# JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

## OPERA OMNIA.

EX TYPIS CISTERCII

# JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

# OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

---

TOMUS NONUS

---

QUÆSTIONES IN PRIMUM LIBRUM SENTENTIARUM
*a distinctione tertia usque ad decimam tertiam.*

---

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

—

MDCCCXCIII

# R. P. F. JOANNIS

# DUNS SCOTI

## DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

## QUÆSTIONES

# IN LIBRUM PRIMUM SENTENTIARUM

CUM COMMENTARIIS R^mi P. F. FRANCISCI LYCHETI BRIXIENSIS, ORDINIS MINORUM REG. OBS. OLIM MINISTRI GENERALIS,

ET SUPPLEMENTO R. P. F. JOANNIS PONCII HIBERNI, EJUSDEM ORDINIS IN COLLEGIO ROMANO HIBERNORUM THEOLOGIÆ PRIMARII PROFESSORIS.

---

# DISTINCTIO TERTIA

*(Textus magistri sententiarum)*

*De cognitione Creatoris per creaturas, in quibus Trinitatis vestigium apparet.*

A. om. 1. cap. Trinitate initate undum quod dita per tionem elligitur

Apostolus namque, ait, quod *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus ejus et divinitas.* Per *creaturam mundi* intelligitur homo, « propter excellentiam, qua excellit inter alias creaturas, vel propter convenientiam, quam habet cum omni creatura. » Homo ergo invisibilia Dei intellectu mentis conspicere potuit vel etiam conspexit *per ea quæ facta sunt*, id est, per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim juvabatur, scilicet a natura, quæ rationalis erat, et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideoque Apostolus dixit: *Quia Deus revelavit illis*, scilicet dum fecit opera, in quibus artificis aliquatenus relucet indicium. Rom. 1. cap.

*Prima ratio, vel modus quomodo potuit cognosci Deus.*

B. In commentario primi capitis epistolæ

Nam sicut ait Ambrosius : « Ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod opificem visibilita-

ad Rom. circa illud quod notum est Dei. Prima responsio vel modus quo potuit cognosci Deus.

te sui manifestavit, ut per certum incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit, quod ab homine impossibile est fieri. » Potuerunt ergo cognoscere sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit, quæ nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quæcumque vis, creatura et faciat tale cœlum et talem terram, et dicam, quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat, super omnem creaturam esse illum qui ea fecit ; ac per hoc, illum esse Deum, humana mens cognoscere potuit.

*Secunda ratio qua potuit cognosci, vel modus quo noverunt.*

C. Lib. 8. cap. 6.

Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt vel etiam cognoverunt, ut enim Augustinus ait in lib. de Civ. Dei : « Viderunt summi Philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quærentes Deum; viderunt etiam quidquid mutabile est non esse summum Deum, omniumque principium; et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt; deinde viderunt omne, quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo, qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo, eum et omnia ista fecisse et a nullo fieri potuisse. »

*Tertia ratio, vel modus.*

D. Ibidem.

« Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis vel corpus esse vel spiritum, meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus ».

*Quartus modus, vel ratio.*

E. Ibidem.

« Intellexerunt etiam, corporis speciem esse sensibilem et spiritus speciem intelligibilem, et intelligibilem speciem sensibili prætulerunt. Sensibilia dicimus, quæ visu tactuque corporis sentiri queunt, intelligibilia, quæ conspectu mentis possunt intelligi. Cum ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid, quo illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideoque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent. » Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cum ergo Deus una sit et simplex essentia, quæ ex nulla diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus : *invisibilia Dei,* quia pluribus modis cognoscitur veritas Dei per ea quæ facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur Conditor æternus; ex magnitudine creaturarum omnipotens; ex ordine et dispositione sapiens; ex gubernatione bonus. Hæc autem omnia ad unitatem Deitatis pertinent monstrandam. Ad Rom. I.

*Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis ?*

Nunc restat ostendere, utrum F.

istia. 10.

per ea quæ facta sunt aliquod Trinitatis vestigium, vel indicium, exiguum haberi potuerit. De hoc Augustinus in lib. 6. de Trinit. ait : « Oportet, ut Creatorem per ea quæ facta sunt intellectu conspicientes, Trinitatem intelligamus. Hujus enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Hæc enim omnia, quæ arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum et *unum* aliquid est, sicut sunt naturæ corporum et animarum, et aliqua *specie* formatur, sicut sunt figuræ vel qualitates corporum, ac doctrinæ vel artes animarum, et *ordinem* aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, et amores vel delectationes animarum, et ita in creaturis prælucet vestigium Trinitatis. In illa enim Trinitate summa origo est omnium rerum et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. » « Summa autem origo, ut Augustinus ostendit in libro de Vera religione, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ex parte ei dissimilis, quam cum ipso et in ipso Patre veneramur, quæ forma est omnium, quæ ab uno facta sunt et ad unum referuntur, quæ tamen omnia nec fierent a Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summe bonus esset, qui et nulli naturæ, quæ ab illo bona esset, invidit, et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset, dedit ; quæ bonitas intelligitur Spiritus sanctus, qui est donum Patris et Filii. Quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio æque incommutabile colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum unius substantiæ Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem a quo sumus, et Filium per quem sumus, et Spiritum sanctum in quo sumus, scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur ; unum scilicet, quo auctore conditi sumus, et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur, et pacem, qua Unitati adhæremus, scilicet Deum qui dixit, *fiat;* et Verbum, per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter est; et Donum benignitatis ejus, qua placuit quod ab eo per Verbum factum est et reconciliatum est auctori, ut non interiret. » Ecce ostensum est, qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur ; non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinæ vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui Philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut Magi Pharaonis in tertio signo. Adjuvamur tamen in fide invisibilium per ea quæ facta sunt.

gust. in . 1. c. sed us cap et 55. rca nem. em lib. Tri- nit. p. 9.

Geneseos 1 a.

Exod. 8. 18.

*Quomodo in anima sit imago Trinitatis?*

Nunc vero « ad eam jam per

Cap. 8. Tria ostendit esse in anima quæ relative dicuntur, et æqualia sunt scilicet memoriam, intelligentiam et dilectionem. August. lib. 14. de Trin. cap. 7. et 8.

veniamus disputationem, ubi in mente humana, quæ novit Deum vel potest nosse, Trinitatis imaginem reperiamus. » Ut enim ait Augustinus 14. lib. de Trinit. « Licet humana mens non sit ejus naturæ, cujus Deus est, imago tamen illius, quo nihil melius est, ibi quærenda et invenienda est, quo natura nostra nihil habet melius, id est, in mente. In ipsa enim mente, etiam antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim, amissa Dei participatione, deformis sit, imago Dei tamen permanet. Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest. Jam ergo in ea Trinitatem, quæ Deus est, inquiramus. Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hîc enim quædam apparet Trinitas memoriæ, intelligentiæ et amoris. » Hæc ergo tria potissimum tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. « Hæc ergo tria, ut Augustinus ait in lib. 10. de Trinit. non sunt tres vitæ, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid, et intelligentia et voluntas sive dilectio similiter ad aliquid dicitur; vita vero dicitur ad seipsam et mens et essentia. Hæc igitur tria eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad seipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria sunt, quo ad se invicem referuntur. »

Cap. 11. Subtilissima et congrua similitudo.

*Quomodo æqualia sint, quia capiuntur a singulis omnia et tota?*

H. Hîc ostendit quomodo omnia a singulis capiuntur. Ex eodem Aug. libro de Trinit. c. 12.

« Æqualia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus, alioquin non se invicem caperent; se autem invicem capiunt. Capiuntur enim et a singulis singula, et a singulis omnia. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere et velle atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere. »

*Quomodo tota illa tria memoria capiat.*

I.

« Totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. Quod enim memoriæ meæ non memini, illud non est in memoria mea; nihil autem tam in memoria est, quam ipsa memoria; totam ergo memini. Item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo, quidquid autem scio memini. Totam ergo diligentiam totamque voluntatem meam memini. »

*Quomodo illa tria tota capiat intelligentia?*

K. Ex eod. Aug. lib. et c. citatis.

« Similiter, cum hæc tria intelligo, tota simul intelligo. Neque enim quidquam intelligibilium est, quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid igitur intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini nec volo. Quidquid ergo intelligibilium memini et volo, consequenter intelligo. »

*Quomodo illa tota capiat voluntas?*

L. « Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum utor toto eo quod intelligo et memini. Cum itaque invicem a singulis et omnia et tota capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et hæc tria unum, una vita, una mens, una essentia. » « Ecce illius summæ Unitatis atque Trinitatis, ubi una est essentia et tres personæ, imago est humana mens, licet impar. » Mens autem hîc pro animo ipso accipitur, ubi est illa imago Trinitatis; « proprie vero mens dicitur, ut ait Augustinus, non ipsa anima, sed quod in ea est excellentius, » qualiter sæpe accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum est absentium et præteritorum, sed etiam præsentium, ut ait Augustinus in 14. lib. de Trinit. alioquin non se caperet.

[margin: ... de Trinit. c. 3.]

*Ex quo sensu illa tria dicantur esse, unum et una essentia, quæritur?*

Hîc attendendum est diligenter, ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem esse unum, unam mentem, unam essentiam. Quod utique non videtur esse verum juxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est, spiritus rationalis, essentia est spiritualis, et incorporea. Illa vero tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis et a se invicem differunt, quia memoria non est intelligentia vel voluntas, nec intelligentia voluntas sive amor.

*Quod etiam ad se invicem dicuntur relative.*

N. « Et hæc tria etiam ad se invicem referuntur », ut ait Augustinus in 9. lib. de Trinit. « Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se, nam quomodo amat vel meminit quod nescit? » Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a seipsis; et tamen eorum singulum et simul omnia una essentia est, cum et relative dicantur ad invicem.

[margin: August. c. 2. et 3. Idem lib. de Trinit. 9. cap. 5.]

*Hîc aperitur quod supra quærebatur, scilicet quomodo hæc tria dicuntur unum?*

O. Sed jam videndum est, quomodo hæc tria dicantur una substantia; ideo scilicet, quia in ipsa anima vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quæ possunt adesse et abesse. Unde Augustinus in 9. lib. de Trinit. ait: « Admonemur si utcumque videre possumus, hæc in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto ut color in corpore, quia etsi relative dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in sua substantia. » Ecce ex quo sensu illa tria dicantur esse unum vel una substantia. « Quæ tria, ut Augustinus ait in 15. lib. de Trinit. in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, con-

[margin: Cap. 4.]

[margin: Cap. 20.]

spici, concupisci, (reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem), profecto reperit illius summæ Trinitatis imaginem. »

*Quod in illa similitudine est dissimilitudo.*

P. Ex Aug. lib. de Trin. 15, c. 20.

« Verumtamen caveat, ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam, ita ei comparet, ut omnino existimet similem, sed potius in qualicumque ista similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat. »

*Prima dissimilitudo.*

Q. Ex eodem lib. cap. 22.

« Quod breviter ostendi potest. Homo unus per ista tria meminit, intelligit, diligit, qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio, sed hæc habet. Unus ergo homo est, qui habet hæc tria, non ipse est hæc tria. In illius vero summa simplicitate naturæ, quæ Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personæ sunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, » et hæ tres personæ sunt unus Deus. « Aliud est itaque Trinitatis res ipsa, aliud imago Trinitatis in re alia; propter quam imaginem etiam illud in quo sunt hæc tria, imago dicitur, scilicet homo. Sicut imago dicitur et tabula, et pictura, quæ est in ea, sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam, quæ est in ea. »

Quod propter illa tria homo dicitur imago.

*Altera dissimilitudo.*

R. Ex eodem

« Rursus ista imago, quæ est homo habens illa tria, una persona est. Illa vero Trinitas non una persona est, sed tres personæ, Pater Filii, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Itaque in ista imagine Trinitatis non hæc tria unus homo, sed unius hominis sunt. In illa vero summa Trinitate, cujus hæc imago est, non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus; et tres sunt illæ personæ, non una persona. » « Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt vel in homine sunt. Sed numquid possumus dicere, Trinitatem sic esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? » Absit ut hoc credamus. Dicamus ergo in mente nostra imaginem Trinitatis, sed exiguam et qualemcumque esse, quæ summæ Trinitatis ita gerit similitudinem, ut ex maxima parte sit dissimilis. Sciendum vero est quod « hæc Trinitas mentis, ut ait Augustinus in 14. lib. de Trinit. non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere, et amare illam a quo facta est. »

lib. cap. 23. Ibidem c. 7. Ibidem cap. 23.

Cap. 12.

*Alia assignatio Trinitatis in anima, scilicet mens, notitia, amor.*

S. Cap. 4. Ibidem Ut habetu[r] lib. de Trin. 1[5] cap. 6. et 7. Quomodo ea dicantur esse unum. Idem lib. 9. c. 4. de Trin.

Potest etiam alio modo aliisque nominibus distingui Trinitas in anima, quæ est imago illius summæ et ineffabilis Trinitatis. Ut enim ait Augustinus in 9. lib. de Trinit. « Mens et notitia ejus, et amor tria quædam sunt. Mens enim novit se et amat se; nec amare se potest, nisi etiam noverit se. Duo quædam sunt mens et notitia ejus; item duo quædam

sunt mens et amor ejus. » « Cum ergo se novit mens et amat se, manet Trinitas, scilicet mens, amor et notitia. » « Mens autem hîc accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. » Hæc autem tria cum sint distincta a se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in animo substantialiter existunt.

*Quia mens, vice Patris; notitia, Filii; amor, Spiritus sancti accipitur.*

T. Ex August. lib. 9. c. 12. Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. « Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit et est sola parens suæ notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscens se diligit se; non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est, notitiam suam, et ita amor quidam complexus est parentis et prolis. »

*Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque.*

V. Ex eodem Aug. lib. et c. citatis. « Nec minor est proles parente, dum tantam se novit mens, quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est, mente et notitia, dum tantum se diligit mens, quantum se novit et quanta est. »

*Quod hæc tria in se ipsis sunt.*

X. Eodem lib. cap. 5. « Sunt etiam hæc singula in se ipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est. » Ecce in his tribus qualecumque Trinitatis vestigium apparet.

*Quomodo mens per ista proficit, ad intelligendum Deum?*

Mens itaque rationalis conside- Y. rans hæc tria et illam unam essentiam, in qua ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris, et videt unitatem in Trinitate et Trinitatem in unitate. Intelligit enim, unum esse Deum, unam essentiam, unum principium. Intelligit enim, quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret; quia si aliquid deesset uni quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio; si vero nihil uni deesset quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo, unum esse Deum, unum omnium auctorem, et vidit, quia absque sapientia non sit, quasi res fatua; et ideo intellexit eum habere sapientiam, quæ ab ipso genita est; et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

*Hic de summa Trinitatis unitate.*

« Quapropter juxta istam con- Z. August. c. 1. siderationem, ut ait Augustinus in 9. lib. de Trinit. credamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum unum esse Deum, universæ creaturæ conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse vel Filium, sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. » Ut enim ait (Cap. 1. sed sententia potius quam verbis ipsis.) ipse in libro de Fide ad Petrum: « Una est natura, sive essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, non una persona. Si enim sic esset una Persona, sicut est una substantia Patris, et Filii, et Spiritus sancti,

veraciter Trinitas non diceretur. Rursus quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus personarum sunt ab invicem proprietate distincti, sic fuissent naturam quoque diversitate discreti. » « Fides autem Patriarcharum, Prophetarum atque Apostolorum unum Deum prædicat esse Trinitatem. » « In illa igitur sancta Trinitate unus est Deus Pater, qui solus essentialiter de se ipso Filium unum genuit ; et unus Filius est, qui de uno Patre solus essentialiter natus; et unus Spiritus sanctus, qui solus essentialiter a Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, id est, gignere se, et nasci
Cap. 1. de se, et procedere de se. » Ut enim ait Augustinus in 1. lib. de Trinit. « Nulla res est, quæ seipsam gignat, ut sit. »

*Finis textus Magistri.*

## QUÆSTIO I.

*Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis a viatore?*

Alensis, D. Thomas, D. Bonaventura, Richardus, Henric. et alii citati, *dist. præced. ad q.* 1. *Item* D. Thom. 1. *p. q.* 12. *art.* 4. *et* 12. Alensis 1. *p. q.* 2. *m.* 1. D. Bonavent. *hic art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richardus *art.* 1. *q.* 1. *Vide* Scot. 1. *Physic. q.* 4. 5. *et* 20. Vasquez 1. *p. disp.* 20. Mayron. Baccon, Durand. *hic.*

1. Mag. A. B, C, D, E. Circa primam partem 3. d. in qua agitur de cognoscibilitate Dei quæruntur 5. Text. 20. et 29.

Circa tertiam distinctionem, quæro primo de cognoscibilitate Dei, et quæro primo : Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris?

Arguo quod non, Philosophus 3. de Anima : *Phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum;* igitur intellectus nihil intelligit, nisi cujus phantasma potest per sensus apprehendere; Deus autem non habet phantasma, ergo, etc.

Item, 2. *Metaph. text.* 1. *Sicut se habet oculus noctuæ ad lucem Solis, sic intellectus noster ad ea quæ sunt manifestissima naturæ;* sed ibi est impossibilitas, ergo et hîc.

Item, *primo Physic. text.* 35. *infinitum inquantum infinitum est ignotum.*

Et *secundo Metaph. text.* 11. et 12. *infinita non contingit cognoscere;* ergo nec infinitum, quia eadem videtur esse propositio intellectus ad infinitum et ad infinita, quia æqualis excessus vel non minor, quia utrobique est infinitas. Item Gregorius super Ezechielem : *Quantumcumque mens nostra in contemplatione Dei profecerit, non ad illud quod ipse est, sed ad illud quod sub ipso est, attingit.* lib. 1. hom. 8.

### SCHOLIUM.

Positis quatuor locis Philosophi, et uno D. Gregorii pro parte negativa, ponit duo loca ejusdem Philosophi pro parte affirmativa, et in initio quæstionis seq. resolvit quæsitum late.

Contra 5. Metaph. *Metaphysica est Theologia de Deo;* ergo, etc. 2. Text. 2. Ratio ad opposi-tum.

Similiter in actu ejus, scilicet in consideratione actuali substantiarum separatarum ponit felicitatem humanam, 10. *Ethicorum.* Cap. 10.

## QUÆSTIO II.

*Utrum Deus sit primum cognitum naturaliter pro statu isto?*

D. Thom. 1. *p. q.* 12. *art.* 2. *et* 4. *et q.* 85. *art.* 3. Henric. *in summ. art.* 22. *q.* 1. 2. *et* 3. *et quodl.* 7. *q.* 4. Cajet. *de ente et essentia, q.* 1. Zabarella *lib. de ordine intellig.* Gregor. *hic q.* 3. *art.* 2. Occham *hic q.* 5. *et quatenus agitur hic de conceptu entis, videri possunt* D. Thom. 1. *p. q.* 13. *art.* 5. *et q.* 7. *de potentia, art.* 7. Hervæus *quodl.* 2. c. 7.

Fonseca 4. *Metaph. c.* 2. *q.* 2. *sect.* 4. Scot. *infr. d.* 8. *q.* 3. *et* 2. *d.* 3. *q.* 3. *et* 3. *d.* 8. *q.* 1. Suar. *in Metaph. disp.* 2. *sect.* 2. *vide* Scot 1. *Metaph. q.* 10. *et* 1. *Physic. q.* 3. 5. *et* 7.

1. Juxta hoc quæro : Utrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto?

Et arguitur quod sic : *Unumquodque sicut se habet ad esse, sic ad cognitionem*, 2. *Metaph.* sed Deus est primum ens ; ergo primum cognitum. [ext. 4.]

Item, nihil perfecte cognoscitur nisi Deo perfecte cognito ; ergo nihil simpliciter cognoscitur nisi eo simpliciter cognito. Consequentia apparet, quia in his quæ sunt per se, *sicut maximum ad maximum, sic simpliciter ad simpliciter, et e contra*, *ex* 2. *Topic.* [gum. 2.] [ap. 29.]

Item, perfectissimus actus potentiæ, est circa objectum simpliciter primum ; perfectissimus autem actus, scilicet speculatio in qua consistit felicitas, est circa Deum, 10. *Ethic.* ergo Deus est simpliciter primum objectum cognoscibile. [rg. 3. ap. 10.]

Contra, omnis nostra cognitio oritur a sensu 1. *Metaph. et* 2. *Poster. in fine ;* ergo Deus, qui est a sensibus remotissimus, non est primo cognitus ab intellectu nostro. [Thom. .p.q. 3. art. 3. Dionys. de Hieronym.]

COMMENTARIUS.

1. In secunda quæstione, primo arguit sic : Deus est primum ens simpliciter ; ergo primum cognitum. Antecedens patet *dist.* 2. Consequentia patet 2. *Met. text. com.* 4. *unumquodque*, inquit, *sicut se habet, ut sit,* id est, ad esse, *ita et ad veritatem.* Ubi Commentator in fine commenti : *Quanto*, inquit, *magis perfectum in esse, tanto magis erit perfectum in essendo verum.*

Secundo arguit, quia 2. *Topic. c.* 29. *Rursus siquidem magis et minus dicitur, et simpliciter inest. Quod enim non est bonum, vel album, neque magis et minus album, vel bonum dicere.* Hoc ibi. Ex intentione elicitur hæc : In his quæ sunt per se, id est, quæ absolute et simpliciter insunt, hæc regula tenet : *Sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, et maximum ad maximum.* Patet, si album est simpliciter visibile, ergo magis album, etc. et e converso, magis album est magis visibile ; ergo simpliciter album est simpliciter visibile, et sic patet regula. In proposito, nihil potest perfectissime cognosci nisi Deo perfectissime cognito ; ergo nihil potest simpliciter cognosci nisi Deo simpliciter cognito ; ergo cum aliqua cognoscuntur a nobis, Deus erit simpliciter cognitum prius.

Tertio, perfectissimus actus potentiæ est circa objectum perfectissimum sive simpliciter primum. Hoc patet ex Doctore, infra *præsenti dist. quæst.* 7. Tum etiam, quia actus specificatur ab objecto ; tum etiam, quia nobilitas scientiæ accipitur a nobilitate objecti, ut patet 1. *de Anima, text. comm.* 1. *Cum*, inquit, *omnem scientiam* sive cognitionem, *rem esse bonam opinemur ac honorabilem, magis autem alteram altera, aut secundum certitudinem, aut ex eo quod melior quidem, et mirabilior est.* Hoc ibi. Sed perfectissimus actus est circa Deum, *ex* 10. *Ethic. c.* 10. quia ibi ponit felicitatem ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Ostendit contra quosdam quoad primam quæstionem, Deum posse cognosci negative, non affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem. Et explicat sensum quæstionis videlicet, utrum viator pro hoc statu possit habere conceptum simplicem, quo concipiatur Deus.

In prima (a) quæstione non est distinguendum, quod Deus possit

cognosci negative, non affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem 2. *Periherm. in fin.* et 4. *Metaph.* Patet etiam, quod nullas negationes cognoscimus de Deo, nisi per affirmationes per quas removemus incompossibilia aliqua ab illis affirmationibus, sicut non removemus compositionem, nisi quia attribuimus simplicitatem vel aliquid aliud.

Text. 2. et 16.

2. Negationes etiam tantum, non summe amamus. Similiter etiam (b), aut negatio concipitur præcise, aut ut dicta de aliquo. Si præcise concipitur negatio ut non lapis, hoc æque convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et non ente; igitur in hoc non intelligitur Deus magis, quam nihil vel chimæra. Si intelligitur non lapis de aliquo, tunc quæro, ille conceptus substratus de quo intelligitur ista negatio esse vera, aut est conceptus affirmativus aut negativus. Si est affirmativus, habetur propositum. Si negativus, quæro ut prius, aut negatio concipitur præcise, aut ut dicta de aliquo; si primo modo hoc æque convenit nihil sicut Deo; si ut dicta de aliquo, tunc sicut prius.

Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo conceptu affirmativo, qui est primus.

Nec est (c) distinguendum de cognitione *si est* et *quia est*, quia in proposito quæro conceptum simplicem, de quo cognoscatur esse per actum intellectus componentis et dividentis. Nunquam enim cognosco de aliquo *si est*, nisi habeam aliquem conceptum illius extremi de quo cognosco esse, et de isto quæritur hîc.

Quæstio si est, quærit de incomplexo cui non repugnat esse. Vide Scot. 4. d. 1. q. 2. et 2. d. 1. q. 3. quia est, quærit de veritate complexa.

(d) Nec oportet distinguere de *si est*, ut est quæstio de veritate propositionis, vel ut est quæstio de *esse* Dei, quia si potest esse quæstio de veritate propositionis, in qua *esse* tanquam prædicatum quæritur de subjecto, ad concipiendum veritatem illius quæstionis oportet præconcipere terminos illius quæstionis, et de conceptu simplici illius subjecti, si est possibilis naturaliter, nunc est quæstio.

S. Thom. 1. p. q. 3. art. 4.

Nec valet distinguere de conceptu naturali et supernaturali, quia quæritur de naturali.

Nec valet distinguere de naturali, loquendo de natura absolute, vel de natura pro statu isto, quia quæritur præcise de cognitione pro statu isto.

Nec valet (e) distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se, quia si cognitio habeatur per creaturam, ita quod cognitio discursiva incipiat a creatura, quæro in quo termino sistitur ista cognitio. Si in Deo in se, habeo propositum, quia illum conceptum Dei in se, quæro. Si non sistitur in Deo in se, sed in creatura, tunc idem erit terminus et principium discursus, et ita nulla notitia habetur de Deo.

Declaratio quæsiti præsentis Henric. in sum. art. 22. q. 1. 2. et 3.

Est igitur (f) mens quæstionis ista: Utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus.

## COMMENTARIUS.

2. (a) *In prima quæstione non est distinguendum* (sicut Thomas distinguit *in prima parte, quæst. þ. art.* 12.) *quod Deus possit cognosci negative, non affirmative*, id est, quod Deus tantum cognoscatur per negationem, puta removendo incompossibilia. Sicut si diceremus : Deus non est corporeus et hujusmodi, et non affirmative, puta cognoscendo aliquid de Deo, affirmando illud sive attribuendo, ut quod Deus sit infinitum ens vel summum bonum ; et dicit Doctor, quod est quodammodo implicatio, quod cognoscatur negative et non affirmative, quod probat auctoritate et ratione. Auctoritate, patet primo, 2. *Periherm. in fine*, negatio non cognoscitur nisi per affirmationem. Hoc etiam expresse patet 4. *Metaph. text. com.* 2. et clarius *text. com.* 16. ubi expresse habetur, quod nunquam negatio cognoscitur nisi per affirmationem, et maxime hoc est verum de negatione, quæ necessario inest ; aliqua enim negatio necessario inest, quia ejus oppositum sibi repugnat, ut negatio asini necessario inest homini, quia affirmatio asini formaliter repugnat homini ; negatio vero albi contingenter inest homini, quia album esse non repugnat homini. Negatio ergo quæ necessario inest, cognoscitur propter aliquam affirmationem, cui formaliter repugnat affirmatio opposita negationi, nam affirmatio asini repugnat homini propter aliquam affirmationem sive entitatem positivam in homine, scilicet propter rationalitatem. Et sic in proposito, si cognosco Deum non esse lapidem, quæ negatio inest necessario Deo, cognosco aliquid positivum cui formaliter repugnat affirmatio opposita negationi lapidis, puta quia cognosco Deum esse spiritum cui repugnat omne corpus, ideo statim cognosco ipsum non esse lapidem. An modo non possit cognosci negatio, quæ contingenter inest, nisi propter aliquam affirmationem in illo, de hoc alias. In proposito enim loquitur de negatione, quæ necessario inest Deo, cujus opposita affirmatio simpliciter repugnat, ut patet in littera Doctoris.

(b) *Similiter etiam, aut negatio concipitur præcise, aut ut dicta de aliquo.* Ut 3.
cum dicimus, Deus est non lapis ; si tantum concipitur ista negatio in se et absolute, puta *non lapis*, sequitur quod per hoc non magis cognoscitur Deus quam Chimæra, patet, quia ita *non lapis* dicitur de Chimæra sicut de Deo. Si vero concipitur *non lapis*, ut dicitur de aliquo, tunc quæro an illud substratum sive subjectum, de quo dicitur *non lapis* ; aut est conceptus affirmativus, aut negativus. Si primo, habetur propositum, quia tunc non tantum concipio non lapidem, sed concipio aliquid affirmando illud esse, ut puta quod non tantum concipio non lapidem, sed concipio Deum esse, a quo removetur lapis, cui attribuo non lapidem, et patet littera.

(c) *Nec est distinguendum de cognitione*, 4.
etc. Quæstio *si est*, est quæstio de aliquo conceptu incomplexo, scilicet an Deus sit talis conceptus in se simplex cognoscibilis, cui non repugnat *esse*, scilicet actualis existentiæ ; non enim quæstio *si est* proprie quærit an aliquid actu existat, sed an possit existere, ut patet a Doctore *in* 4. *dist. primi, quæst.* 2. Adverte tamen quod *si est* proprie, ut dicit actualem vel aptitudinalem existentiam, est quid demonstrabile de illo de quo quæritur per definitionem illius, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 1. *q.* 3. Nam per animal rationale demonstratur quod existentia

non repugnat homini, et ideo quæstio *si est*, de qua Aristoteles 1. *Poster.* non proprie quærit actualem vel aptitudinalem existentiam, cum illa sit demonstrabilis, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. *q.* 3. et etiam patere potest ex dictis ejus *in* 1. *dist.* 3. *q.* 5. contra Henricum, et *dist.* 3. Nam per definitionem demonstratur existentia de re cujus est, et quæstio *si est* præsupponitur in omni demonstratione; de subjecto enim præsupponitur *si est*, ut patet primo Posteriorum. Nota tamen quod *si est* contingit a nobis sciri dupliciter. Uno modo simpliciter, quando scilicet cognoscitur *si est* demonstrative et per propriam causam ejus, quæ dicitur *quod quid est* subjecti, per quod demonstratur ipsum *si est* de suo subjecto; et sic nullo modo præcognoscitur *si est* ante demonstrationem vel definitionem; imo *quod quid est* præcognoscitur ipsi *si est*, sicut causa præcognoscitur suo effectu. Alio modo potest sciri *si est* secundum *quid* et imperfecte, non quidem per demonstrationem, sed per aliqua accidentia vel per definitionem descriptivam, aut etiam per definitionem *quid nominis* ipsius subjecti, et sic necesse est præcognoscere *si est* ante quamlibet demonstrationem vel definitionem dicentem *quid rei*. Quæstio vero *quia est* quærit veritatem propositionis, ut patet *primo Posteriorum*. Et est sensus, an ista propositio sit vera : *Deus est cognoscibilis a nobis*, scilicet, an Deum esse sit verum cognoscibile a nobis. Sed certum est, quod veritas propositionis præsupponit cognitionem extremorum; oportet ergo prius habere conceptum simplicem illius subjecti, de quo quæro *esse*.

5. (d) *Nec oportet distinguere de* si est, *ut est quæstio de veritate propositionis.* Et quod dicit hîc Doctor, quod non oportet distinguere de *si est*, etc. quia in re est idem cum illa quæstione *quia est;* quia quæstio *quia est* proprie quærit veritatem propositionis, ut patet *primo Posteriorum.* Posito ergo quod sit quæstio de veritate propositionis, ubi quæritur *esse* de conceptu Dei, adhuc oportet præconcipere terminos illius quæstionis, quia cognitio propositionis præsupponit cognitionem terminorum, et sic quæritur de conceptu simplici illius subjecti, scilicet Dei, si est possibilis naturaliter, id est, si est possibile naturaliter sive via naturali habere conceptum simplicem Dei. Sequitur, *nec valet distinguere de conceptu naturali et supernaturali, quia quæritur de naturali.* Non enim quæritur an via naturali vel supernaturali possit haberi aliquis conceptus simplex de Deo, sed quæritur de naturali, id est, quæritur an via naturali possit haberi aliquis talis conceptus. Sequitur, *nec valet distinguere de naturali absolute*, quia quæritur de naturali tantum pro statu isto, scilicet an pro statu isto via naturali, id est, ex solis causis naturalibus possit haberi aliquis conceptus simplex de ipso Deo.

(e) *Nec valet distinguere de cognitione Dei in creatura vel in se.* Et arguit 6.
sic Doctor, quia si cognosco Deum per creaturam, puta per aliquem effectum, certum est quod illa cognitio terminatur ad objectum cognitum, aut ergo ad Deum in se, et tunc habetur propositum, quia illum conceptum Dei in se quærimus. Si vero non terminatur ad Deum in se, sed ad creaturam, tunc idem erit terminus et principium discursus, et ita nulla notitia habetur de Deo.

Et nota, quod quando dicimus quod aliquid cognoscitur per aliud, multum differt ab illo quo dicimus, quod aliquid cognoscitur in alio, ut patet a Doctore *quæstione* 15. *Quodlibeti.* Nam cum cognoscimus *B* per *A*, tunc cognitio ipsius

*B* terminatur ad ipsum *B* in se, sicut per principia cognita cognosco conclusionem in se; et sic quando per creaturam cognosco Deum, sensus est, quod creaturam cognitam tanquam per medium cognitum, cognosco ipsum Deum, ita quod talis cognitio terminatur ad Deum in se, non sic est, quando cognoscimus *A* in *B*, et de hoc vide Scotum loco præallegato.

(f) *Est igitur mens quæstionis, ista : Utrum aliquem concep'um simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus*, id est, an possimus via naturali cognoscere aliquod objectum simplex de Deo, sub quo cognoscatur Deus a nobis, id est, an possimus habere cognitionem alicujus conceptus simplicis, quem nominamus *Deum*, vel quem attribuamus alicui enti, quod nominamus *Deum*, per quem aliquo modo dicatur Deus a nobis cognoscibilis. Et hic titulus quæstionis, et mens istius quæstionis respondendo ad illam diffuse declarabitur.

SCHOLIUM.

Adducit opinionem Henrici quoad primam et secundam quæstionem, quam propter ejus confusionem non summavi, sed per rationes quibus Scotus suam sententiam probat, refutatur.

3. Ad hoc dicit (a) quidam Doctor sic, quod loquendo de cognitione alicujus, distingui potest ex parte objecti per se vel per accidens, in particulari vel in universali.

Realiter per accidens non cognoscitur Deus, quia quidquid de ipso cognoscitur, est ipse Deus; tamen cognoscendo aliquod attributum ejus, cognoscimus quasi per accidens quid est, unde de attributis dicit Damascenus *lib.* 1. *c.* 4. quod *non naturam dicunt Dei, sed quæ circa naturam*.

In universali etiam, puta in generali attributo cognoscitur, non quidem in universali secundum prædicationem quod dicatur de ipso, in quo nullum est universale, quia quidditas illa est de se singularis; sed in universali, quod sibi analogice commune est et creaturæ, tamen quasi unum a nobis concipitur propter proximitatem conceptuum, licet sint diversi conceptus.

In particulari (b) non cognoscitur ex creaturis, quia creatura est peregrina similitudo ejus, quia tantum ei conformis est, quoad aliqua attributa, quæ non sunt illa natura in particulari; igitur cum nihil ducat in cognitionem alterius nisi sub ratione similitudinis, sequitur quod Deus non cognoscitur in particulari ex creaturis.

Item in universali tripliciter cognoscitur, generalissime, generalius, generaliter.

*Generalissime* habet tres gradus. Cognoscendo enim quodcumque ens ut hoc ens est, indistinctissime concipitur Deus, quia concipitur ens quasi pars conceptus, et est primus gradus. Amovendo hoc et concipiendo ens, est secundus gradus. Jam enim ens ut conceptum, non ut pars conceptus, concipitur commune analogum Deo et creaturæ. Quod si distinguatur conceptus entis qui Deo convenit, puta concipiendo ens indeterminatum negative, id est, non determinabile, a conceptu entis qui convenit creaturæ ana-

logice, quod est ens indeterminatum privative, jam est tertius gradus. Quære Henric. q. 4. quodl. 7. et 9 Primo modo indeterminatum abstrahitur, ut forma ab omni materia, ut in se subsistens et imparticipabilis. Secundo modo indeterminatum est universale abtractum a particularibus, quod non est actu participatum in illis. Post istos tres (c) gradus concipiendi generalissime, concipitur Deus generalius, concipiendo quodcumque attributum, non simpliciter sicut prius, sed cum præeminentia summa. Generaliter autem concipitur, concipiendo quodcumque attributum esse idem suo primo proprio attributo, scilicet ejus *esse* propter simplicitatem; nec per speciem propriam cognoscitur Deus, quia nihil est eo simplicius, sed ad modum æstimativæ. Sicut enim æstimativa in brutis, sub intentionibus sensatis subfodiendo, cognoscit intentiones non sensatas, ut nocivi et proficui, sic intellectus sub specie creaturæ, quæ non repræsentat nisi creaturam, ex suo acumine subfodit ad cognoscendum ea quæ sunt et dicuntur de Deo, per speciem alienam ex creaturis, et hoc omnibus tribus modis prædictis.

4. (d) Quoad secundam quæstionem, secundum istam opinionem distinguendum est de modo concipiendi naturaliter et rationaliter. Primo modo Deus est primum objectum intelligibile a nobis ex creaturis, quia naturalis cognitio procedit ab indeterminato ad determinatum. Indeterminatum negaive est magis indeterminatum quam privative indeterminatum; ergo præconcipitur illi, et illud indeterminatum privative secundum cognitionem nostram, præconcipitur determinato, *quia ens et res prima impressione imprimuntur in anima nostra,* secundum Avicennam *primo Metaph. cap.* 5. ergo indeterminatum negative, omnino primum est objectum nostro intellectui.

Rationaliter autem est Deus posterius creatura objectum cognitum secundum tres gradus. Primo generalissime, deinde generalius et ultimo generaliter, quia primo concipitur hoc bonum, deinde bonum universale abstractum secunda abstractione, puta quod est indeterminatum privative; deinde bonum prima abstractione abstractum, quod scilicet est indeterminatum negative, quia via ratiocinativæ deductionis, prius oportet cognosci illud a quo fit abstractio quam abstractum. Exponitur primum membrum, scilicet naturaliter, quomodo est sic cognitum primo, quia Deus ut est sic primum cognitum, non distinguitur ab aliis propter simplicitatem, et quia non est primum cognitum nisi tantum quoad duos primos modos gradus generalissime concipiendi, quorum neuter pertingit ad aliquam rationem determinantem illud attributum Deo. Qualiter autem posset esse primum cognitum, et non distingui ab aliis per intellectum cognoscentem, exemplificatur, sicut oculus primo videt lucem, licet non distincte discernat de ipsa propter subtilitatem, sicut discernit de colore per lucem.

## COMMENTARIUS.

7. (a) *Ad hoc dicit quidam Doctor.* Hæc est opinio Henrici, et quod dicit ibi : *Sed in universali* quod sibi analogice commune est Deo, et creaturæ, tamen quasi unum a nobis concipitur propter proximitatem conceptuum, licet sint diversi conceptus. Et nota secundum istum Doctorem, quod conceptus analogicus dictus de Deo et creatura, non dicit in se unum conceptum communem Deo et creaturæ, licet per prius de Deo quam de creatura, sed dicit tantum duos conceptus immediate, unum de Deo et alium de creatura; sed conceptus Dei est perfectior, et propter approximationem horum conceptuum, quasi unum conceptum communem Deo et creaturæ concipimus, tamen in re nullus est communis, id est, quod quia uterque conceptus convenit in hoc nomine *entis*, scilicet conceptus Dei et conceptus creaturæ. Et hoc modo dicuntur proximi, videntur esse unus, id est, videntur convenire in uno conceptu communi Deo et creaturæ, cum tamen conveniant in solo nomine, scilicet *entis*, quod nomen est æquivocum analogicum, quia prius convenit conceptui Dei, et posterius conceptui creaturæ.

8. (b) *In particulari non cognoscitur ex creaturis.* Dicit Henricus, quod Deus non cognoscitur in particulari, puta in se vel sub propria ratione formali et quidditativa, quia creatura est peregrina similitudo ejus.

*Item in universali tripliciter cognoscitur, generalissime, generalius et generaliter.* Sententia hujus litteræ est, videlicet quod primus gradus generalissimæ cognitionis est cognoscere individuum vagum, ut *hoc ens*, non determinando quod ens, puta an homo, an asinus, et hujusmodi, sed tantum sic vage cognoscendo ; et tunc est pars conceptus ipsius entis, quia concipiendo minus commune, quasi concipio partem illius conceptus communis, sicut si concipio individuum vagum hominis, concipio partem conceptus hominis. In secundo gradu est concipere ens in se, et ens in se conceptum non est pars conceptus, modo præexposito, et ut sic est conceptus analogicus eo modo, quo prius declaravi secundum intentionem Henrici, quia non in se communis, sed videtur unus propter approximitatem, etc. Et talis conceptus entis qui videtur unus, et dicitur de Deo vel convenit Deo, modo prædicto ; aut concipitur ut ens indeterminatum negative, id est, nullo modo aptum natum determinari, sive contrahi, sive pluriticari, et tunc concipitur ut ens in se existens, et singularissimum et formaliter infinitum, nam ut sic, repugnat sibi a quocumque posse determinari. Conceptus vero entis, qui dicitur de creatura, cum sit communis ipsis, et prædicabilis de illis, ut universale de inferioribus, et indeterminatus privative tantum, quia contrahibilis et determinabilis ad creaturas, sicut animal determinatur ad species per differentias suas.

(c) *Post istos tres gradus concipiendi generalissime concipitur Deus generalius.* 9.
Dicit Henricus, quod Deus dicitur generalius cognosci, ut cum cognoscimus aliquod attributum, et hoc cum summa præeminentia, ut cognoscendo summum verum et hujusmodi. Generaliter vero dicitur cognosci quando non tantum cognoscimus attributa in summo, sed cum cognoscimus illud, ut penitus idem illi cujus est. Nota, quod attributa possunt dupliciter concipi ; vel ut talia simpliciter, puta bonitas, sapientia et hujusmodi, et sic in tali attributo adhuc

cognoscitur generalissime, et sic posset distingui ut prius, quia bonitas dicit unum conceptum analogicum dictum de bonitate Dei et creaturæ, et hoc modo prius posito, scilicet quod talis conceptus videtur unus propter approximationem, etc. et tunc habebit tres gradus secundum quod prius exposui. Primus gradus, ut hoc bonum vage; secundus, bonum in se; tertius ut bonum indeterminatum negative, idem dico de aliis attributis. Secundo modo accipitur attributum non simpliciter, sed cum summitate ut summum bonum, summus sapiens et hujusmodi, et hoc modo cognoscitur Deus generalius. Si vero cognoscantur ista attributa non tantum in se et in summo, sed inquantum sunt simpliciter idem primo attributo, scilicet ipsi *esse* simplicissimo Dei, tunc Deus cognoscitur generaliter.

10. (d) *Quoad secundam quæstionem.* Nunc respondet Henricus ad secundam quæstionem principalem præsentis distinctionis, quæ talis est : *An Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto?* Respondet, distinguendo de modo concipiendi naturaliter et rationaliter. *Concipere naturaliter* ut ad præsens spectat, est concipere secundum cursum naturæ, sicut dicimus aliquid esse nobis notum et naturæ. *Rationaliter* vero *concipere* ut ad præsens loquimur, est per discursum, et talis præsupponit cognitionem propositionum. Et dicit Henricus quod loquendo de modo concipiendi naturaliter, Deus est primum objectum intelligibile a nobis ex creaturis, quia naturalis cognitio procedit ab indeterminato ad determinatum, et loquitur hic de primitate originis. Si ergo naturaliter cognitio procedit ab indeterminato ad determinatum, sequitur quod Deus erit simpliciter primo cognitum cum sit simpliciter indeterminatum, quia indeterminatum negative, ut supra patuit. Ens vero et passiones entis sunt indeterminatæ privative tantum.

*Rationaliter autem est Deus posterius creatura objectum cognitum secundum tres gradus. Primo generalissime*, et hoc secundum tres gradus, *quia primo concipitur hoc bonum*, supple ut est individuum vagum ; *deinde bonum universale*, ut est bonum in se sive quod est indeterminatum privative ; *deinde bonum prima abstractione abstractum, quod est indeterminatum negative*, etc.

*Exponitur primum membrum, scilicet naturaliter, quo modo est sic cognitum primo, quia Deus ut sic primum cognitum, non distinguitur ab aliis propter simplicitatem*, quia nihil est extra ipsum, sed omnia ipso simplicissimo. Sequitur : *Et quia non est primum cognitum nisi tantum quoad primos duos gradus generalissime concipiendi, quorum neuter pertingit ad aliquam rationem determinantem illud attributum Dei*, scilicet summam simplicitatem, et sic patet positio Henrici quoad secundam quæstionem de primo cognito, quæ etiam improbatur diffuse ab Occham *dist.* 3. *quæst.* 1. *et* 2. *primi.*

SCHOLIUM.

Respondet Scotus ad primam quæstionem, et dicit primo contra Henricum non tantum nos habere conceptum attributalem de Deo, verbi gratia, quod sit sapiens, justus, etc. sed quidditativum confusum in communi vel in individuo vago. Ratio est, quia concipiendo sapientem, oportet concipere subjectum, cui illud attributum seu quasi passio competat.

(a) Respondeo aliter ad primam quæstionem, et in quibusdam contradicam positioni prædictæ, rationes enim meæ positionis ostendunt oppositum illius positionis. Dico primo, quod non tantum 5. Respondet auctor ad quæstionem 1.

haberi potest conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et quidditative concipiatur Deus. Probo, quia concipiendo sapientem, concipitur proprietas secundum eum, vel quasi proprietas in actu secundo perficiens naturam; ergo intelligendo sapientem, oportet præintelligere aliquid quasi subjectum, cui intelligo illud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum, oportet inquirere conceptum aliquem quidditativum, cui intelligantur ista attribui, et ille conceptus alius erit quidditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status.

(margin: ...ere nos ...ceptum ...ddita-...ivum Deo.)

## COMMENTARIUS.

(margin: ...11. ...s potest ...nosci ...sub ...ceptu ...oprio ...uiddita-...ivo.)

(a) *Respondeo aliter ad primam quæstionem*. Hîc Doctor intendit probare, quod via naturali potest haberi aliquis conceptus, in quo per se et quidditative concipiatur Deus. Hæc conclusio potest habere triplicem sensum. Primus est, quod Deus potest naturaliter cognosci sub conceptu proprio et quidditativo, et hic sensus non est verus apud Doctorem, ut infra patebit, et supra patet *quæst. infra, et penult. Prolog.* et prolixius *in quæst.* 14. *Quodl.*

Secundus sensus est,quod potest concipi Deus sub aliquo conceptu quidditativo puta cognoscendo Deum, quod est ens quidditative, et hic sensus potest distingui; vel quod cognoscatur conceptus entis de ipso Deo, affirmando conceptum entis de Deo in se, ita quod via naturali cognoscens hanc propositionem : *Deus est ens quidditative*, distincte cognoscat terminos; vel cum dico : *Deus est ens quidditative*, via naturali tantum cognoscatur confuse, quod est aliquid quod nominamus *Deum*, quod est ens quidditative. Hic secundus sensus est verus, sed primus est manifeste falsus, quia via naturali non possumus distincte cognoscere hanc propositionem : *Deus est ens quidditative*, nisi distincte cognoscamus terminos, modo Deus in se non potest distincte cognosci.

Tertius sensus est, quod via naturali potest cognosci Deus sub aliquo conceptu quidditativo, non tantum sic in communi, sed etiam in individuo vago, ut puta concludendo via naturali, quod est aliquod perfectissimum ens quidditative, et hic sensus est verus, et cognitio talis entis isto modo et modo præcedenti, præsupponitur cognitioni attributorum de ipso. Non enim possum cognoscere bonum inesse alicui, nisi aliqualiter præcognoscam ipsum in suo *esse* quidditativo et essentiali, nec possum cognoscere albedinem in *esse* substantiæ, nisi præcognoscam substantiam, saltem confuse in *esse* quidditativo, ut puta, quod est aliquod ens quidditative per se existens, cui attribuo albedinem, et sic debet hîc intelligi Doctor.

## SCHOLIUM.

Dicit secundo contra Henricum, Deum concipi, non tantum conceptu analogo ipsi et creaturis, sed utrisque univoco, quod præmittendo, univoci definitionem probat tripliciter. Primo, potest quis esse certus de aliquo quod sit ens, dubitans an sit Deus vel creatura. Secundo, non possumus habere pro nunc conceptum, nisi causatum a specie intelligibili et phantasmate eorum, quæ naturaliter nos movent, sed ista tantum faciunt conceptum propriorum suorum objectorum et eorum, quæ virtualiter vel essentialiter continentur in his; ergo quidquid concipimus sic, in eis continetur univoce, quia analoga sunt ab eis disparata, eisque (si sunt increata) priora; ergo per attributionem ad ea non cognoscuntur, quia cognoscibilia per attri-

butionem sunt imperfectiora iis ex quorum cognitione noscuntur. Tertio, si non esset conceptus univocus Deo et creatis, non magis concluderetur Deum esse sapientem ex sapientia, quam concipimus in creatis quam esse lapidem.

Secundo (a) non asserendo, quia non consonat opinioni communi, potest dici quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturæ concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturæ.

Dari conceptum univocum Deo et creatis.

Et ne fiat (b) contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio Syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia æquivocationis, concludantur inter se unum.

6. Vide hoc originaliter in Algazele in Metaph. sua.

Et univocationem (c) sic intellectam probo tripliciter. Primo sic, omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed subjectum includit prædicatum, et intellectus viatoris potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de aliquo est alius a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus. Probatio majoris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; igitur vel alius, quod est propositum; vel nullus, et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Probo minorem : Quilibet Philosophus fuit certus illud, quod posuit esse primum principium esse ens, puta unus de igne, alius de aqua, certus erat quod erat ens, non autem fuit certus, quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum. Non enim erat certus quod erat ens primum, quia tunc fuisset certus de falso, et falsum non est scibile, nec quod erat ens non primum, quia tunc non posuisset oppositum.

Confirmatur (d) etiam ratio, nam aliquis videns Philosophos discordare, potest esse certus de quocumque eorum, quod quilibet posuit primum principium esse ens, et tamen propter contrarietatem opinionum eorum potuit simul dubitare, utrum sit hoc ens vel illud, et tali dubitanti si fieret demonstratio concludens vel destruens aliquem conceptum inferiorem, puta quod ignis non erat ens primum, sed aliquod ens posterius primo ente, non destrueretur ille conceptus primus sibi certus, quem habuit de ente, sed salvaretur in illo conceptu particulari probato de igne, et per hoc probatur illa propositio sumpta in ultima consequentia rationis, quæ fuit quod ille conceptus certus, quia est ex se neuter dubiorum, in utroque illorum salvatur.

Quod si non cures de auctoritate 7.
ista accepta ex diversitate opinionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo propinquos, qui propter propinquitatem analogiæ videntur esse unus conceptus.

Contra hoc videtur esse, quia ex

ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univocam. Si enim dicis, hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur et dicetur quod sunt duo, sed videntur unus propter magnam similitudinem.

Additio. *Præterea, illi duo conceptus sunt simpliciter simplices; igitur non intelligibiles nisi distincte et totaliter; igitur si nunc non videntur duo, nec post.*

*Item, aut concipiuntur ut omnino disparati, et tunc mirum quomodo videntur unus, aut ut comparati secundum analogiam vel similitudinem, vel dissimilitudinem, et tunc aliqualiter simul, vel prius concipiuntur ut distincti; igitur non videntur unus.*

*Item, ponendo illos duos conceptus, ponuntur duo objecta formalia cognita, quomodo duo objecta formalia cognita, et ut non distincta?*

*Primo, si intellectus intelligeret singularia sub propriis rationibus, quamvis conceptus duorum ejusdem speciei essent simillimi, non dubium quin multo similiores quam isti duo in proposito, quia isti duo differunt specie, adhuc intellectus bene distingueret inter tales conceptus singularium. Hæc etiam responsio improbatur distinct. 8. quæst. 3. et alia responsio, quæ negat majorem.*

8. Secundo principaliter (e) arguo sic: nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter, nisi ab his quæ sunt naturaliter motiva intellectus nostri, sed illa sunt (f) phantasma vel objectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex fit modo naturaliter in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus (g), qui non esset univocus alicui objecto relucenti in phantasmate, sed omnino alius et prior, ad quem iste haberet analogiam, non posset fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis, ut probabo; ergo talis conceptus alius analogus, qui ponitur naturaliter in intellectu viatoris nunquam erit, et ita non poterit naturaliter haberi aliquis conceptus de Deo, quod est falsum. Probatio assumpti, objectum quodcumque, sive relucens in phantasmate, sive in specie intelligibili cum intellectu agente vel possibili cooperante, secundum ultimum suæ virtutis facit in intellectu, sicut effectum sibi adæquatum, conceptum suum proprium, et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo; sed ille alius conceptus qui ponitur analogus, non est essentialiter vel virtualiter inclusus in isto, nec est iste; ergo ille non fiet ab aliquo tale movente.

Ponitur a Mauritio ut additio. Qualiter objectum relucet in phantasmate vel specie intelligibili. Scot. infr. q. 6. et 7.

Additio. *Vel formetur sic ratio, objectum quodcumque sive relucens in phantasmate, sive in specie intelligibili cum intellectu agente, vel possibili cooperante secundum ultimum virtutis suæ, facit sicut effectum sibi adæquatum suum conceptum proprium et quidditativum; ille enim est proles adæquata sibi in esse cognoscibili, sicut proles similis in natura esset sibi adæquata in esse naturali; igitur in cujuscumque alterius cognitionem potest, illa est imperfectior scientia, et per consequens non per se attribuitur ad illam.*

9. (h) Et confirmatur ratio, quia præter conceptum suum proprium adæquatum et inclusum in ipso,

altero prædictorum duorum modorum, nihil potest cognosci ex isto objecto nisi per discursum, sed discursus præsupponit cognitionem istius simplicis ad quod discurritur.

De hoc Scotus 2. dist. 5. q. 10.

Formetur ergo breviter ratio sic, videlicet nullum objectum facit conceptum simplicem et proprium sui in aliquo intellectu, et conceptum simplicem et proprium alterius objecti, nisi contineat illud aliud objectum essentialiter vel virtualiter; objectum autem creatum non continet increatum essentialiter vel virtualiter, ergo, etc. Secunda pars minoris, scilicet quod objectum creatum non contineat virtualiter increatum, et hoc sub ea ratione sub qua sibi attribuitur, ut posterius essentialiter attribuitur priori essentialiter, probatur, quia est contra rationem posterioris essentialiter, includere virtualiter suum prius, et etiam patet quod non continet essentialiter increatum, secundum aliquid omnino sibi proprium et non commune; ergo non facit conceptum simplicem et proprium enti increato.

Additio.

*Tertio arguo sic, conceptus proprius alicujus subjecti, est sufficiens ratio cognoscendi de illo subjecto omnia conceptibilia, quæ sibi necessario insunt; nullum autem conceptum habemus de Deo, per quem sufficienter possimus cognoscere omnia conceptibilia, quæ sibi necessario insunt; patet de Trinitate et aliis creditis necessariis; igitur, etc. Major probatur, quia immediatam quamlibet cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus; igitur patet major de omni illo conceptibili, quod immediate inest conceptui subjecti, quod si insit mediate fiet idem argumentum de medio comparato ad idem subjectum, et ubicumque stabitur, habetur propositum de immediatis, et ultra per illas scientur mediate.*

*Quarto potest sic argui, aut aliqua perfectio simpliciter habet rationem communem Deo et creaturæ, et habetur propositum; aut non, sed tantum propriam creaturæ, et tunc ratio ejus non convenit formaliter Deo, quod est inconveniens; aut habet rationem omnino propriam Deo, et tunc sequitur quod nihil attribuendum est Deo, quia est perfectio simpliciter. Nam hoc nihil aliud est dicere, nisi quod quia ratio ejus ut convenit Deo, dicit perfectionem simpliciter, ideo ipsum ponitur in Deo, et ita peribit doctrina Anselmi Monolog. 15. ubi vult quod prætermissis relationibus, in omnibus aliis, quidquid melius est simpliciter ipsum, quam non ipsum attribuendum est Deo, sicut quodcumque non tale est amovendum ab ipso. Primo ergo, secundum ipsum, aliquid cognoscitur esse tale, et secundo attribuitur Deo; ergo non est tale præcise, ut est in Deo.*

*Hoc etiam confirmatur, quia tunc illa perfectio simpliciter non esset in creatura. Consequentia patet, quia nullius talis perfectionis, etc. conceptus aliquis convenit creaturæ, nisi conceptus analogicus ex hypothesi; talis secundum se, quia analogicus, est imperfectus, et in nullo est ratio ejus melior non ipso, quia alias secundum illam rationem analogicam poneretur in Deo.*

10. Quomodo Metaphysicus inquirit de Deo?

(i) Tertio sic : omnis inquisitio Metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando formalem rationem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem forma-

lem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiæ vel intellectus vel voluntatis; consideratur enim primo in se et secundum se, et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam, nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones, quæ concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiæ et voluntatis, attribuuntur ista Deo perfectissime; ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis.

Quod si dicas, non, sed alia est formalis ratio eorum quæ conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconveniens, scilicet quod ex nulla ratione propria eorum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo, quia omnino alia et alia ratio est istorum et illorum, imo non magis concluderetur, quod Deus est sapiens formaliter ex ratione sapientiæ quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis. Potest enim conceptus aliquis alius a conceptu lapidis creati formari, ad quem conceptum lapidis, ut est idea in Deo, habet lapis iste attributionem, et ita formaliter dicetur: *Deus est lapis*, secundum istum conceptum analogicum, sicut sapiens, secundum illum conceptum analogicum. Qualis autem sit univocatio entis, et ad quanta, et ad quæ, dicetur magis inferius in quæstione de primo objecto intellectus.

De univocatione entis infra q. 3.

*Arguitur etiam quarto ad hoc sic: perfectior creatura potest movere ad perfectiorem conceptum de Deo, igitur cum aliqua visio Dei, puta infima, non tantum differat ab aliqua intellectione abstractiva data ipsius, quantum suprema creatura distat ab infima, videtur sequi quod si infima potest movere ad aliquam abstractivam quod suprema, vel alia citra eam, poterit movere ad intuitivam, quod est impossibile.* 11.

Additio. Sunt alii media ad hoc d. 8. q. 3.

*Quod si dicas tot gradus esse in intellectione abstractiva de Deo, quot sunt species creaturæ, licet extremæ intellectiones non tantum distent quantum extremæ species, quod bene est possibile, quia quilibet gradus in intellectionibus minus distat a proximo, quam species creata movens ad istum, distet a specie movente ad alium.*

*Contra, differentia intellectionum abstractivarum non est tantum numeralis, quia illæ causantur a causis alterius speciei, et per proprias rationes earum, non inquantum includunt aliquid commune, sicut dicit via de univocatione; ergo sequitur quod inter infimam intellectionem abstractivam et infimam intuitivam sint plures species mediæ, quam inter infimam speciem entium et supremam, vel tot. Quod si est inconveniens, et per consequens, antecedens, ergo pauciores sunt species intellectionis abstractivæ, quam entium; ergo incipiendo ab infima hinc inde, restat entitas superior illa quæ causat supremam abstractivam, igitur ista superior causabit intuitivam de Deo.*

*Item, quare ponerentur tot species intellectionum de eodem objecto, si nulla movet ad proprium.*

*Item, ad conclusionem principalem videtur esse, quod omnis multitudo reducitur ad unum; ergo ita in conceptibus.*

*Contra istas rationes objicitur, contra* 12.

*primam instatur de toto disjuncto, cujus responsio ponitur dist. 8. et debilius improbatur quam aliæ.*

*Ad secundam ut formatur breviter, negatur major, quia propter connexionem, effectus potest aliquem conceptum facere de causa, licet non ita perfectum sicut causa de se. Conceditur enim quod conclusio facit notitiam de principio, demonstratione* quia, *sed illa non est perfectissima notitia principii, sed illa, qua cognoscitur ex terminis perfecte cognitis. Quare enim non similiter in conceptibus simplicibus, effectus simpliciter apprehensus causabit aliquam notitiam habitualem simplicem de causa.*

*Ad probationem majoris dico, quod licet non possit effectus in causam æquivocam existentem, sicut in aliquid ejusdem rationis cum causa, potest tamen in notitiam aliquam ejus quæ est imperfectior, non solum ipsa in se causa, sed etiam effectu æquivoco causæ, sicut perfecto conceptu ejus.*

*Sed accipiatur, major sic : nullum objectum potest in conceptum perfectum alicujus, nisi contineat illud objectum virtualiter et essentialiter, hæc videtur manifesta per rationem causæ et effectus æquivoci, et licet attribuatur, secundum aliquos, actio intellectui, non tota, quomodocumque objectum requiritur, sic non potest in conceptum perfectiorem conceptu sibi adæquato, talis est proprius quidditativus ; ergo, etc. Probatur minor, quia effectuum æquivocorum ejusdem causæ, ille est perfectior, qui est simillimus causæ; talis est proles intellectualis, sive verbum perfectum hujus objecti. Major probatur, quia tunc perfectio intelligentiæ excederet totam virtutem memoriæ.*

*Ut dictum est, absolute videtur concedendum, quod nullus de Deo potest fieri in nobis conceptus per actum objecti creati, qui sit perfectior conceptu perfecto proprio illius objecti, nec per consequens ad quem attribuatur iste proprius illius objecti moventis; imo ille conceptus de Deo est imperfectior verbo hujus, quia effectus æquivocus dissimilior causæ, oportet ergo ab opinione hac recedere.*

*Si ponatur conceptum lapidis attribui ad conceptum, quem causat de Deo lapis, præcise salvari potest quod objectum conceptum attribuitur ad objectum, non conceptus ad conceptum, et hoc est bene possibile, quia de objecto perfectiore habetur conceptus imperfectior quam de objecto imperfectiore, et quomodo est rationabile in eodem intellectu conceptum proprium de Deo esse simpliciter imperfectiorem conceptu lapidis vel albi, quod necessario sequitur ad hanc opinionem, et quomodo erit beatitudo nostra naturalis in cognitione Dei? ex* 10. *Ethic.* 13 Conceptus albi perfectior conceptu entis infinit., quo modo? Cap. 10.

*Sed videtur contra univocationem esse difficultas, quia omnis conceptus de Deo erit minus perfectus conceptu proprio perfecto albi, quia omnis talis continetur in albedine, ut conceptus communis in speciali, et communis est simpliciter minus perfectus quam specialis, quia potentialis et pars respectu conceptus specialis, quomodo ergo secundum istam responsionem erit beatitudo in cognitione naturali Dei?*

*Respondeo, quilibet conceptus simpliciter simplex, secundum viam univocationis, est imperfectior positive quam verbum albi, hoc est, non tantam perfectionem ponit ; tamen est perfectior permissive, quia abstrahit a limitatione, et ita est conceptibilis sub infinitate, et tunc ille conceptus simplex quidem, non tamen simpliciter simplex, scilicet ens infinitum, erit perfectior* Quis conceptus proprius Deo, pro nunc.

verbo albi, et ille est proprius Deo, non autem ille prior communis abstractus ab albedine. Unde via univocationis tenet, quod omnis conceptus proprius Deo est perfectior verbo cujuscumque creati, sed alia non sic.

14. Sed instatur contra hanc responsionem dupliciter. Primo arguo, quod difficultas remanet contra viam univocationis, quia ex duobus conceptibus, quorum uterque est imperfectior verbo albi, non videtur fieri conceptus perfectior illo verbo, sed conceptus entis, ut conceditur, est imperfectior, quam albi vel lapidis, et conceptus infiniti similiter. Probatio, quia infinitum concipitur a nobis per infinitum, ut per lineam vel aliquod tale objectum movens ad conceptum passionis suæ; igitur conceptus infiniti est imperfectior conceptu lineæ.

Confirmatur ratio, quia conceptus includens affirmationem et negationem, non est perfectior propter negationem, aut saltem non est perfectior quam concipiendo affirmationem illius negationis, hoc, ens infinitum, non est aliquis conceptus alicujus positivi nisi entis; ergo infinitas non facit conceptum perfectum, aut saltem non erit perfectior conceptus entis infiniti quam finiti.

Secundo instatur respondendo similiter pro Henrico, quia licet conceptus simpliciter simplex sit imperfectior verbo creaturæ, ut arguitur, tamen multi tales possunt conjungi, et unus determinabit alium, et ille conceptus totus erit perfectior, nec est hîc major difficultas quam ibi, nisi in duobus.

Primo, quia hîc quilibet conceptus, sive determinans sive determinabilis, ponitur proprius Deo, ibi unus communis et alius proprius.

Secundo quod hîc, aliquis proprius Deo conceditur imperfectior verbo creaturæ, ibi nullus.

Istorum autem primum non est inconveniens, quia passio bene determinat subjectum, ut homo risibilis, et tamen utrumque est æque commune.

Secundum oportet omnino concedere propter istam secundam rationem loquendo de conceptu, id est, de actu concipiendi, non autem de objecto concepto.

Quoad istas instantias videtur satis congrue responderi, quia utraque opinio, conceptum non simpliciter simplicem ponit perfectiorem verbo illius, quod movet ad perfectum.

Sed instantiæ arguendo factæ videntur contra utramque opinionem, quia quandocumque conjunguntur, quilibet istorum conceptuum imprimitur a creatura movente; igitur est imperfectior verbo illius creaturæ. Aggregatio imperfectorum quomodo faceret conceptum perfectiorem intensive?

Confirmatio etiam bene instat contra illud de infinito, non ergo propter illam rationem dimittatur opinio, quia est communis difficultas utrique et æque, si analogia conceptuum exponitur de conceptis; forte enim instantiæ bene probant, quod actus circa Deum non est perfectissimus intensive, nec hoc requiritur ut sit ibi beatitudo naturalis, sed quod conjungat objecto perfectissimo, quantumcumque sit perfectus sive imperfectus, 2. de Animalibus, parum nosse de immaterialibus excedit notitiam aliorum. 5. 1. de partibus animalium

Forte enim intensius amari potest creatum aliquod quam Deus, nec tamen illud amatum nunc beatificat sicut Deus. De hoc 4. lib. dist. 49. quomodo beatificamur in objecto. Illud de infinito verum esset, si infinitum esset præcise modus sub quo objectum conciperetur, et

*non pars conceptus vel modus, sic quod conceptus in se, sicut distinguitur in quæstione de unitate Dei de singularitate ut concipitur, et ut modus præcise sub quo concipi potest, quemadmodum etiam certus gradus intensionis est præcise modus sub quo videtur hæc albedo, sic autem non intelligimus ens infinitum, sed ut includens duos conceptus, licet alter determinet alterum. Et forte ille privativus finiti, nihil ponit, quamvis det intelligere positivum, ita quod si habemus conceptum positivum de necessario, magis perfecte positive intelligitur Deus hîc, ens simpliciter necessarium, sed nec forte necessarium, nec æternum concipimus nisi negationem imperfectionis, puta potentiæ aliter se habendi vel fluibilis, seu principii, seu finis; æternum dicit quoddam infinitum, quia in duratione minime perfectior est finitas, quam in quantitate perfectionis, sicut infinita magnitudo, si esset perfectior esset infinito tempore.*

COMMENTARIUS.

12. (a) *Secundo.* Hîc Doctor intendit probare, quod ipse Deus possit naturaliter intelligi in aliquo conceptu quidditativo vere univoco sibi et creaturæ, et non tantum analogico, accipiendo *analogicum* ut supra exposui secundum intentionem Henrici. Non enim Doctor negat quin cum univocatione stet analogia, accipiendo *analogum* prout dicit conceptum communem, qui per prius convenit uni, et per posterius alteri, sicut etiam conceptus entis est conceptus univocus et analogus, communis Deo et creaturæ, licet per prius, id est, perfectius conveniat Deo, et per posterius creaturæ. Et quod hoc intendat Doctor, patebit infra *distinctione* 8. *quæstione* 2. Sed conceptus analogicus secundum Henricum (ut supra dixi) non est unus conceptus communis Deo et creaturæ, sed sunt duo conceptus, qui tamen videntur unus propter approximationem.

Analogum stat cum univoco.

(b) *Et ne fiat contentio*, etc. Hoc dicit propter æquivocum, quod æque primo importat plura significata, et tantum nomen est commune illis, ideo de eodem nomine verificantur ista : *Canis currit*, et *canis non currit*, et talis affirmatio et negatio non sufficit ad contradictionem, quia æque primo affirmatio verificatur de cane latrabili, et æque primo negatio verificatur de sidere cœlesti vel de pisce marino. Sed quando ultra nomen est conceptus communis, alius a conceptibus inferiorum, *esse* et *non esse* respectu illius conceptus æque primo importati sive significati contradicunt, et sic intenditur probare de conceptu entis, quod non tantum nomen sit commune Deo et creaturæ, sed etiam conceptus significatus. Cum ergo ens dicat unum conceptum in se, potest esse medium demonstrativum in syllogismo sine fallacia æquivocationis, quæ fit quando medium in una præmissa accipitur pro uno significato, et in alia pro alio, sicut hîc : *Omne ens est bonum, animal est ens; ergo animal est bonum*, id est, in utraque præmissa accipitur idem significatum entis.

Fallacia æquivocationis committitur quando.

(c) *Et univocationem sic intellectam probo tripliciter*, etc. In ista ratione tam singulari Doctor supponit unum, videlicet quod ens dicatur in *quid* de Deo et decem Prædicamentis, ut communiter omnes concedunt, quia si quæratur quid est substantia ? recte respondetur, quod est ens; et si quæratur, quid est Deus, recte respondetur, quod est ens. Sed tenentes contrariam opinionem de univocatione entis, dicerent quod substantia non est ens quidditative, ut ly *ens* dicit 13.

An ens dicatur univoce de Deo, est de decem prædicamentis.

conceptum alium a conceptu substantiæ et a conceptu Dei ; sed quod substantia est ens quidditative, quod est substantia, ita quod quando quæritur quid est substantia ? et respondetur quod est ens, ly *ens* non dicit alium conceptum a conceptu substantiæ, sed penitus eumdem; et sensus est, substantia est ens, et cum quæritur quod ens ? dicerent quod est ens, quod est substantia, et sic de omnibus aliis. Hoc supposito, quod ens dicatur in *quid* modo præexposito, nunc probat Doctor quod ens dictum in *quid* vere dicat conceptum alium a conceptu substantiæ et a conceptu Dei, et ex hoc solvuntur multæ instantiæ factæ contra hanc rationem, quæ diffusius patebunt infra *distinct.* 8.

14. ...nio veterum ...loso-phorum ... primo ...ncipio.

Secundo nota, propter rationem Doctoris, quod quando antiqui disputabant de primo principio, aliqui dicebant quod ignis est primum principium, alii vero dicebant quod aqua, qui dicebant quod primum principium erat ignis, dubitando an illud principium esset creatum vel increatum ; certi erant quod creatum erat ens quidditative, et similiter increatum, et sic intellectus eorum erat certus de conceptu entis, et dubius de duobus, puta an illud principium esset creatum vel increatum. Ista certitudo non erat penes nomen tantum, sed penes conceptum, sicut et dubietas non erat penes nomina, sed penes conceptus; non enim disputabant de nominibus tantum, sed de conceptibus, quia non est verisimile, quod tantum nominibus disputassent. Si ergo intellectus eorum fuit certus de conceptu entis, videlicet quod primum principium erat ens, et dubius de duobus conceptibus, scilicet an esset ens creatum vel increatum, sequitur quod ens commune creato et increato vere dicat alium conceptum a conceptu creato et increato. Probo, quia si creatum non dicat alium conceptum a conceptu entis ; ergo idem intellectus de eodem conceptu erit dubius et certus, quod est impossibile ; patet, quia certus est quod primum principium est ens, et dubius est an sit ens creatum, et per consequens si ens creatum dicat eumdem conceptum, intellectus erit dubius et certus de conceptu.

Hoc ...etur 1. Phys. text. 41.

...teres ...osophi non ...um de ...mine ...entis ...entiam de ...ceptu ...ntis puta-...bant.

Si dicatur quod (quando dicitur quod est certus, quod primum principium est ens, et quod est dubius an sit ens creatum) est certus de conceptu entis non alio a conceptu primi principii, sed certus quod primum principium est ens quod est primum principium, et est dubius an sit ens creatum vel increatum, sic quod non est dubius de eodem conceptu, sed de alio, et sic erit certus de uno et dubius de alio, et ille certus non erit communis. Sed certe hoc nihil est, quia si intellectus est certus quod primum principium est ens, et similiter est certus quod creatum est ens, et increatum est ens, quæro modo a te, an conceptus primi principii sit idem conceptus simpliciter, quod conceptus entis creati vel increati? Si sic, ergo certus et dubius de eodem conceptu. Si non, hoc non videtur, quia primum principium, aut est ens creatum aut increatum ; ergo oportet dicere quod si intellectus est certus quod primum principium, est ens, et creatum est ens, et similiter increatum; et dubius an primum principium sit creatum vel increatum, talis intellectus habebit conceptum entis simpliciter alium a conceptibus entis creati et increati, et sic patet ratio Doctoris, contra quam nulla valet instantia. 15.

(d) *Confirmatur etiam ratio.* Ista confirmatio multum valet pro univocatione entis, quæ duo supponit. Primo, quod 16. Confirmatio pro univocatione

entis. quando aliquis videt disputare duos Philosophos, puta *A* et *B*, an ignis sit substantia vel accidens, certus est quod substantia sit ens, et similiter accidens, et quod sint ens quidditative. Secundo, quod quando habet certitudinem quod substantia sit ens, et similiter accidens non habeat tantum certitudinem de nomine entis, sed habeat certitudinem de conceptu entis, ita quando est certus quod substantia est ens, sit certus de aliquo conceptu et non de nomine tantum, et similiter quando est certus quod accidens est ens.

Istis præsuppositis patet confirmatio, quod si *C* videat disputare *A* et *B*, an ignis sit substantia vel accidens, habet conceptum certum quod substantia et accidens sunt ens quidditative, et similiter certus est quod ignis est ens quidditative, sed dubitat an ipse ignis sit substantia vel accidens; sequitur ergo quod *C* habebit conceptum certum alium a conceptibus dubiis, ut patet.

17. Objectio. Si dicatur quod est certus, quod substantia est ens quod est substantia, et quod similiter est certus quod accidens est ens, quod est accidens, et sic habet duos conceptus certos; unum de ente quod est substantia, et aliud de ente quod est accidens, et tamen dubitat an ignis sit ens quod est substantia, vel ens quod est accidens, et sic non sequitur, quod habeat conceptum entis communem substantiæ et accidenti alium a conceptu substantiæ et accidentis.

Solutio. Dico, quod solutio hujus instantiæ patet supra, et dico breviter quod instantia nulla est, quia cum sim certus quod ignis sit ens quidditative, et dubius an sit ens quod est substantia, vel ens quod est accidens; et certus sum quod substantia est ens, et quod accidens est ens, sequitur quod si conceptus de quo sum certus, non sit aliud a conceptu substantiæ vel a conceptu accidentis, tunc idem intellectus simul erit certus et dubius de eodem conceptu, patet, quia certus sum quod substantia est ens, et quod tantum est ens quod est substantia. Et similiter dico de accidente, et certus sum quod ignis est ens, et dubius sum an sit ens quod est substantia, vel ens quod est accidens, et sic applica, ut prius. Et addit Doctor ad ostendendum, quod conceptus entis de quo est certus, sit alius a conceptu substantiæ et accidentis, quia si in intellectu *C* destrueretur conceptus accidentis, ut puta, conclusum esset per syllogismum demonstrativum, quod ignis esset substantia et non accidens, adhuc conceptus entis de accidente remaneret in eodem intellectu; ergo sequitur quod conceptus entis de quo est certus, sit alius a conceptu accidentis, de quo erat dubius, ibi : *Quia si non cures.* Ista littera clara est, et magis patebit infra *dist.* 8.

(e) *Secundo principaliter arguo sic.* Hic Doctor probat quod ens dicat conceptum univocum Deo et creaturæ alium a conceptu Dei et creaturæ; et hoc probat per argumentum deducens ad impossibile, quia si ens non diceretur de Deo et creatura quidditative et univoce, via naturali nullus conceptus realis posset haberi de Deo, et sic Deus naturaliter non posset a nobis cognosci, saltem quantum ad aliquem conceptum realem dictum de Deo, quod est inconveniens et impossibile. 18. Quomodo ens dicat conceptum univocum Deo et creaturæ.

Ut clarius intelligatur ista ratio, suppono aliqua. Primo quod causans cognitionem alicujus in ratione objecti intelligibilis, continet vel essentialiter vel virtualiter entitatem illius, cujus cognitionem causat; dicimus enim quod homo causat notitiam animalis in me, quia continet ipsum animal essentialiter et quidditative, et causat cognitionem risibilitatis in

me, quia continet ipsam virtualiter; non potest autem causare cognitionem, puta asini, quia asinus secundum suam entitatem nec essentialiter, nec virtualiter continetur in homine, ut patet.

s non de ...atia ...turæ.

Secundo suppono, quod nulla creatura nec virtualiter, nec essentialiter continet entitatem Deitatis, ut patet. Deitas enim non est de essentia creaturæ nec virtualiter, vel eminenter continetur in ea, quia hoc esset imperfectionis, et sic sequitur, quod nulla creatura nec partialiter, nec totaliter potest causare cognitionem Dei in se, et hoc in ratione objecti intelligibilis; quod dico propter intellectum, quia etsi intellectus possit partialiter concurrere ad cognitionem cujuscumque objecti in ratione potentiæ intellectivæ, nullum tamen objectum in ratione objecti potest causare nec partialiter, nec totaliter cognitionem alterius objecti, nisi tale objectum virtualiter vel essentialiter, vel eminenter contineatur in illo; et de hoc vide singularem glossam, quam feci supra *quæst.* 10. *dist.* 3. *secundi Doctoris.*

...9. ...num ...ctum ...vum ...ectus.

Tertio præsuppono, quod pro statu isto nihil potest movere intellectum nostrum, causando in illo aliquam cognitionem, nisi tantum quidditas rei sensibilis ut infra patebit, ita quod nulla substantia potest immediate causare in intellectu nostro speciem intelligibilem sui vel actum intelligendi, ut infra patebit *præsenti dist.* Solum ergo objectum sensibile (et loquor de sensibili per se, non de sensibili per accidens, cujusmodi est substantia) pro statu isto potest movere intellectum nostrum ad sui cognitionem, et contentorum in eo virtualiter vel essentialiter, et sic sensibilia in ratione objecti possunt in intellectu nostro causare cognitionem superiorum. Exemplum : Visa albedine a potentia visiva exteriori, causatur phantasma albedinis in virtute phantastica, quod phantasma est quædam similitudo repræsentans albedinem cum conditionibus materialibus ut materialibus, ut hanc albedinem, ut hîc et nunc, et ut in tali vel tali subjecto, et ut hujusmodi. Phantasma vero albedinis relucens in phantasia, est causa partialis causandi speciem intelligibilem albedinis in intellectu possibili, et alia causa partialis et principalis est intellectus agens, et hoc patebit infra *præsenti distinct. quæst. penult.* quæ species intelligibilis, primo repræsentat individuum vagum albedinis; secundo ipsam naturam albedinis in se, et tertio hanc albedinem signatam, ut patet a Doctore. Illa ergo species intelligibilis albedinis est causa partialis cognitionis albedinis, ut expresse patet a Doctore *in quodlib.* et alia causa est intellectus, non distinguendo modo de intellectu agente et possibili, de quo patebit *quæst.* 15. *quodlib.* et sic illa species intelligibilis ut partialis causa, potest causare cognitionem omnium superiorum, puta coloris, qualitatis et entis, quæ essentialiter continentur in albedine; potest etiam causare cognitionem omnium passionum virtualiter contentarum in albedine, puta disgregationis et omnium passionum entis, etc. Et hoc dico, sustinendo quod superiora non habeant proprias species intelligibiles, quia tunc species intelligibilis qualitatis esset partialis causa cognitionis illius, utraque tamen via est sustentabilis, ut patebit infra. Et si ponantur singulæ species intelligibiles superiorum, tunc dico quod phantasma relucens in phantasia partialiter, primo causat speciem intelligibilem albedinis, et deinde speciem intelligibilem coloris, et sic ascendendo.

Nota.

Utraque via est sustentabilis.

20· Dico ergo, quod naturaliter solum illa intelliguntur ab intellectu nostro pro statu isto, vel quæ sunt in se sensibilia, vel

...il phanta-...ia.

quæ virtualiter vel essentialiter continentur in illis, et sic per albedinem possum cognoscere ens in communi, et cognito ente in communi, possum illud applicare alteri, ut puta substantiæ, intelligendo quod aliqua substantia sit ens quidditative, licet illam non cognoscam in se, ut clarius patebit infra. Si ergo ens non prædiceretur univoce de ipso Deo et creatura, non posset haberi naturaliter aliquis conceptus realis de Deo, patet, nam albedo potest immediate causare cognitionem Dei in se, quia Deitas nec virtualiter, nec essentialiter continetur in albedine. Si ergo virtute albedinis possum cognoscere aliquid de Deo quidditative, illud tale virtualiter vel essentialiter continetur in albedine. Pono modo, quod cognoscam pro statu isto, quod Deus est ens, certum est quod cognitio entis dicti de Deo est causata ab aliquo sensibili, puta ab albedine, quæro tunc cum cognosco ens dici quidditative de Deo; aut conceptus entis, quod est albedo, dicitur de Deo? et sic albedo prædicaretur formaliter de Deo, quod est impossibile; aut conceptus entis, qui est alius simpliciter ab albedine, dicitur quidditative de Deo, et tunc habetur intentum, quod ens prædicatur univoce de Deo et creatura.

21. Si dicatur, quod conceptus entis qui dicitur de Deo, non est alius a conceptu Dei, licet sit alius a conceptu albedinis, hoc nihil est, quia quæro a quo causatur cognitio illius conceptus? Certum est quod non potest causari ab aliquo sensibili, quia conceptus entis qui est Deus, nec virtualiter nec essentialiter continetur in aliquo sensibili, ut supra dixi, et tamen intellectus noster pro statu isto tantum natus est moveri a sensibilibus, id est, quod tantum recipit cognitionem causatam a sensibilibus, loquendo semper via naturali, quia supernaturaliter posset immediate recipere cognitionem insensibilis a Deo, et sic patet ratio Doctoris. Sed quia in illa ratione sunt aliqua dicta, quæ aliqualem important difficultatem, ideo illa declaro, sequendo litteram. Cum dicit, *ergo nullus conceptus realis*, sic debet intelligi : nulla cognitio alicujus conceptus realis, etc. Sequitur :

(f) *Sed illa sunt phantasma vel objectum relucens in phantasmate.* Hoc debet sane intelligi, quia nec phantasma, nec objectum relucens in phantasmate movent immediate intellectum nostrum ad cognitionem alicujus, ut patebit infra *præsenti dist. quæst.* 7. Sed debet sic intelligi, quod phantasma vel objectum relucens in phantasmate immediate movet intellectum possibilem, causando in eo partialiter speciem intelligibilem talis objecti, ut vult expresse Doctor infra *præsenti dist. quæst. penult.* Qua specie intelligibili causata, potest postea causari cognitio objecti et contentorum in eo virtualiter vel essentialiter. Sequitur : *Ergo nullus conceptus simplex*, id est, ergo nulla cognitio, quæ terminatur ad conceptum simplicem, etc. vel nullus conceptus, id est, objectum conceptibile fit modo naturaliter in intellectu nostro, id est, præsens intellectui nostro in ratione objecti, actu intelligibilis, nisi virtute intellectus agentis et phantasmatis. Sequitur : Nota.

(g) *Sed conceptus, qui non esset univocus alicui objecto, relucenti in phantasmate*, id est, conceptus sive objectum conceptibile, qui non includeretur essentialiter in aliquo objecto relucenti in phantasmate, id est, in objecto, cujus species intelligibilis esset immediate causata in intellectu possibili virtute intellectus agentis et phantasmatis; sed ille conceptus esset omnino alius et prior, ad quem iste haberet analogiam, id est, si conceptus 22.

quem habet de Deo, non esset inclusus quidditative et univoce in conceptu, puta in albedine conceptibili virtute phantasmatis, sed esset omnino alius, et per consequens non essentialiter inclusus et prior, scilicet et natura et perfectione, ad quem conceptus albedinis tantum haberet analogiam, ita quod conceptus Dei et albedinis non convenirent in aliquo uno communi, sed præcise essent duo conceptus, quorum unus est essentialiter prior et perfectior, scilicet conceptus Dei, et alius posterior et imperfectior, scilicet conceptus objecti relucentis in phantasmate, puta conceptus albedinis, et per consequens dicitur iste habere analogiam,

modo ns citur gice.

quia cum dico *ens*, non dico conceptum communem Deo et creaturæ, sed tantum nomen est commune ; prædicatur tamen analogice, quia per prius de conceptu Dei, et per posterius de conceptu creaturæ. Modo talis conceptus Dei non posset fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis, probat hoc Doctor ibi : *Objectum quodcumque*, sive relucens in phantasmate, secundum opinionem aliquorum, ut infra patebit, *quæst.* 7. sive in specie intelligibili, et hoc secundum intentionem propriam, ut infra patet, *quæst.* 6. *et* 7. tale objectum cum intellectu agente vel possibili cooperante, secundum ultimum suæ virtutis facit in intellectu, scilicet possibili, sicut effectum sibi adæquatum conceptum proprium, id est, notitiam immediate terminatam ad ipsum, et notitiam omnium inclusorum in eo, scilicet essentialiter vel virtualiter, id est, quod objectum quodcumque, ut præsens intellectui in ratione objecti, actu intelligibilis præcise causat notitiam sui, et omnium essentialiter vel virtualiter contentorum, et est impossibile causare notitiam alicujus alterius, ideo talis notitia, scilicet objecti et inclusorum, dicitur effectus adæquatus tali objecto, ut causæ tamen partiali. Et quod dicit *virtualiter contentorum*, debet intelligi quod contineat illud, secundum totam ejus entitatem eo modo, quo exposui *in dist. tertia quæst.* 10.

Sensus tamen litteræ est cum dicit *objectum relucens in phantasmate vel specie intelligibili facit*, etc. id est, quod phantasma talis objecti causat notitiam illius et omnium contentorum, et hoc secundum opinionem Henrici, vel scilicet objectum relucens in specie, etc. id est, species intelligibilis causat (partialiter tamen) notitiam objecti proprii, cujus est immediate repræsentativa, et notitiam omnium contentorum, et hoc secundum propriam intentionem. Et nota (ut dixi supra, quod Doctor accipit *conceptum* aliquando pro objecto conceptibili, aliquando pro actu intelligendi, quo concipitur objectum, aliquando pro objecto, actu intellecto ; in proposito accipit et pro actu intelligendi, et pro objecto actu intellecto. In proposito si conceptus Dei, id est, objectum conceptibile, non ponitur univocus Deo et objecto relucenti in phantasmate vel specie intelligibili, sed tantum analogus, modo prædicto non includitur in tali objecto, nec essentialiter, quia non univocus ; nec virtualiter, quia perfectius essentialiter non potest contineri in aliquo virtualiter, secundum totam suam entitatem, et per consequens nullus conceptus, sive nihil poterit cognosci de Deo via naturali, et sic patet ratio.

23. Sensus litteræ.

Conceptus accipitur multipliciter.

(h) *Et confirmatur ratio*. Dicit Doctor quod hujusmodi objectum, puta sensibile, ultra cognitionem sui adæquatam, et ultra cognitionem inclusorum in eo essentialiter vel virtualiter ex tali objecto, nihil aliud potest cognosci, nisi per discursum. Hic respondet tacitæ objectioni, quia forte diceretur, licet enim ex objecto sensibili non possit causari cognitio 24.

Dei, quia Deus nec essentialiter nec virtualiter continetur in tali sensibili, tamen potest cognosci ex objecto sensibili per discursum. Sed hoc removet, quia discursus præsupponit cognitionem istius simplicis, ad quod discurritur, ut patet de omni discursu. Sequentia clara sunt.

(i) *Tertio sic : Omnis inquisitio Metaphysica*, etc.

Quomodo ens dicat conceptum univocum. Hæc est tertia ratio Doctoris, qua subtiliter probat, quod ens dicat conceptum univocum communem Deo et creaturæ; et ratio consistit in hoc, quia multa attribuimus Deo, et cognoscimus inesse formaliter Deo, ut puta quod est summum bonum, summum ens, et hujusmodi, quæ tamen non possent de Deo cognosci, nisi illa ut in se considerata, dicerent conceptum univocum communem Deo et creaturæ. Exemplum, dicimus enim, quod Deus est formaliter ens, et cognoscimus ens dici perfectissime de Deo. Certum est, quod intellectus noster primo movetur ab aliquo ente sensibili, et sic cognoscit aliquod ens sensibile in se, deinde abstrahendo cognoscit ens in se, ut est superius ad omne sensibile, et sic potest cognoscere ipsum ens, applicando illud Deo, quæro tunc, si cognosco conceptum entis formaliter dici de Deo; aut ille conceptus est alius a conceptu Dei et creaturæ, et habetur propositum; aut est idem quod conceptus creaturæ? et sic cognosceretur creatura dici de Deo, quod est falsum; aut ille conceptus est idem quod Deus, et tunc talis conceptus non posset cognosci ex creaturis, ut patuit supra. Dicit ergo Doctor, quod omnis inquisitio Metaphysica de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis. Si enim inquirere volo ex creaturis, an Deus sit perfectissimum ens, præsuppono quod

Conceptus entis est communis Deo, et creaturis. tam Deus quam creatura sit ens quidditative, et quod conceptus entis sit communis Deo et creaturæ, aliter nulla esset comparatio in entitate, sic dico de bonitate et sapientia, et hujusmodi.

25. (j) *Quod si dicas non, sed alia est formalis ratio eorum quæ conveniunt Deo*, id est, quod bonitas quæ formaliter prædicatur de Deo non est ejusdem rationis cum bonitate creata, nec istæ bonitates conveniunt in bonitate in communi, tanquam in conceptu alio. Contra hanc responsionem arguit Doctor, deducendo ad hoc inconveniens, quod ita posset dici Deus formaliter lapis, sicut dicitur formaliter bonus. Et pro intelligentia litteræ præmitto unum, scilicet quod Doctor supponit, quod aliqua quæ formaliter prædicantur de creatura, prædicentur etiam formaliter de Deo, sicut bonitas formaliter prædicatur de Deo et etiam de creatura. Et nisi bonitas, quæ formaliter prædicatur de Deo, esset ejusdem rationis cum bonitate creata, id est, quod si bonitas Dei et bonitas creaturæ non convenirent in bonitate transcendenti, tanquam in conceptu univoco alio a bonitate creata et increata, nunquam per creaturam posset haberi cognitio de bonitate, conveniente Deo; patet ut supra in secunda ratione, quia si non diceret alium conceptum, sed tantum conceptum bonitatis creatæ, tunc tantum cognoscerem Deum sub ratione bonitatis creatæ, quod est falsum; si etiam tantum esset conceptus Dei, tunc cognoscendo Deum sub ratione bonitatis, cognosceretur sub ratione Deitatis, vel saltem illa bonitas increata non cognosceretur ex creaturis, cum in nulla contineatur, nec virtualiter nec essentialiter. Quomodo bonitas Dei et creaturæ conveniant.

Et quia isti dicerent forte, quod conceptus bonitatis dictus de Deo est simpliciter alius a conceptu bonitatis dictæ de creatura, et nullo modo conveniunt in

conceptu bonitatis in communi, alio ab illis; sed conceptus bonitatis creaturæ habet attributionem ad conceptum bonitatis in Deo, tanquam imperfectum ad perfectum. Doctor contra hoc arguit, quia tunc per creaturam nihil cognosceretur formaliter dictum de Deo, patet, quia cognitio bonitatis Dei non potest causari a creatura, cum non includat illam nec virtualiter nec essentialiter, ut dixi. Et sic ita cognosceretur formaliter lapis dictus de Deo, sicut bonitas et sapientia, patet, quia conceptus lapidis in se habet attributionem ad ideam lapidis in mente divina. Si ergo cognosco bonitatem dictam formaliter de Deo per bonitatem creatam, quia bonitas creata habet attributionem ad illam; ergo similiter lapis potest cognosci, ut dictus formaliter de Deo, quia habet attributionem ad seipsum, ut est idea in mente divina, et sic Deus ita formaliter diceretur lapis, sicut formaliter dicitur bonus vel sapiens. Si ergo cognosco de Deo formaliter, vel conceptum entis, vel boni, et hujusmodi, et hoc per creaturam, ille conceptus communis, quem postea attribuo Deo, continetur in creatura sensibili essentialiter, et erit alius a conceptu Dei in se et a conceptu creaturæ in se, ut supra ostendi, alioquin ex creatura nihil simpliciter cognosceretur de Deo naturaliter, quod est falsum, et sic patent istæ tres rationes multum evidentes.

SCHOLIUM.

Dicit tertio Deum in particulari, id est, ut hanc essentiam non esse pro hoc statu a nobis cognoscibilem, quod (rejecta ratione Henrici) probat. Quia essentia divina non movet naturaliter nisi suum intellectum tantum, et per viam univocationis solum potest movere nos quoad rationes generales, de quo agit Scot. quæst. 1. prolog. et quodlib. 14. late.

(a) Tertio dico, quod non cognoscitur Deus naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est, sub ratione hujus essentiæ *ut hæc*, et in se; sed ratio illic posita ad hoc in præcedenti opinione non concludit. 16. De hoc Scot. q. 1. prolog. et quodl. 14.

Cum enim arguitur, quod non cognoscitur aliquid nisi per simile, aut intelligitur de similitudine univocationis aut imitationis. Si primo modo, igitur nihil cognoscitur de Deo, quia secundum opinionem illam, in nullo habet Deus similitudinem univocationis cum creatura, per quam deberet a nobis cognosci. Si secundo modo, etiam creaturæ non tantum imitantur illam essentiam sub ratione generalis attributi, sed etiam, hanc essentiam ut est hæc essentia, sive ut nuda, et ut in se est existens; ergo secundum eum, propter talem similitudinem posset creatura esse principium cognoscendi essentiam divinam in se et in particulari.

Est igitur alia ratio hujus conclusionis, quod Deus (ut hæc essentia in se) non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum, et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione hujus essentiæ (ut hæc) naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis, ostendit sufficienter hanc essentiam *ut hæc*, nec per similitudinem univocationis, nec imitationis; univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam Scot. quodlib. 14.

deficit, quia imperfecta est, quia creaturæ imperfecte eum imitantur.

D. Thom. in 1. part. q. 12. art. 4. Utrum autem sit alia ratio hujus impossibilitatis, scilicet propter rationem primi objecti, ut alii ponunt illud esse quidditatem rei materialis. De hoc in quæstione de primo objecto intellectus.

COMMENTARIUS.

26. Deus non potest cognosci sub propria ratione. (a) *Tertio dico.* Hic Doctor dicit, quod Deus non potest in particulari, hoc est, sub ratione propria cognosci naturaliter a creatura, quia cognoscere ipsum in particulari est cognoscere Deum sub ratione Deitatis, et hæc conclusio probata est superius, *q. 1. prolog. et quæst.* 14. *quodl*. licet etiam hîc parum infra assignet unam rationem. Sed primo ostendit, quomodo ratio ab Henrico facta non concludit propositum; dicit enim Henricus quod non potest cognosci Deus in particulari per creaturam, quia quod cognoscitur in particulari, cognoscitur per similitudinem, et nulla creatura est similis Deo. Dicit Doctor hîc quod aut Henricus loquitur de similitudine univocationis, sicut dicimus quod homo et asinus sunt similes in animali, quod prædicatur univoce de illis. Si sic, sequitur quod nihil cognoscitur de Deo, quia nihil dictum de Deo habet similitudinem univocationis cum creatura, et sic bonitas non posset cognosci de Deo, puta per bonitatem creatam, cum non conveniat in aliquo communi univoco, ut patet per Henricum. Et tamen ipse Henricus vult expresse, quod per creaturam cognoscantur multa attributa de Deo, ut supra patuit. Aut loquitur de similitudine imitationis, supple, quod cognoscitur per aliquod simile per imitationem; et si sic, sequitur contra Henricum, quod Deus in particulari potest cognosci per creaturam, quia creaturæ imitantur essentiam divinam, ut hæc essentia, ut in se existens. Et certum est, quod creatura imitatur Deum, primo in ratione dependentis ad independens. Secundo in ratione finiti ad ultimum finem. Tertio in ratione causati ad primam causam. Quarto in ratione exemplati ad suum exemplar. Quinto in ratione mensurati perfectionaliter ad suam mensuram perfectionalem, et non tantum ista imitatio terminatur ad Deum in ratione attributi, sed etiam ad Deum sub ratione propria, in qua principaliter est tota perfectio independentis primi causalitatis primæ, finis ultimi, exemplaris perfectissimi et mensuræ optimæ.

(Similitudo duplex scilicet univocationis et imitationis.) (Creatura imitatur Deum quintuplici dependentia.)

27. Apparens contradictio. Si dicatur, quod Doctor sibi contradicit, quia contra Henricum dicit quod creaturæ imitantur hanc essentiam, ut hanc essentiam, sive ut nudam et in se existentem, et sic per creaturam posset cognosci essentia divina in se et in particulari, et post dicit, quod creaturæ non imitantur essentiam, nisi imperfecte. Responsio. Respondeo, quod nulla est contradictio, quia Henricus habet concedere, quod creaturæ imitentur essentiam perfecte, sive secundum conceptum Dei in se et in particulari, patet, quia non tantum imitantur Deum secundum aliquod attributum, sed etiam secundum esse Dei, quod præsupponitur omni attributo. Et quia vult, quod de Deo non possit haberi aliquis conceptus quidditativus alius a conceptu Deitatis, ideo habet concedere, quod per creaturas possit cognosci conceptus Deitatis in se, cum ipsæ creaturæ non possint imitari Deum secundum alium conceptum quidditativum inferiorem. Sed Doctor ponit Deum posse cognosci secundum alium conceptum quidditativum, puta secundum conceptum entis realis, et secundum talem conceptum ipsæ creaturæ imitantur, et sic

per illa potest naturaliter cognosci in conceptu imperfecto, quidditativo tamen.

Est igitur alia ratio hujus conclusionis, quod Deus ut hæc essentia, in se non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Sed hoc vide diffuse in *quæst.* 14. *quodlib.*

(left margin, cut off: ...us / ...c es- / ...tia / ...gno- / ...cur / ...bis.)

SCHOLIUM.

Dicit quarto, licet non possumus habere aliquem conceptum proprium de Deo in particulari, tamen possumus habere multos conceptus proprios de eo, qui non conveniunt creatis, cujusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, inter quos perfectissimus est conceptus entis infiniti. Primo, quia sicut ens continet virtualiter bonum verum, etc. ita ens infinitum, bonum infinitum, etc. Secundo, quia demonstratione *quia* ultimo demonstratur esse de ente infinito, supra d. 2. quæst. 1. ex quibus improbat Henric. dicentem, perfectissimum conceptum, quem possumus habere de Deo, esse attributorum.

(left margin, cut off: ...q. 3.)

Quarto dico (a), quod ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, cujusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter in summo, et perfectissimus conceptus (in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum) est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo; tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim simplicior quam conceptus entis boni, vel entis veri, vel aliquorum similium, quia infinitum non est quasi attributum, vel passio entis sive ejus de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis; ita quod cum dico, *ens infinitum*, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens, sicut albedo visibilis, imo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se, et ita patet simplicitas hujus conceptus, scilicet ens infinitum.

(left margin, cut off: ...uare ...initas est ...butum, ...tne ...iddita- ...te ...ei ? ...quod- ...b 5. ...le 8. ...q. 4.)

(right margin: de hoc Conceptus entis infiniti est perfectissimus quem pro nunc possumus habere de Deo.)

Perfectio autem istius conceptus (b) multipliciter probatur, tum quia iste conceptus inter omnes a nobis conceptibiles, virtualiter plura includit, sicut enim ens includit virtualiter bonum et verum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti. Tum quia *demonstratione quia* ultimo concluditur esse de ente infinito, vel esse infinitum de aliquo ente, sicut apparet ex *quæst.* 1. 2. *dist.* Illa autem sunt perfectiora, quæ ultimo cognoscuntur demonstratione *quia* ex creaturis, quia propter eorum remotionem a creaturis, difficillimum est ea creaturis cognoscere.

Si autem dicis de (c) summo bono vel de summo ente, quod illud dicit modum intrinsecum entis, et includit virtualiter alios conceptus.

(right margin: Summum et infinitum differunt.)

Respondeo, quod si *summum* intelligatur comparative, sic dicit respectum *ad extra*, sed infinitum dicit conceptum ad se; si autem intelligatur absolute *summum*, hoc est, quod ex natura rei non possit excedi, perfectio illa expressius concipitur in ratione infiniti entis;

non enim summum bonum indicat in se utrum sit finitum vel infinitum.

Ex hoc apparet improbatio illius, quod dicitur in præcedenti opinione quod perfectissimum, quod possumus cognoscere de Deo, est cognoscere attributa, reducendo illa in esse divinum, propter simplicitatem divinam. Cognitio enim esse divini, sub ratione infiniti, est perfectior cognitione ejus sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non secundum modum quo convenit Deo.

COMMENTARIUS.

28. Apparens contradictio. (a) *Quarto dico, quod ad multos conceptus*, etc. Sed hoc videtur contrarium dictis supra *in quæst.* 1. *prolog.* ubi dicit Doctor quod via naturali non possumus pervenire ad conceptus proprios ipsius Dei. Tum, quia si sic, sequeretur quod possemus naturaliter cognoscere Deum sub ratione propria, patet, quia si aliquis cognoscit *A* sic competere *B*, ita quod ipsum *A* cuicumque alteri repugnat, sequitur quod possit cognoscere ipsum *B* distincte.

Solutio. Dico, quod Doctor hic loquitur de conceptu complexo proprio, sumpto a sensibilibus, ut puta, cognoscimus quod aliquid est summum ens, et summum bonum et hujusmodi. In prologo vero loquitur de proprietatibus incomplexis, quæ non sunt communes sensibili et insensibili, et illas via naturali ignoramus. Et cum dicit, quod tunc posset cognosci Deus sub ratione propria, negatur, quia cum cognosco summum bonum de Deo, non attribuo illud Deitati in se in particulari, sed alicui enti quod nominamus *Deum;* via enim naturali cognoscimus aliquod ens esse summum bonum, summum verum et hujusmodi, ignoramus tamen naturaliter quid sit illud ens in se.

Deinde Doctor dicit, quod conceptus perfectior et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis simpliciter infiniti. Et dicit :

Primo, quod conceptus entis infiniti est simplicior conceptu entis summe veri, summe boni et hujusmodi. Et hoc probat, quia cum dico ens bonum, est magis per accidens quam ens infinitum. Nam passio sive attributum magis facit unum per accidens cum eo cujus est, quam infinitas, patet, quia ipsa simpliciter est intimior ; homo enim albus est magis unum per accidens quam homo risibilis, quia risibilitas est simpliciter intimior naturæ hominis quam albedo. Quod autem infinitas sit hujusmodi, scilicet quod sit intimior naturæ divinæ quam quodcumque aliud attributum, vel quam quæcumque alia passio, vel quasi passio, patet, quia per possibile vel impossibile, circumscripto omni attributo a Deitate, adhuc ipsa Deitas intelligitur formaliter infinita, et per consequens ipsa infinitas (cum sit gradus intrinsecus Deitatis) erit simplicior quocumque attributo, id est, quod conceptus entis infiniti erit simplicior conceptu entis Dei.

Hic tamen aliqui exponentes Doctorem volunt expresse intelligere quod infinitas sit de ratione formali Deitatis, quia intimior Deitati, quam quæcumque passio vel quasi passio, licet hoc Doctor expresse non dicat. In *Quodlibet.* tamen, *quæstione quinta*, dicit aliqua quæ videntur sonare, quod infinitas sit de ratione formali Deitatis. Dicunt enim isti, quod si non est de ratione formali ipsius, tunc propositio in qua prædicatur proprietas de definitione, sive de ratione formali subjecti de quo demonstratur proprietas, non esset per se 29. Quid dica[nt] aliqui Scotistæ [de] infinitate

nota, patet, quia talis proprietas posset demonstrari de ratione formali subjecti per gradum intrinsecum, cum ille sit intimior, et sic per infinitatem.

ositio ediata otest us modis elligi.

Diceretur ad hoc, quod propositio immediata potest dupliciter intelligi, vel immediatione causæ vel immediatione subjecti, nam ista propositio, *animal rationale est risibile*, est immediata immediatione causæ, quia rationalitas illa est præcisa et immediata causa risibilitatis. Sed ista, *homo est risibilis*, est immediata immediatione subjecti, quia risibilitas primo inest homini, non enim inest parti compositi, sed toti composito primo, ut patet a Doctore *in tertio dist. secunda*, licet ergo finitas sit gradus intrinsecus et intimior rationalitati, non tamen ipsa finitas est præcisa causa risibilitatis, sed rationalitas; sic dico de propositione per se nota, quia teneo quod omnis propositio proprie immediata sit per se nota. Et cum dicis, quod propria passio esset demonstrabilis de ratione formali subjecti sive de definitione, si subjectum habet definitionem, negatur hoc. Si dicatur, infinitas est intimior, concedo. Sed ex hoc non sequitur, quod sit ratio demonstrandi proprietatem de definitione, sive de ratione formali subjecti. Sed de hoc diffuse dicturus sum exponendo 5. *quæstionem quodlibeti*.

0. eptus itis ti est ectior ceptu itis oni.

(b) *Perfectio autem istius conceptus multipliciter probatur.* Hic Doctor intendit probare multiplici ratione, quod conceptus entis infiniti sit perfectior conceptu entis boni, entis veri, et breviter conceptu cujuscumque attributi. Et primo probatur sic : Ille conceptus est perfectior inter omnia conceptibilia a nobis, qui virtualiter plura includit. Hæc est nota, quia inclusio virtualis dicit perfectionem in includente, sed conceptus entis infiniti est hujusmodi. Probatur, quia sicut ens virtualiter includit unum, verum, bonum, etc. ita ens infinitum includit bonum infinitum, verum infinitum et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti.

Adverte tamen, quod conceptus entis infiniti non continet proprie virtualiter conceptum infiniti boni, quia tale contentum est ens per participationem, ut supra patet *dist.* 2. Sed dicitur virtualiter continere non vere, sed quasi continere, vel saltem ex hoc, quia per infinitatem entis quasi demonstratur de eo infinitum bonum, etc.

Secunda ratio est ibi : *Tum quia demonstratione quia*; sed quæ cognoscuntur ex creaturis *demonstratione quia*, illa sunt perfectiora quæ ultimo cognoscuntur *demonstratione quia*, patet, quia difficillimum est ea cognoscere ex creaturis propter eorum amotionem a creaturis.

(c) *Si autem dicis de summo bono.* Hæc littera clara est usque ibi : *Simplicitas communicatur creaturis*, etc. Hoc sic debet intelligi, quod sunt aliqui conceptus qui conceperunt Deo, et formaliter communicantur creaturis, scilicet per participationem formalem, quia conceptus qui convenit Deo, et conceptus qui convenit creaturæ, conveniunt in conceptu communi univoco, ut patet de bonitate creata et increata; nam bonitas creata participat bonitatem increatam formaliter, id est, quod est ejusdem rationis cum bonitate increata, cum utraque univocetur in bonitate in communi. Hoc idem dico de simplicitate, quæ communicatur creaturis participative, accipiendo semper *participare* eo modo, quo exponit Doctor infra *dist.* 8. Infinitas autem, scilicet intensiva, non potest communicari creaturis, quia repugnat aliquid esse creatum et esse intensive infinitum; et dicit, quod *infinitas non potest communicari creaturis secundum modum, quo convenit Deo*, id est,

31. Aliqui conceptus competunt Deo, et formaliter communicantur creaturis.

Infinitas repugnat communicari creaturis.

secundum intensionem, quia hoc modo infinitas tantum convenit Deo, et non alio modo.

SCHOLIUM.

Dicit quinto, quæ cognoscimus de Deo, hæc per species creaturarum haberi, quia quod potest repræsentare minus universale, potest et universalius et transcendentia quæ conveniunt Deo, sive per speciem propriam sive per alienam. Hinc rejicit dictum Henrici, scilicet per suffossionem creaturæ, haberi cognitionem Dei, quia suffodiendo reperiri nequit, quod suffossioni superest, et ostendit exemplum de agno esse falsum, ad confirmationem falsi.

Epilogando, hæc est sententia Scoti in hac 1. quæst. Primo, nos posse naturaliter pro hoc statu habere conceptum quidditativum de Deo, communem univoce sibi et creatis. Secundo, non posse habere conceptum proprium de eo in particulari, ut est hæc essentia seu ut est trinus, vel quod Pater generat, etc. Tertio, posse habere conceptus de Deo ita proprios, quod non conveniant creatis, et desumuntur ex conceptibus communibus. Quarto, conceptus quoscumque, quos de Deo formamus, haberi per species creaturarum, et solvit argumenta, quæ sunt veluti axiomata ex Philosopho.

18. Deus speciebus creaturarum cognoscitur.

Quinto dico (d), quod ista quæ cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, quia sive universalius et minus universale cognoscantur per eamdem speciem minus universalis, sive utrumque habeat speciem intelligibilem sibi propriam, saltem illud quod potest imprimere, vel causare speciem minus universalis in intellectu, potest etiam causare speciem cujuscumque universalioris, et ita creaturæ quæ imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium, quæ communiter conveniunt eis et Deo. Et tunc intellectus propria virtute potest uti multis speciebus simul ad concipiendum illa simul, quorum sunt istæ species, puta specie boni, specie summi, specie actus, ad concipiendum summum bonum et actualissimum, quod apparet sic per locum a minori. Imaginativa enim potest uti speciebus diversorum sensibilium, ad imaginandum compositum ex illis diversis, sicut apparet imaginando montem aureum.

Minus universale repræsentat universalius.

Ex hoc apparet improbatio (e) illius, quod dicitur in præcedenti opinione de illa suffossione, quia suffodiendo nunquam illud quod non subest suffossioni, invenitur per suffossionem ; non autem subest conceptui creaturæ aliquis conceptus vel species repræsentans aliquid proprium Deo, quod sit omnino alterius rationis ab eo quod convenit creaturæ, ut probatum est per secundam rationem in secundo articulo ; ergo per suffossionem nullus talis conceptus invenitur. Et quod adducitur simile de æstimativa, dico quod videtur adduci falsum ad confirmationem alterius falsi, quia si maneret ovis in propria natura, et in eodem affectu naturali ad agnum, mutaretur tamen ovis ut esset similis lupo per miraculum, in omnibus accidentibus sensibilibus, puta colore, figura, sono, motu et hujusmodi ; agnus fugeret ovem sic mutatam, sicut fugeret lupum, et tamen in ove sic mutata non esset intentio nocivi, sed proficui et convenientis, et ita æstimativa agni non suffoderet ad inveniendum intentionem convenientis sub spe-

Scot. de hoc infr. p. 2.

Henric. dicit æstimativam speciebus sensatis suffodere speciem insensatis ex accidentibus lupi agnum concipit inimicitiam, quæ est insensibilis, et fugit. Ho improbat bene Scot

ciebus sensibilibus, sed præcise ita moveretur secundum appetitum sensitivum, sicut accidentia sensibilia moverent.

Si dicas, quod intentio ibi convenientis non multiplicat se, quia non sunt talia accidentia convenientia tali intentioni, et intentio convenientis non multiplicatur sine accidentibus sibi convenientibus ; hoc nihil est, quia si agnus hic fugeret lupum propter perceptionem nocivi conceptam ab æstimativa, et illa non multiplicatur cum accidentibus istis sensibilibus, quia non est cum eis talis intentio, stante isto casu, ergo aut hoc non est suffossio agni ad intentionem nocivi, quæ nulla est, aut si hoc non fugeret per suffossionem, ergo nec alias.

9. ...ond. ...gum. 1. ...tas- ...a ad ...ectum ...sen- ...ia ad ...sum ...catur.

Ad argumenta (f) principalia illius quæstionis. Ad primum dico, quod illa comparatio Philosophi debet intelligi inquantum ad primam motionem intellectus ab objecto ; ibi enim phantasmata cum intellectu agente habent vicem primi objecti moventis, sed non debet intelligi (g) quantum ad omnem actum sequentem motionem primam. Potest enim intellectus abstrahere objectum inclusum in aliquo primo movente, et considerare illud abstractum non considerando illud a quo abstrahit, et considerando illud sic abstractum, considerat commune sensibili et insensibili, et in illo considerat insensibile in universali, sicut et sensibile. Et potest considerare istud abstractum et aliud abstractum, cum quo fit proprium alteri, scilicet insensibili; sed sensus non est abstractivus, et ideo in omni actu tam primo quam secundo requirit aliquod objectum primum movens, quomodo non se habet phantasma ad intellectum.

Ad secundum dico (h), quod Commentator exponit illud simile Philosophi de difficili, et non de impossibili ; et ratio sua est, quia tunc natura fecisset otiose illas substantias abstractas intelligibiles et non possibiles intelligi ab aliquo intellectu. Ad 2. c. 1.

Sed ista ratio ejus non valet, tum quia non est finis illarum substantiarum inquantum intelligibiles sunt, ut intelligantur ab intellectu nostro, et ideo si hoc non conveniret eis, non propter hoc essent frustra intelligibiles ; tum quia non sequitur, non sunt intelligibiles ab intellectu nostro, ergo a nullo ; possunt enim intelligi a seipsis, et ideo est fallacia consequentis. Unde licet multipliciter posset exponi auctoritas Philosophi, dico tamen, quod oculus noctuæ non habet cognitionem nisi intuitivam et naturalem, et quantum ad istas duas conditiones potest exponi auctoritas Philosophi de impossibili ; quia sicut impossibile est illi oculo naturaliter et intuitive considerare objectum illud, sic intellectui nostro est impossibile naturaliter et intuitive cognoscere Deum. Confutatio Commentatoris. Sicut oculus noctuæ, etc. explicatur.

Ad tertium (i) dico, quod infinitum potentiale est ignotum, quia unumquodque est cognoscibile inquantum est in actu, non tamen ita est ignotum, quod repugnat sibi intelligi ab intellectu infinito, 20. Ad tertium. Infinitum an cognoscitur a finito.

sed non potest infinitum cognosci ab aliquo intellectu cognoscente ipsum secundum modum suæ infinitatis. Modus enim suæ infinitatis est accipiendo alterum post alterum, et intellectus qui cognosceret hoc modo alterum post alterum, cognosceret semper aliquod finitum et nunquam infinitum; intellectus tamen infinitus potest cognoscere totum illud simul, non partem post partem.

3. Physicor text. comm. 63. Quare intellectus creatus potest cognoscere infinitum intensive, non extensive.

Et cum arguitur (k) *secundo Metaph.* de infinitis et infinito, dico quod non est simile, quia cognitio objectorum infinitorum numeraliter, concluderet infinitatem potentiæ cognoscentis, sicut patuit in *quæst.* 1. 2. *distinct. art.* 2. ad infinitatem, videlicet, quia ibi pluralitas ex parte objecti concludit majoritatem virtutis in intellectu. Sed intellectio alicujus infiniti intensive non concludit infinitatem actus, quia non oportet actum habere talem modum qualem habet objectum, quia actus sub ratione finiti potest esse ad objectum sub ratione infiniti, nisi esset actus comprehensivus, et concedo quod talem actum circa objectum infinitum non habemus, nec est possibile.

Ad Gregorium dico, quod non debet intelligi quod contemplatio sistat sub Deo in aliqua creatura, quia hoc esset frui utendis, quod esset summa perversio secundum Augustinum 83. *quæst. quodl.* 30. Sed conceptus illius essentiæ sub ratione entis est imperfectior conceptu illiusmet essentiæ, ut hæc essentia est, et quia imperfectior est, ideo est inferior in intelligibilitate. Contemplatio autem de lege communi stat in tali conceptu communi, et ideo stat in aliquo conceptu qui est minoris intelligibilitatis quam Deus in se, ut hæc essentia, et ideo debet intelligi ad aliquid, quod est sub Deo, hoc est, ad aliquid in ratione intelligibilis, cujus intelligibilitas est inferior intelligibilitate Dei in se, ut hæc essentia singularis.

Ad Henricum.

Ad argumenta pro prima (l) opinione, cum arguit quod Deus non potest intelligi in aliquo conceptu universali communi, univoco sibi et creaturis, quia est singularitas quædam, respondeo, consequentia non valet. Socrates enim inquantum Socrates est singularis, et tamen a Socrate plura possunt abstrahi prædicata, et ideo singularitas alicujus non impedit quin ab eo, quod singulare est, possit abstrahi aliquis conceptus communis, et licet quidquid est ibi in re sit singulare ex se in existendo, ita quod nihil contrahat aliud ibi ad singularitatem, tamen illud potest concipi, ut hoc in re, vel quodammodo indistincte, et ita ut singulare vel ut commune. Quod dicit de cognitione per accidens, non oportet improbare, quia quasi per accidens cognoscitur in attributo, sed non præcise sic, sicut supra probatum est.

## COMMENTARIUS.

(d) Quinto dicit Doctor quod ista, quæ cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species intelligibiles creaturarum, et declarat modum dicens : Si minus et magis universale (primo intentionaliter tamen) cognoscuntur per eamdem speciem minus 32.

universalis, tunc species minus universalis, ut causa partialis primo causat cognitionem minus universalis, ut patet a Doctore *præsenti dist. quæst.* 2. et immediate post cognitionem magis universalis, et sic ascendendo usque ad conceptum entis, et non tantum hoc, sed etiam causabit partialiter notitiam omnium passionum tam minus universalis quam magis, patet, quia illæ passiones virtualiter continentur in suis subjectis, modo talis species poterit etiam causare notitiam omnium virtualiter contentorum, ut supra patuit; si ergo causat notitiam superioris, a fortiori causabit notitiam virtualiter contentorum in illo superiori. Si vero ponitur alia et alia species, tunc illæ species, ut infra patebit, causantur virtute phantasmatis et intellectus agentis, et hoc magis patebit *præsenti distinct. quæst.* 2. Habitis ergo pluribus speciebus, puta entis, boni, actus primi, summi, etc. poterunt uti illis multis speciebus ad concipiendum ens bonum, summum, etc. et facere ex illis cognitis unum conceptum complexum proprium Deo, et sic concipere aliquid esse summum ens, esse primam causam, et hujusmodi.

Et nota, quod non est in potestate intellectus uti tali vel tali specie, quia ex se præcise utitur illa quæ fortius movet, et communiter est illa, cujus sensibile extra fortius movet sensum, ut infra patebit *quæst.* 2. potest tamen imperio voluntatis uti una et non alia vel uti pluribus talibus, etc. et quomodo hoc, vide quæ exposui *in* 2. *distinct.* 9. *et distinct.* 42. Et dicitur actu uti simul pluribus speciebus, cum actu concurrit ut causa partialis, principalis tamen, cum illis speciebus, ut causis partialibus et minus principalibus ad causandum notitiam objectorum, quorum sunt species, et dicitur quod intellectus utitur specie, et non e contra species utitur intellectu; hoc dicitur, quia de rigore sermonis causa magis principalis dicitur uti minus principali, et non e contra, ut patebit infra *dist.* 17. Et an intellectus possit simul plura intelligere, dico quod sic, non tamen æque perfecte illa plura simul sicut quodlibet seorsum, ut supra patuit, *dist.* 2. *q.* 1.

(e) *Ex hoc apparet improbatio illius opinionis de illa suffossione.* Hic improbat specialiter dictum Henrici, qui dicit, ut supra patuit, quod intellectus sub specie creaturæ, quæ non repræsentat, nisi creaturam ex suo acumine suffodit ad cognoscendum ea quæ sunt, et dicuntur de Deo per speciem alienam ex creaturis. Hoc improbat, quia ex quo conceptus proprius Dei, et analogus, nec virtualiter, nec essentialiter inclusus in conceptu creaturæ, (ut supra patuit) nullo modo continetur in creatura; quomodo potest illum suffodere si ibi non est, non enim virtute creaturæ potest haberi aliqua intentio sive species intelligibilis, quæ sit repræsentativa alicujus proprii in Deo, quia si aliqua creatura virtualiter posset continere hujusmodi speciem, posset etiam virtualiter continere ipsum Deum in se, ut probavi super secundo *d.* 3. *quæst.* 9. et hoc potest probari ex his quæ Doctor dicit *in quodlib. quæst.* 15. *art.* 2. 33. An intellectus possit plura intelligere simul.

Et quod adducit simile de æstimativa, quæ ex speciebus sensatis suffodit intentionem insensatam, id est, speciem objecti insensibilis, ut species amicitiæ vel inimicitiæ quæ non sunt objecta sensibilia, patet quod non potest hujusmodi intentionem sive speciem suffodere, et patet exemplum. Et si fugit ovis videndo lupum, hoc non est quia eliciat speciem inimicitiæ ex illis sensibilibus extra, ut patet per exemplum Doctoris, sed quia sensatis illis sensibilibus extra, ex naturali instinctu fugit ut objecta disconveni- Exemplum.

entia, non quod eliciat speciem inimicitiæ, per quam cognoscat ipsum esse inimicum. Et de hoc magis patebit *in quarto*, *dist.* 45.

Si dicas, quod intentio ibi convenientis in ove non multiplicat se, id est, quod species convenientis non multiplicat se, id est, non causat aliam et aliam speciem, sicut dicimus quod specie albi multiplicat se in medio, id est, quod causata specie albi in parte propinqua ab ipso albo statim causat aliam in parte proxima, et illa aliam usque ad organum, etc. Dicit ergo quod species convenientis non multiplicat se usque ad æstimativam, nisi sub accidentibus sensibilibus extra convenientibus.

Dicit, quod hoc nihil est, patet, si enim agnus videt ovem sub speciebus lupi, si sub illis non suffodit speciem disconvenientis, puta inimicitiæ, cum non sit ibi inimicitia, nec per consequens species ejus, quare ergo fugit, et si non fugit per illam suffossionem cum non sit ibi talis suffossio; ergo nec alias fugeret, scilicet videndo lupum. Si ergo fugit, hoc erit quia instinctu naturali percipit illa accidentia sensibilia, ut objecta nociva suæ propriæ naturæ, non quod ibi suffodiat speciem inimicitiæ, etc.

34. Arguit Occham contra Scotum.

Sed in ista littera Doctoris occurrunt aliqua dubia. Primo in hoc, quod dicit quod conceptus entis infiniti est perfectior conceptu entis *veri, boni*, et hujusmodi, contra hoc arguit Occham. Et prima ratio stat in hoc, quia nullus conceptus negativus est formaliter perfectior conceptu positivo, sed conceptus entis infiniti, ultra conceptum entis includit negationem. Major patet et minor probatur, quia iste conceptus, *ens infinitum*, est compositus, patet; quia si esset simplex cum sit quidditativus, ex quo conceptus entis est quidditativus, aliquis conceptus simplex quidditativus esset convertibilis cum Deo, quod isti negant, ergo conceptus entis infiniti erit compositus. Tunc quæro de secundo conceptu partiali, scilicet de conceptu infinitatis, aut est negativus aut positivus; si primo, habetur propositum; si secundo, cum conceptus infinitatis sit simplex, quia non possunt dari conceptus partiales ex quibus componatur; et est convertibilis cum Deo, quia nihil aliud a Deo est infinitum, ergo aliquis conceptus simplex proprius Deo et positivus esset nobis possibilis, quod ipsi negant.

Solvitur ratio Occham.

Respondetur ad hoc argumentum, concedendo majorem, negando minorem. Ad probationem dico primo, quod conceptus entis infiniti est simplex, quia ens infinitum est simplex; non enim gradus intrinsecus potest distincte concipi sine eo, cujus est gradus; sed de hoc patebit infra *distinctione octava*. Et cum dicit quod talis conceptus est quidditativus, negatur hoc, quia licet conceptus entis ut entis sit quidditativus, non tamen conceptus entis cum suo gradu intrinseco, est quidditativus, ut infra patebit, *d.* 8.

Conceptus entis cum suo gradu intrinseco non est quidditativus.

Dico secundo, quod conceptus entis infiniti suo modo est compositus. Et cum quæritur de conceptu infinitatis, aut est simplex aut compositus? dico, quod est simplex. Et cum ultra quæritur aut est negativus, aut positivus? dico quod formaliter est positivus. Et cum ultra deducitur, ille est convertibilis cum Deo, concedo. Et cum dicitur ultra, ergo aliquis conceptus simplex proprius Deo et positivus esset nobis possibilis naturaliter, negatur hoc ultimum, quia primo non cognosco infinitatem Dei sub ratione propria; et posito quod hoc cognoscerem, non tamen sequitur quod cognoscam conceptum proprium Dei, quia nec Deum sub ratione propria; sed bene sequitur, quod possum cognoscere conce- 35.

ptum infinitatis esse proprium conceptum alicujus entis, ignorando quid sit illud ens in se; licet ergo cognoscam infinitatem intensivam in se, vel quid sit infinitas intensiva, non tamen sequitur, quod cognoscam illam ut proprietatem ipsius Dei, sed sequitur quod cognoscendo infinitatem intensivam, si illa est possibilis in entibus, quod possit inesse alicui enti. Et cum dicis, tantum inest Deo, dico, quod naturaliter notum est quod si est possibilis in entibus, quod tantum inest alicui enti, quod nominamus *Deum*; ignoratur tamen via naturali illud ens in se. Doctor autem dicit, quod nulla proprietas Dei simplex potest via naturali cognosci inesse ipsi Deitati, unde dicit *in* 1. *q. prolog.* quod Deus non potest cognosci via naturali in aliquo conceptu sibi proprio.

uit Oc- n. Deinde arguit Occham contra hoc quod dicit Doctor, scilicet quod infinitum non est quasi passio, nec attributum Deo. Et arguit sic: Omne quod demonstratur de aliquo, quod non prædicatur de eo in primo modo dicendi per se, est passio illius, sed infinitum est hujusmodi respectu Dei, quia nihil negativum vel includens negationem prædicatur de positivo per se primo modo; ergo infinitum est passio Dei, sicut esse immortale, incorruptibile, et hujusmodi.

asio. Respondetur negando majorem, quia de aliquo ente demonstratur finitas, et tamen non est passio illius, nec de quidditate ejus; posito ergo quod infinitas possit demonstrari de primo ente, non sequitur quod sit passio illius. Ad minorem, cum dicit quod infinitum dicit negationem, negatum est supra, nec tamen conceditur quod prædicetur de Deo in primo modo dicendi per se; sed de ista materia an infinitum sit passio, vel quasi passio, diffuse habet videri *in*.5. *q. quodlib.* Et multa dicit Occham, quæ tantum habent veritatem ex solo hoc quod conceptus infinitatis sit tantum conceptus negativus, et non positivus.

Item Joannes Anglicus Bacon *in.* 1. *d.* 3. *q.* 3. dicit, quod aut loquimur de infinito secundum formale significatum ejus, quantum ad modum significandi famosum; dicunt aliqui, quod cum ille modus significandi sit negativus, quod multa alia dicta de Deo faciunt conceptum perfectiorem. Aut loquimur de infinito, quantum ad modum concipiendi, scilicet evidenter, et evidenter si dicunt quod multa alia dicta de Deo faciunt conceptum perfectiorem, id est, evidentiorem, quia multa alia, scilicet quod est causa omnium et finis omnium, et hujusmodi, sunt evidentiora, quam quod est infinitum in perfectione. Aut loquimur de infinito, quantum ad præcisum ejus conceptum, et hoc dupliciter, aut de conceptu infiniti, comparando ipsum ad omnes alios conceptus simul aggregatos de Deo, aut comparando ipsum ad unum conceptum singularem. Primo modo, dicunt quod talis conceptus aggregatus est perfectior conceptu infiniti, quia talis conceptus aggregatus habet vim cognitionis definitive, quia explicat, et addit omnes differentias usque ad ultimas, sed conceptus infiniti nihil explicat, sed virtualiter continet, etc. 36.

Opin. Joan. Angl. contra Scotum.

Item, quia talis conceptus sic aggregatus magis quietat appetitum, patet, quia intellectus concipiendo infinitum, multa alia appetit scire, sed non sic, quando concipit Deum sub tali conceptu sic aggregato. Si secundo modo loquimur, scilicet comparando conceptum infiniti ad unum conceptum singularem, dicit quod multi alii conceptus sunt perfectiores de Deo, quam conceptus entis infiniti, et probat quadruplici via. Sed quia hoc ultimum directe videtur contradicere conclusioni

Doctoris, recitabo argumenta quæ sunt contra conclusionem Doctoris, et post solvam illa sustinendo positionem ejus.

Prima ratio stat in hoc, quia conceptus quo concipitur Deus sub ratione substantiæ est perfectior illo, quo concipitur sub ratione infiniti, patet, quia substantia est perfectior omni accidente, et concipere Deum sub ratione infiniti, est concipere Deum sub ratione accidentali, quia infinitum, ut distinguitur contra substantiam, dicit quantitatem.

37. Item, ille conceptus est perfectior sub quo concipitur Deus in prædicato essentiali, quam ille sub quo concipitur, ut in aliqua proprietate ; sed conceptus substantiæ est hujusmodi, quia dicitur prædicatum essentiale, et conceptus infinitatis dicit quodammodo proprietatem. Unde Anselmus *Monolog.* 15. loquens de infinitate et accidentibus, et spiritu dicit : Istud ultimum, scilicet spiritus, solum videtur substantiam significare, cætera vero substantiæ proprietates. Hæc secunda via, scilicet de conceptu speciei probat intentum, quia prima via fuit de conceptu generis generalissimi, scilicet de substantia. Et hoc sic, quia conceptus quo Deus concipitur, ut prima Intelligentia est perfectior quam conceptus infiniti, patet, quia ut concipitur in ratione primæ Intelligentiæ, collocatur in perfectissimo genere viventium, patet, quia intelligere est perfectissimum vivere, 2. *de Anima, text. comm.* 26. et præsertim quando hoc sibi convenit per excessum super omnes Intelligentias. Sed ut concipitur sub ratione infiniti non sic concipitur, ut collocatur in perfectissime genere viventium, patet, quia ut concipitur sub ratione infiniti, adhuc restat dubium apud modum intelligendi naturalem, utrum sit substantia vel accidens.

Intelligere est perfectissimum vivere.

Item, quia ut concipitur sub ratione Intelligentiæ concipitur sub illa ratione, qua est summe beatificabilis, ut patet secundum intentionem Philosophi 10. *Ethic. cap.* 8. ergo ratio Intelligentiæ est nobilissima quam naturaliter cognoscimus.

Tertio, principaliter arguit propositum ex via de conceptu individui vel quasi individui, et dicit sic : conceptus de Deo ut Deus, est perfectior et nobilior conceptu infiniti, quia Deus sub illa ratione est nobilius conceptibile naturaliter, secundum quam est objectum Theologiæ nostræ naturalis. Sed hoc est sub absolutissima ratione Deitatis, et non sub ratione infiniti, quia plus quæritur in Metaphysica sub ratione Deitatis quam infiniti, ut patet 12. *Metaph.* ubi Philosophus definit eum sub hoc nomine *Deus*. Ista sufficiant pro nunc.

Deus est objectum Theologiæ nostræ sub absolutissima ratione Deitatis.

Respondetur ad rationes istius Doctoris, et primo præmitto aliqua. Primo, quod aliquod ens potest dupliciter considerari. Uno modo, ut concipitur sine gradu intrinseco. Alio modo, ut concipitur cum gradu intrinseco, sicut albedo potest concipi, ut hæc albedo tantum, ut præcise includit entitatem specificam albedinis cum hæcceitate ; alio modo potest concipi sub modo intrinseco, puta ut includit tot et tot gradus perfectionales consequentes naturam individui. Primo modo concipitur imperfecte, et secundo modo perfecte, ut patet a Doctore infra *d.* 8. *q.* 4. sic dico, quod ens primum sive substantia prima potest dupliciter considerari. Uno modo secundum suum *esse* specificum præcise, alio modo, ut includit infinitam perfectionem intensive, et sic conceptus, qui est de essentia, ut includit infinitatem erit perfectior illo conceptu, ut includit tantum entitatem specificam. 38.

Responsio ad rationes Joannis Anglici. Aliquod ens potest duobus modis considerari.

Substantia prima potest duobus modis considerari.

Sed hic esset bona difficultas, quia dicit Doctor *in quæst. de subjecto Theologiæ*, 39.

quod Deus sub ratione Deitatis est subjectum Theologiæ, non autem sub ratione infinitatis, et quod cognitio de subjecto est perfectissima, ut patet ibi. An ergo conceptus Deitatis in se sit perfectior conceptu infinitatis in se?

ponsio. Posset dici primo sine assertione, et salvo semper meliori judicio, quod ipsa Deitas in suo *esse* specifico, quæ formaliter et essentialiter est hæc perfectissima entitas specifica, loquendo tantum de gradu specifico, ita quod gradus specificus Deitatis, ut suo modo prior infinitate, quæ est gradus intrinsecus, est perfectissima entitas. Et si quæratur, an talis gradus sit formaliter et quidditative infinitus? Dico, quod est talis entitas, cui nata est convenire infinitas, ut gradus intrinsecus, et est talis entitas quod ab ipsa suo modo, pullulant tam gradus intrinseci quam omnia attributa, et ut sic, forte non est inconveniens dicere conceptum Deitatis esse perfectiorem conceptu infinitatis, licet forte ly *conceptus* si posset dari, esset alterius rationis. Quidquid sit, hoc magis disputative dico, quam aliquid asserendo.

40. Dico secundo quod Deitas in suo esse specifico non posset distincte concipi sine gradu intrinseco, et posito quod possit concipi, tali gradu non concepto, non tamen potest concipi distincte infinitas, non concipiendo Deitatem cujus est, cum eodem conceptu concipiatur utrumque; non enim infinitas, ut est gradus intrinsecus Deitatis, potest distincte concipi alio conceptu a conceptu Deitatis, et sic difficultas supponit unum quod non admittitur, videlicet quod alius sit conceptus Deitatis, et alius sit conceptus infinitatis. Secundo principaliter præmitto, quod quando Doctor dicit, quod conceptus entis infiniti est perfectior, etc. loquitur tantum de conceptu complexo, et sensus est, quod inter omnes conceptus complexos, qui de Deo dicuntur, ut conceptus entis boni, entis veri et hujusmodi, conceptus entis infiniti est perfectissimus, et non intendit de conceptibus quidditativis et incomplexis, cujusmodi est conceptus substantiæ, conceptus Intelligentiæ, conceptus Deitatis, et hujusmodi, et sic ex ista responsione possunt solvi omnia argumenta Joannis Anglici.

Dico etiam, quod loquendo de conceptu infinitatis intensive, adhuc ille est perfectior, qui possit haberi in nobis via naturali. Et cum dicit, quod conceptus substantiæ est perfectior, negatur. Et cum dicit quod infinitas intensiva est accidentalis, hoc indiget probatione, cum sit gradus intrinsecus ipsius Dei, et gradus intrinsecus est essentialiter et realiter idem; nec aliquo modo distinguitur formaliter ab eo, cujus est gradus, loquendo de distinctione positive, nec dicit alium conceptum a conceptu cujus est, ut dixi supra. Et ultra dico, quod concipere Deum sub ratione substantiæ in communi, est ipsum concipere imperfecte et confuse; sed concipere Deum sub ratione entis infiniti, est ipsum concipere perfecte, quia sub gradu perfectionis infinitæ. Et similiter dico, quod perfectius est concipere Deum sub ratione entis infiniti intensive, quam ipsum concipere sub ratione Intelligentiæ in communi, propter rationem superius factam.

Ad ultimum, quando dicit quod perfectius est Intelligere Deum, sub ratione Deitatis quam sub ratione infinitatis, dico primo quod Doctor loquitur tantum de conceptu, qui potest haberi via naturali; modo via naturali non potest concipi Deus sub ratione Deitatis, ut patet, potest tamen concipi sub ratione entis infiniti, puta quod est aliquod ens infinitum. Diceretur etiam, quod res perfectius concipitur, quando concipitur

Deus non potest concipi sub ratione Deitatis, sed sub ratione entis.

sub gradu intrinseco, qui est perfectio intrinseca illius, quam quando præcise concipitur sine tali gradu. Dico etiam, quod concipere Deum sub ratione entis infiniti distincte, includit conceptum Deitatis in se vel saltem præsupponit. Sed quidquid sit, prima responsio est magis ad propositum, quia Doctor loquitur de conceptu, qui potest haberi a nobis via naturali, et sic patet solutio ad rationes contra Doctorem.

41. Potest etiam responderi ad illa argumenta, quæ probant de conceptu aggregato, etc. patet enim quod conceptus entis infiniti (cum dicat infinitatem intensivam) est simpliciter perfectior conceptu aggregato, etiam ex mille conceptibus, cum nullus eorum, ut sic, dicat infinitatem intensivam, non enim conceptus entis boni, etiam summi boni, dicit perfectionem infinitam, ut patet. Et quando dicit quod ille conceptus aggregatus est magis appetibilis, hoc habet probare. Et quando dicit, quod cognoscens conceptum entis infiniti adhuc appetit alia; et si concedatur hoc, non sequitur quod sit conceptus imperfectior illo conceptu aggregato, ut patet, sed de hujusmodi appetibilitate alias dicetur, *in dist.* 49. *quarti.*

Ex supradictis apparet, quod novus expositor S. Thomæ non bene intellexit Scotum, cum dicit sic *in prima parte, q.* 13. *art.* 12. *Unde non videtur recte sensisse Scotus dicens quod simplicior et perfectior conceptus proprius Deo nobis possibilis sit conceptus hujus nominis*, ens infinitum; *jam enim patet, quod conceptus Deitatis est simplicior, perfectior ac prior.* Hæc ille. Et non oportet hîc multum insistere, cum responsio sit nota ex superius dictis, nec libenter circa talia frivola vagor.

42. (f) *Ad argumenta principalia.* Ad primum respondet Scotus quod quando dicit, quod sicut se habent sensibilia ad sensum, ita phantasmata ad intellectum, etc. dicit quod ista comparatio debet intelligi quantum ad primam motionem intellectus ab objecto; intellectum moveri ab objecto est aliquid recipere causatum ab objecto. Et tripliciter potest moveri. Primo recipiendo speciem intelligibilem, et hæc est simpliciter prima motio in cognitione abstractiva. Nec debet intelligi quod immediate moveatur pro statu isto ab objecto, recipiendo ab illo speciem intelligibilem objecti vel contenti virtualiter, vel essentialiter in eo, sed recipit illam a phantasmate objecti, quod phantasma supplet vicem objecti. Et quomodo dicatur objectum esse causam præcisam talis phantasmatis ipsum repræsentantis, et similiter quomodo dicatur causa præcisa speciei intelligibilis, et sui, et contentorum virtualiter vel essentialiter, vide glossam quam feci super secundum *dist.* 3. *q.* 10. Dico tamen, quod si objectum esset in se præsens, posset causare speciem intelligibilem, saltem ut causa partialis in intellectu sibi proportionato, ita quod non requiretur aliquod phantasma medium, ut patet de lapide præsente intellectui separato; de hoc vide Doctorem *in.* 2. *dist.* 3. *quæst. ultima.* et ibi vide singulares difficultates.

Intellectio movetur ab objecto tripliciter.

Sed ad propositum sufficiat, quod prima motio intellectus pro statu isto est recipere speciem intelligibilem ab aliquo phantasmate supplente vicem objecti, et quantum ad hoc est vera comparatio Philosophi, quod sicut sensibilia immediate causant speciem sensibilem in sensu, ita phantasmata immediate causant speciem intelligibilem in intellectu, differenter tamen, quia phantasmata tantum causant partialiter, et intellectus agens est alia causa partialis, ut patebit infra *præsenti dist. quæst.* 6. *et penult.* species vero sen- 43.

sibilis tantum causatur a sensibili, nulla potentia sensitiva cóncurrente, ut patet a Doctore *in quodlib.* Secundo intellectus, habita specie intelligibili, immediate movetur, recipiendo notitiam abstractivam a specie intelligibili, ut a partiali causa, et in hoc talis species supplet vicem objecti intelligibilis, et quod immediate sit a specie intelligibili, patebit a Doctore infra *præsenti quæst.* 6. *et dist.* 17. *et in* 2. *d.* 3. *et in quodlib.* Et quando dicitur, quod intellectus movetur ab objecto in cognitione abstractiva, sic debet intelligi, quod ideo dicitur moveri ab objecto, quia movetur a specie intelligibili, repræsentante objectum in ratione intelligibilis, et supplente vicem talis objecti; et quantum ad hoc non intelligitur comparatio Philosophi, quando dicit quod *sicut se habent sensibilia ad sensum, ita phantasmata ad intellectum,* quia phantasma nullo modo movet intellectum ad cognitionem alicujus objecti, ut infra patebit *præsenti dist. quæst.* 7. Tertio intellectus dicitur moveri percipiendo notitiam intuitivam ab objecto existente et in se præsente. Sed an possit recipere aliquam cognitionem intuitivam pro statu isto, hoc alias habet videri, præcipue *in 4. dist.* 45.

44. Exponitur littera. (g) Nunc expono litteram hujus responsionis. Cum dicit ibi : *Sed non debet intelligi quantum ad omnem actum sequentem motionem primam,* etc. hæc littera potest habere multiplicem sensum. Primo, quia in phantasmate non tantum virtualiter continetur, ut in causa partiali species intelligibilis, puta albedinis, sed etiam species intelligibilis omnium superiorum; et intellectus agens, ut causa magis principalis causata prima specie intelligibili, immediate repræsentativa albedinis, in ratione objecti intelligibilis, potest abstrahere objecta superiora, supple causando species intelligibiles repræsentantes hujusmodi objecta ; et sic habita specie intelligibili, puta coloris vel qualitatis inclusæ in albedine, talis species, puta qualitatis, potest immediate causare (partialiter tamen) notitiam qualitatis in se, ita quod intellectus tantum considerabit qualitatem, non considerando albedinem. Alius sensus potest esse, quod intellectus, habita cognitione albedinis, potest abstrahere omnia superiora, considerando illa in se, sic intelligendo, quod species intelligibilis albedinis, causata cognitione abstractiva albedinis, potest causare cognitionem cujuscumque superioris, et sic intellectus poterit stare in cognitione superioris in se, non stando in cognitione inferioris, et uterque sensus est verus, et ad propositum litteræ. Sequitur : *Et considerando illud sic abstractum, considerat commune sensibili et insensibili,* puta si stet in consideratione transcendentis quod est commune sensibili et insensibili. Sequitur : *Et potest considerare istud abstractum, et aliud abstractum cum quo fit proprium alteri,* scilicet insensibili, potest enim considerare ens in se abstractum ab ente sensibili ; similiter potest considerare actualitatem in se abstractam ab actualitate sensibili, et similiter potest considerare primitatem in se abstractam a primitate sensibili, puta a primitate in numeris vel in figuris, et tunc conjungendo unum abstractum cum alio, facit unum proprium insensibili, attribuendo sibi, puta ens primum vel ens actualissimum.

45. Ly sicut dupliciter exponitur, scilicet ut dicit impossibilitatem, vel ut dicit difficultatem, et hoc sumetur. (h) *Ad secundum.* Doctor primo adducit expositionem Averrois, et non improbat illam in se, sed tantum improbat illam rationem expositionis. Dicit enim Averroes super illud, *sicut se habet oculus noctuæ,* etc. quod hoc non dicit impossibilitatem, sed difficultatem, id est, quod sicut oculo noctuæ est difficile videre lumen Solis,

ita intellectui nostro est difficile videre vel cognoscere manifestissima naturæ; et vult ipse Averroes quod intellectus noster possit cognoscere manifestissima naturæ, licet cum difficultate, ut substantias separatas, quæ dicuntur manifestissima naturæ, cum sint maxime intelligibilia propter earum perfectam entitatem. Et assignat Averroes causam, quare substantiæ separatæ possunt a nobis cognosci, quia si nullo modo possint cognosci a nobis, tunc natura fecisset otiose illas substantias abstractas intelligibiles, et non possibiles intelligi ab intellectu nostro. Et dicit Doctor quod hæc ratio non concludit, quia illud dicitur otiose fieri, quod non attingit finem propter quem fit; modo finis substantiæ separatæ non est quod intelligantur ab intellectu nostro, et ideo si non possunt intelligi ab intellectu nostro, non dicuntur otiosæ in natura.

Fallacia consequentis committitur, quando arguitur ab inferiori negative ad superius.

Secunda ratio est ibi : *Tum quia non sequitur, non sunt intelligibiles ab intellectu nostro, ergo a nullo?* Possunt enim intelligi a seipsis et ideo est fallacia consequentis arguendo ab inferiori negative ad superius, sicut non sequitur, homo non currit, ergo animal, non currit, stat enim quod asinus currat, qui est animal, sic non sequitur, intellectus noster non intelligit substantias separatas; ergo nec alius intellectus.

46. Infinitum duplex, potentiale et actuale.

(i) *Ad tertium principale.* Nota hanc responsionem. Dicit enim quod infinitum potentiale est ignotum, quia unumquodque est cognoscibile inquantum est in actu, sine actu quidditativo vel essentiali sive in actu existentiæ, non infinitum in potentia, inquantum hujusmodi non est actu infinitum. Et addit Doctor quod infinitum secundum modum suæ, infinitatis non potest ab aliquo intellectu cognosci; quia ut sic, nullo modo cognosceret infinitum, patet, quia modus infinitatis est semper accipere alterum post alterum, et cognoscere alterum est semper cognoscere finitum, puta si imaginetur quantitatem infinitam, illa non potest intelligi, ut infinita secundum modum suæ infinitatis, quia cum infinitum sit, cujus quantitatem accipientibus semper restat aliquid accipere, accepta quacumque parte quantitatis illa est finita; cognoscere ergo primo unam partem, et post illam aliam, et sic in infinitum, semper est cognoscere quantitatem finitam. Et addit, quod bene intellectus infinitus potest totum infinitum simul intelligere, ita quod simul, et uno actu intelligit infinitas partes, ut supra exposui *d.* 2. *q.* 1. sed non potest intelligere tale infinitum secundum modum suæ infinitatis, ut patuit supra, nec etiam potest intelligere infinitum successive, ita ut unam partem post aliam partem, cum hoc sit imperfectionis et limitationis ipsius intellectus.

(k) *Et cum arguitur*, de 2. Metaph. Ultra enim sic arguitur, infinita non contingit cognoscere, ergo nec infinitum. Antecedens patet 2. *Metaph. text. com.* 11. *Nam,* inquit, *quæ sic sunt infinita*, supple in multitudine, *quomodo contingit intelligere*, hoc idem text. c. 8. *Sed si*, inquit, *infinitæ essent pluralitate species causarum, non esset ita cognoscere, tunc enim scire putamus cum causas ipsas noverimus; infinitum vero secundum adjectionem non est ex parte scire infinito tempore* : hæc ibi. Probatur consequentia, quia eadem videtur esse proportio intellectus ad infinitum et infinita, quia æqualis excessus, quia utrobique infinitas.

Respondet Doctor negando consequentiam, quia si cognosceret infinita, esset virtutis infinitæ, et hoc si simul actu cognosceret infinita, et ultra quod æque perfecte simul cognosceret infinita, sicut quodlibet seorsum, aliter non sequitur, ut

supra patuit *dist.* 2. *quæst.* 1. vide ibi. Sed non sequitur nec intellectum esse infinitum intensive, nec notitiam esse infinitam, si est alicujus objecti infiniti sub ratione infinitatis, patet de *frui*; si vero comprehenderet objectum, et hoc active causando cognitionem apprehensivam, tunc esset infinitus, patet, quia cognitio comprehensiva adæquatur objecto sic cognito, id est, quod tanta sit cognitio intensive, quantum objectum natum est cognosci; et quia objectum infinitum natum est cognosci, cognitione infinita, ideo causans talem esse partialiter erit infinitum, et similiter talis cognitio comprehensiva erit infinita intensive, et talis non potest haberi nec via naturali, nec supernaturali.

(l) *Ad argumenta pro prima opinione.* Ista responsio stat in hoc, nam quando abstraho hominem a Francisco et a Joanne, abstraho ipsum hominem, ut prius omni singularitate, et ut indifferens ad omnem singularitatem hominis, et ut contrahibilem ad singularitatem per aliquid posterius ipso, puta per hæcceitatem, ad quam est in potentia. Sed quando abstraho a Deo, non potest abstrahi aliquid prius, quod sit in potentia ad illud, ut supra exposui *dist.* 2. *quæst.* 1. quia natura divina est ex se hæc, et quidquid est in Deo est ex se hoc; non abstrahitur ergo aliquid in re, quod sit in potentia ad determinari, sicut in creaturis, sed sic abstrahitur, quod possum considerare singulare in communi, et ut hoc tantum. In primo casu est abstractio alicujus prioris natura a posteriori, ad quod est in potentia. In secundo casu est tantum abstractio posterioris a priori.

SCHOLIUM.

Ad secundam quæstionem, quæ est de primo cognito, præmittens triplicem ordinem cognoscibilium, et triplicem distinctionem cognitionis; item quid sit conceptus simplex et simpliciter simplex; item quid sit confuse cognoscere et confusum cognoscere; dicit, primum cognitum cognitione actuali confusa esse speciem specialissimam. Primo, quia causa naturalis impedita primo producit perfectissimum quod potest, et conceptus speciei est talis, quia non potest cognosci singulare. Secundo, alias Metaphysica non esset ultima ordine doctrinæ. Tertio, quia oporteret ponere magnum tempus, antequam intelligi posset species ultima, donec scilicet omnia communiora prius intelligerentur.

21. Ad secundam (m) quæstionem dico, quod triplex est ordo intelligibilium in proposito. Unus est ordo originis vel secundum generationem; alius est ordo perfectionis; tertius est ordo adæquationis vel causalitatis præcise. De duobus primis primitatibus habetur 9. Metaph. com. 7. *Quæ sunt priora secundum generationem, sunt posteriora, secundum substantiam;* de tertia autem primitate habetur *primo Posteriorum*, in definitione universalis, quia primo dicit ibi præcisionem et adæquationem.

*Decisio præsentis quæst.* — *Text. com. 15.* — *Text. com. 11.*

Loquendo (n) igitur de primo ordine, scilicet originis, videndum est primo de cognitione actuali; secundo de cognitione habituali; tertio de virtuali.

*Cognitio triplex.*

Quantum ad primum præmitto duo, quorum primum est, quod alius est conceptus simpliciter simplex, et alius est conceptus simplex, qui non est simpliciter simplex. Conceptum simpliciter simplicem voco, qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimæ differentiæ. Conceptus simplex, sed non tamen simpliciter simplex, est qui-

*Quid conceptus simpliciter simplex et quid simplex.*

cumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiæ, licet possit resolvi in plures conceptus seorsum conceptibiles, sicut est conceptus definiti, vel speciei.

Quid intelligere confuse et confusum.

Secundo præmitto, quod aliud est confuse intelligere, et aliud confusum intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum, et sicut est duplex indistinguibilitas ad propositum, scilicet totius essentialis in partes essentiales, et totius universalis in partes subjectivas, ita est duplex distinctio duplicis totius prædicti ad suas partes; confusum igitur intelligitur, quando intelligitur aliquid indistinctum altero prædictorum modorum. Sed confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero quando concipitur, sicut exprimitur per definitionem.

22. An singulare possit cognosci? Vide Scot. 7. Met. q. 15. et Quodl. 13. art. 2.

His præintellectis (o) primo pono ordinem originis in cognitione eorum actuali, quæ concipiuntur confuse, et quoad hoc dico, quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile, et hoc (p) supposito quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo alias. Loquor enim modo de illis, quæ certum est posse intelligi secundum omnem opinionem.

Additio. Doctor in originali suo hanc ita litteram correxit, sic secundum aliquos, sed additio est. Non habetur in vetustis Mss. nec in editionibus antiquis.

*Quodcumque enim individuum fortius movet sensum, ejus species primo cognita est cognitione confusa, et hoc supposito, quod singulare sit in debita proportione præsens sensui. Unde si ponas aliquem casum, in quo sensus non primo sentit naturam specificam, ibi non statim patet si est rubeus vel viridis color, et per consequens intellectus per illam sensationem non statim apprehendet naturam specificam propter indebitam proportionem singularis ad sensum, vel propter imperfectionem virtutis, quam excedit hæc visibilitas naturæ talis ut naturæ, vel propter defectum in medio luminis, vel propter nimiam distantiam.*

*Per hoc patet ad hanc instantiam : duo oculi in eadem distantia ad rubeum, unus statim percipit ruborem, alius confuse; igitur in proportione debita non statim sentitur natura specifica.*

*Respondeo, debita uni non est debita alteri, propter improportionem in illo passo.*

*Contra, si usque ad* A *gignit speciem ruboris, et ultra* A *speciem coloris vel confuse repræsentantem, sint isti oculi ultra* A, *neuter videbit ruborem distincte.*

*Respondeo, quidquid sit de medio, sive ubique species propria, sive ultra aliquam distantiam species confusa, saltem in oculo minus disposito, cæteris paribus, confusior, saltem ultra determinatam distantiam, non possit sub propria ratione intelligi, de quo alias; loquor enim modo de illis, quæ certum est posse intelligi secundum communem opinionem, et probo conclusionem propositam sic.*

23. Loquitur de causa dispositiva impedita, alias generatio incipit ab imperfecto.

Causa naturalis (q) agit ad effectum suum secundum ultimum potentiæ suæ, quando non est impedita; igitur ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum actum primum intellectus, sunt causæ mere naturales, quia præcedunt omnem actum voluntatis, et non sunt impeditæ ut patet;

ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt, ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimæ. Si enim aliquis alius esset, puta conceptus alicujus communioris, ille esset perfectissimus in quem ista possent; et cum conceptus illius communioris, sit imperfectior conceptu speciei specialissimæ, sicut pars est imperfectior toto, sequeretur quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita nunquam causarent conceptum illum.

Secundo sic, quia secundum Avicennam 1. *Met. cap.* 3. Metaphysica est ultima in ordine doctrinæ; ergo principia omnium aliarum scientiarum possunt concipi, et termini illarum ante principia Metaphysicæ. Sed hoc non esset, si oporteret primo concipi actualiter conceptus communiores quam conceptus specierum specialissimarum, tunc enim oporteret ens et hujusmodi primo concipi, et ita magis sequitur Metaphysicam esse primam in ordine doctrinæ; ergo, etc.

4. Tertio, quia si oporteret præconcipere conceptus universaliores ante conceptum talis speciei, tunc supposito casu de singulari actualiter movente sensum, et intellectu existente soluto, oporteret ponere magnum tempus antequam conciperetur species illius singularis primo sensati, quia prius oporteret intelligere omnia prædicata communia dicta in quid de illa specie secundum ordinem.

[...]re in[...]ctus [...] unum

Ex hoc apparet causa, quare intellectus intelligit prius unum intelligibile quam aliud, licet species plurium sint ibi præsentes. Hoc enim non est a voluntate, cum tunc non habeat intellectus actum intelligendi, sed hujus causa est, quia singulare unius fortius movet, quam singulare alterius. Hoc dictum est de cognitione confusa.

intelligit quam aliud Scot. 2. dist. 42.

SCHOLIUM.

Secunda conclusio Scoti, cognitione actuali distincta, quo aliqua sunt superiora, eo prius cognita, et quo inferiora seu minus commune, eo posterius. Primo, quia cognitio distincta habetur per definitionem, quæ inquiritur per divisionem, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti, et in divisione prius occurrunt conceptus communiores. Secundo, quia Metaphysica est prima secundum ordinem distincte sciendi, licet sit ultima in ordine sciendi confuse, ut dictum est, sed agit prius de abstractis et communibus quam aliæ scientiæ; ergo, comparando tamen unum ordinem cum alio, primum in ordine confuse cognoscendi est simpliciter primum.

Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico quod est e converso, quia primum sic conceptum est communissimum, et quæ sunt propinquiora sibi, sunt priora, et quæ sunt remotiora, posteriora sunt. Hoc (r) sic probo, quia ex secundo præmisso, nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia quæ includuntur in ratione ejus essentiali; ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus; ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem; ergo potest concipi distincte sine

9. Metaph. in fine.

aliis, et alii non sine eo distincte concepto; ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea quæ sunt ibi propinquiora sunt priora, quia cognoscere distincte habetur per definitionem, quæ inquiritur per viam divisionis, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti. In divisione autem prius occurrunt conceptus communiores, deinde genera et differentiæ, in quibus concipitur distincte conceptus inferior.

Ut inquit Arist. 2. Post. text. 17.

25. Secundo (s) probo idem, quia Metaphysica secundum Avicennam, ubi prius est prima secundum ordinem sciendi distincte, quia ipsa habet certificare principia aliarum scientiarum; ergo ejus cognoscibilia sunt prima distincte cognoscibilia. Nec in hoc (t) contradicit sibi Avicenna, qui ponit eam in ordine doctrinæ ultimam, et primam in sciendo distincte, quia sicut patuit ex quæstione illa de propositione per se nota, principia aliarum scientiarum sunt per se nota ex conceptu confuso terminorum. Sed ex Metaphysica scita, postea est possibilitas inquirendi quidditatem terminorum distincte; et hoc modo termini scientiarum specialium non concipiuntur, nec principia earum intelliguntur ante Metaphysicam, sic enim multa possunt patere Metaphysico Geometræ, quæ non erant nota prius Geometræ ex conceptu confuso. Exemplum, Geometer inquantum Geometer, non utitur pro principiis per se notis, nisi illis quæ statim sunt evidentia ex confuso conceptu terminorum, qualis occurrit primo ex sensibilibus, puta *linea est longitudo*, etc. non curans ad quod genus pertineat linea, puta utrum sit substantia vel quantitas. Sed modo cognita Geometria et aliis scientiis specialibus, sequitur Metaphysica de conceptibus communibus, ex quibus potest fieri reditio per viam divisionis, ad inquirendum quidditates terminorum in scientiis specialibus, et tunc ex illis quidditatibus sic cognitis, distinctius cognoscuntur principia specialium scientiarum quam prius cognoscebantur. Cognoscuntur etiam multa principia, quæ non erant prius nota ex terminis confuse cognitis. Et hoc modo patet quomodo Metaphysica est prima, et quomodo non prima.

Dist. 2. q. 2.

Pro his vide Aver. 6. Met. 1.

Vide su[...] d. 2. q.

26. Sed comparando (u) totum ordinem confuse concipiendi, ad totum ordinem distincte concipiendi, quis prior est? Dico, quod totus ordo confuse concipiendi prior est, et ideo primum in illo ordine est simpliciter primum, et hoc probatur ex auctoritate prædicta Avicennæ, ex ordine Metaphysicæ ad alias scientias speciales.

Et pe[...] consequ[...] totum [...] sential[...] notius e[...] quam totun[...] universa[...] ut inqu[...] Aver. [...] Physic. quia es[...] magis confusu[...] Text. [...]

Contra istud objicitur (x), quia *primo Physicorum*, dicitur quod confusa, id est, magis universalia sunt prius nota nobis. Quod probat, quia pueri primo appellant omnes homines patres, et omnes feminas matres, postea discernunt unumquodque; ergo prius cognoscunt patrem sub ratione hominis quam sub ratione hujus hominis, hoc est actualiter concipi conceptus priores seu communiores.

Hoc idem probat Avicenna de eo quod videtur a remotis, quia prius cognoscitur aliquid sub ratione

Text. 5[...]

corporis quam animalis, et prius sub ratione animalis quam hominis, et prius hominis quam hujus hominis.

Hoc etiam videtur, quia in arguendo, via compositiva est ante resolutivam ; ergo ita est in intelligibilibus simplicibus.

7. um tiale agis sum, rius ım, ninus rsale) ione isa. ı uni- e quo con- n, eo s co- tum tione ıcta, nagis rsale.

Ad primum dico, quod sicut est duplex confusum, scilicet totum universale et totum essentiale, ita utrumque in suo ordine est primum ; sed simpliciter primum est illud, quod est primum in ordine confuse cognoscendi, quia processus naturalis ab imperfecto ad perfectum est per medium. Confuse autem cognoscere est quasi medium inter ignorare et distincte cognoscere, et ideo confuse cognoscere est ante quodcumque distincte intelligere. Et quod dicit de puero, concedo quod species præintelligitur inter singulare, quia dixi quod species est primum intelligibile, sed ratio non concludit de genere, sed de specie. Prius enim naturaliter actualiter concipitur albedo quam color in ordine cognitionis confusæ, quia color sub ratione coloris non cognoscitur nisi sub majori abstractione albedinis ab hac albedine et illa. Abstractio autem major est difficilior, quia est a minus * similibus.

sensi- bus.

Ad Avicennam dico (y), quod quando objectum non est debite approximatum, non movet ad cognoscendum se sub perfectissima ratione, sed sub alia imperfecta, et tunc intellectus sequens sensum talis objecti, oportet quod sit talis objecti universalis, cujus sensus erat sub ratione singularis. Sed quando objectum est in debita proportione, ut possit movere sensum sub ratione sua propria et perfecta, tunc intellectus sequens sensum talem habet notitiam talis naturæ, prius sub ratione specifica confuse quam sub ratione generis confuse, non quod ratio realis imperfectior, a qua sumitur genus, sit ratio movendi quando plus distat, et perfectior a qua sumitur differentia sit ratio movendi quando minus distat, imo ratio activa efficacior est ratio agendi a distantiore; sed forma specifica est imperfectior ratio assimilandi a magna distantia, et est ratio perfectior assimilandi a magna distantia, et est ratio perfectior assimilandi a magna distantia proportionata ; igitur color nullam sui gignit speciem ; non sequitur, sed tantum non hîc, sed tunc hæc albedo vel hæc nigredo.

Ad tertium dico (z), quod utrobique proceditur ab includente ad inclusum, ita in simplicibus sicut in complexis ; sed in simplicibus includens est inferius, in complexis vero includens est principium respectu conclusionis.

## COMMENTARIUS.

(m) *Ad secundam quæstionem*. Hic dicit quod triplex est ordo intelligibilium. In proposito, hic ordo est ordo posterioris ad prius, ita quod intelligibile potest intelligi esse primum, vel primitate originis sive generationis, vel primitate perfectionis, vel primitate adæquationis, de quibus membris infra patebit. 47. Ordo intelligibilium est triplex.

(n) *Loquendo igitur de primo ordine, scilicet originis*. Hic Doctor intendit ostendere quid sit primum intelligibile pri-

mitate originis respectu intellectus nostri, et præmittit aliqua.

Quid sit conceptus simpliciter simplex.

Primum est de conceptu simpliciter simplici, et dicitur *conceptus simpliciter simplex*, qui non est resolubilis in priores conceptus, sicut ens et passiones entis, et ultimæ differentiæ, de quibus infra patebit. Hoc sic debet intelligi, quod conceptus simpliciter simplex non est resolubilis in plures quidditativos, ut inferius resolvitur in superius, vel in conceptus quidditativos et qualitativos, sicut definitum resolvitur in conceptum quidditativum, scilicet generis, et qualitativum, scilicet differentiæ; licet enim ultimæ differentiæ resolvantur in conceptum entis, tamen sunt conceptus simpliciter simplices, quia ens non prædicatur in *quid* de eis, ut infra patebit *quæstione immediate sequenti*.

48. An Deitas sit conceptus simpliciter simplex.

48. Sed difficultas est, an Deitas sit conceptus simpliciter simplex? Posset sustineri quod sic, et quod non. Si teneatur quod conceptus simpliciter simplex, dicitur ille qui nullo modo resolvitur in priores conceptus quidditativos, qui vere sint de quidditate illius, et sic *Deitas* dicit conceptum simpliciter simplicem, quia conceptus entis est simpliciter posterior Deitate, nec est proprie de quidditate ipsius, ut supra exposui *dist.* 2. *quæst.* 1. Si vero teneatur, quod ille dicitur conceptus simpliciter simplex, qui non resolvitur in plures conceptus qualescumque, hoc modo *Deitas* non dicit conceptum simpliciter simplicem, quia resolvitur in conceptum entis, qui licet in se sic non sit prior, est tamen communior, et sic prior; accipiendo *prius*, a quo non convertitur subsistendi consequentia, et si non sit de quidditate Dei, tamen dicitur prædicari in *quid*. Et quomodo hoc intelligatur, supra dixi *in d.* 2. *quæst.* 1. exponendo illud argumentum, quod probat, quod non possunt esse plura *necesse esse*, vide ibi.

Aliud est confusum intelligere et aliud confuse. Et aliud est intelligere distincte aliud est intelligere distinctum.

Secundo Doctor præmittit aliud, scilicet quod aliud est *confusum intelligere*, et aliud est *confuse*; nam *confusum intelligere* est intelligere ipsum totum quod est resolubile in plures conceptus; sed *confuse intelligere* est intelligere sicut per nomen exprimitur, ut quando cognosco aliquod definitum, puta hominem; sed distincte intelligere est quando concipitur, sicut exprimit definitionem, ut puta per animal rationale, stat enim quod cognoscam confusum, non tamen confuse, imo distincte, ut cum cognosco hominem sub ratione, qua est animal rationale, cognosco tunc confusum, sed non confuse. Confuse enim est non tantum cognoscere ipsum hominem, sed quod cognoscam, ut præcise est quoddam totum, non cognoscendo secundum partes suas definientes ipsum, quia ut sic cognoscerem distincte.

(o) *His præintellectis*. Hic Doctor primo intendit loqui de actuali cognitione confuse intelligendi, et ponit hanc conclusionem: *Primum actualiter cognitum confuse* (loquendo de primitate originis) *est species specialissima, cujus singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile*. Antequam deducam rationes Doctoris declaro aliqua: 49.

Primo, quod aliquid potest dici singulare respectu speciei specialissimæ, et respectu generis proximi, et sic ascendendo. Exemplum, hæc albedo dicitur singulare albedinis, hic color dicitur singulare coloris, hæc qualitas dicit singulare qualitatis, et hoc ens singulare entis.

Secundo præmitto, quod quando Doctor dicit, quod *primum cognitum primitate originis est species specialissima cujus singulare*, etc. debet intelligi de singulari illius speciei debite approximato potentiæ sensitivæ, et omni impedimento remoto,

tam ex parte singularis quam ex parte potentiæ.

Tertio præmitto, quod quando singulare movet potentiam exteriorem, causando in ea speciem sensibilem, statim in virtute phantastica causatur species phantasiabilis, quæ dicitur phantasma repræsentans ipsum singulare cum conditionibus materialibus, et ipsum phantasma cum sit agens mere naturale ut partialis causa, concurrente intellectu agente, ut alia partiali causa immediate causant speciem intelligibilem repræsentantem naturam illius singularis, præscindendo ab ea omnes conditiones materiales.

Quarto præmitto, quod talis est ordo inter potentiam superiorem et inferiorem, quod quando inferior efficacius movetur ab aliquo objecto, superior etiam efficacius movetur propter ordinem potentiarum. Exemplum, si enim aliqua albedo efficaciter movet potentiam visivam causando speciem sensibilem, efficaciter movetur virtus phantastica recipiendo phantasma albedinis, et illud phantasma efficaciter movet intellectum possibilem, causando speciem intelligibilem albedinis ; stante ergo efficaci motione alicujus singularis, respectu potentiæ sensitivæ communiter stant aliæ motiones superiores.

0. Quinto præmitto, quod quando Doctor dicit, quod *species specialissima primo primitate originis confuse cognoscitur*, potest esse duplex sensus. Primus, quod si ponatur quod species intelligibilis speciei specialissimæ, sit partialis causa cognitionis speciei specialissimæ et cujuscumque superioris, argumentum Doctoris debet applicari ad speciem intelligibilem sic, quod illa prius origine causat cognitionem speciei specialissimæ, et posterius origine causat cognitionem superioris. Alius sensus est, quod si ponatur alia et alia species intelligibilis, respectu superioris et inferioris, puta quod una sit respectu albedinis, et alia respectu coloris, et alia respectu qualitatis, et alia respectu entis, tunc dico, quod argumentum Doctoris potest sic applicari. Phantasma prius origine causat speciem intelligibilem illius speciei specialissimæ, cujus singulare fortius movet sensum, et posterius origine causat speciem intelligibilem, puta generis, et sic deinceps ; et ultra sequitur quod species intelligibilis primo causata, prius origine nata est causare cognitionem objecti cujus est, et species intelligibilis secundo causata, nata est posterius origine causare cognitionem objecti cujus est.

Istis præmissis, patere potest evidentia argumenti Doctoris.

(p) *Et hoc supposito, quod singulare non possit cognosci sub ratione propria*, etc.

Hic Doctor non intendit disputare nunc 51. Singulare an possit cognosci sub ratione propria.
an singulare possit cognosci sub ratione propria, vel non, de quo ipse in Metaphysica sua *lib.* 7. *quæst.* 15. sed intendit tantum loqui de universali, quia notum est apud omnes quod universale potest intelligi ab intellectu nostro, quia intellectus est universalium, sed non est sic notum apud omnes quod singulare possit cognosci ab intellectu nostro, ideo intendit loqui de re magis vel minus universali, et sic probat intentum, quod primum cognitum cognitione confusa et primitate originis est species specialissima, cujus singulare, etc. Ratio ergo prima Doctoris est ibi.

(q) *Causa naturalis agit ad effectum suum* etc. Si ponatur, quod species intelligibilis sit partialis causa cognitionis minus universalis et magis universalis, tunc ista minor debet sumi sub illa majori, videlicet, sed species intelligibilis, puta albedinis est causa naturalis respectu intellectionis, et similiter intellectus est causa naturalis ; ergo talis species producit co-

gnitionem perfectiorem quam potest, sed cognitio speciei specialissimæ est perfectior cognitione generis, patet, quia cognitio specificatur ab objecto.

52. Dubium. Sed hîc occurrit aliqualis difficultas, quia videmus per experientiam, quod causa naturalis prius producit effectum imperfectum, et deinde perfectum, ut patet in generatione hominis, sic erit in proposito.

Responsio. Dico, quod hoc nihil est, quia Doctor loquitur de causa naturali perfecte disposita, et nullo modo impedita, talis enim immediate attingit effectum perfectissimum, ut patet a Doctore *in* 2. *in* 3. *dist.* 4. *et alibi.* In proposito species intelligibilis objecti, et intellectus agens sive possibilis, sunt debite approximati, et non apparet aliquod impedimentum, nec apparet quod requiratur aliqua dispositio prior respectu speciei.

Item aliud. Si iterum dicatur, cum cognitio distincta speciei sit perfectior cognitione confusa ejusdem, videtur sequi quod prius origine producat cognitionem distinctam specie specialissimæ. Dico primo, quod notanter

Responsio. Doctor dicit effectum, quem primo potest producere, modo species intelligibilis speciei specialissimæ non potest partialiter primo producere nisi notitiam confusam, inter notitias autem confusas perfectissima se notitia speciei specialissimæ, et sic gradatim ascendendo. Non dicit autem absolute, quod causa naturalis producat primo effectum perfectissimum, sed dicit quod prius producit effectum perfectissimum quem primo potest producere, modo primo non potest producere, nisi notitiam confusam; ergo producit notitiam speciei specialissimæ, quæ est perfectior. Secundo dico, quod cognitio distincta alicujus habentis partes, præsupponit distinctam cognitionem partium, nam si distincte cognosco hominem secundum omnes suas partes, sequitur quod cognosco hoc animal et etiam rationale, et alia cognitione cognoscitur animale, et alia cognoscitur rationale, ita quod cognitio distincta definiti præsupponit duas cognitiones partium. Modo est impossibile unam et eamdem causam simul producere duas cognitiones æque perfecte, ut supra probavi *dist.* 2. *q.* 1. et certum est quod cognitio animalis seorsum sumpta, est imperfectior cognitione hominis, et ideo cognitio hominis est perfectior qualibet cognitione partium. Si teneatur alius sensus, videlicet quod magis universale cognoscitur per propriam speciem et minus universale per propriam, patet tunc quod species minus universalis tantum causat cognitionem illius, et illa est cognitio confusa, ut patet, quia cognitio distincta est cognoscere partes ipsius, in quas natum est resolvi.

Dico secundo, quod Doctor limitate loquitur cum dicit: *Causa naturalis primo producit effectum perfectissimum quem primo potest producere*; modo species intelligibilis cum intellectu non potest primo producere nisi notitiam confusam objecti, sed inter notitias confusas, una est perfectior alia, ideo si potest producere imperfectiorem et perfectiorem, si est perfecte disposita prius producit perfectiorem, quæ est speciei specialissimæ; si tamen species intelligibilis primo repræsentet speciem illam, et post producitur notitia omnium essentialiter inclusorum, et sic habita notitia entis per viam divisionis poterit cognoscere speciem distincte, et sic primum simpliciter conceptum distincte est conceptus entis, qui est conceptus communissimus, et per consequens quæ sunt propinquiora, sunt prius distincte cognita, quæ remotiora, posterius distincte cognita. 53. Inter notitias confusas una est perfectior alia.

(r) Et hoc probat dupliciter, primo ibi: *Hoc sic probo*, etc. Quia concipere distincte *A* est cognoscere omnia, quæ quidditative includuntur in *A*. Sed conceptus en-

tis includitur quidditative in omnibus inferioribus; ergo est simpliciter primum cognitum distincte, et post propinquiora, etc. Et addit, quod conceptus entis est simpliciter simplex, sic potest distincte concipi sine aliis, non in eo.

54. imum bium. Sed occurrunt aliqua dubia. Videtur enim si ad cognitionem distinctam, puta hominis, sufficeret cognitio omnium partium, quod cognitis illis partibus cognoscatur et homo perfecte quod non videtur, quia cognitis anima et corpore distincte, non propter hoc cognoscitur humanitas, cum sit alia entitas absoluta realiter distincta ab omnibus partibus, et sic cognitis illis separatis cognosceretur homo, etiam hoc non sequitur, si cognoscantur ut unitæ, cum adhuc distinguitur realiter ab ipsis ut unitis, ut patet a Doctore *in* 3. *d.*2.

ındum. Tum, quia cognitis omnibus partibus distincte, a quo causatur cognitio totius? non a partibus, quia sunt imperfectiores toto, etiam simul sumptæ; modo imperfectius non potest causare cognitionem perfectioris, ut supra patet *quæst.* 1. *præsentis distinctionis.*

tium. Tum etiam, si cognitis omnibus partibus cognosco totum distincte, quæro an sit alia cognitio distincta totius, et alia omnium partium aut eadem; non secundo modo, patet, quia prior est cognitio partium et imperfectior. Si alia, quæro ad quid terminatur cognitio totius, aut terminatur ad totum, aut ad partes; non ad partes, quia tunc non esset alia cognitio totius et partium; si ad totum absolute, ergo illa erit confusa, patet; ergo cognitio confusa totius stat semper cum cognitione distincta ejusdem, quod est impossibile.

55. tum. Tum etiam, quia aut eadem cognitione cognoscuntur simul omnes partes totius, aut alia et alia cognoscitur alia et alia pars. Non primo, quia non potest esse eadem cognitio plurium, et hoc distincta omnium. Si alia et alia, ergo cognitio distincta totius erit tantum quoddam aggregatum ex pluribus cognitionibus distinctis, quod videtur inconveniens.

Tum etiam, quia nunquam totum, puta homo, posset perfecte distincte concipi, patet, quia cognoscere perfecte hominem quantum est cognoscibilis distincte, est cognoscere omnes ejus partes, quantum sunt cognoscibiles. Sed hoc est impossibile, patet, quia si in instanti *A* perfecte et distincte cognosco hominem, ergo in eodem instanti simul cognosco omnes partes ejus quantum sunt cognoscibiles, et per consequens cognosco simul plura æque perfecte simul, sicut quodlibet seorsum; patet, quia ex præsupposito cognoscitur quælibet pars quantum est cognoscibilis, aliter totum non perfecte cognosceretur distincte. Quintum.

Tum, quia accipio aliquod quantum divisibile in partes infinitas, et quæro si potest cognosci ab intellectu creato distincte et perfecte, patet quod sic, quia tale quantum est cognoscibile limitatum. Tunc sequitur quod oportebit prius cognoscere partes infinitas, quæ tamen non possunt pertransiri, et tamen si actu distincto cognosco illud quantum, et distincta cognitio requirit cognitionem omnium partium, sequitur quod actu cognoscam infinita, et sic esset talis intellectus infinitus, ut supra patet *d.* 2. *q.* 1. Sextum.

Tum, si cognitio distincta conceptus quidditativi est præcise cognoscere ipsum secundum omnes conceptus quidditativos inclusos in eo; ergo relatio, puta paternitas, potest distincte cognosci sine cognitione fundamenti et termini; patet, quia fundamentum et terminus non sunt de conceptu quidditativo relationis, quia ponuntur in definitione tantum ut addita, ut patet a Doctore infra *dist.* 30. Sed modo Septimum.

est impossibile, nec distincte, nec confuse posse cognoscere aliquam relationem sine fundamento et termino, ut supra patuit *quæst.* 1. *prolog.* et infra patet *dist.* 8. *q.* 1. *et in Quodlib. q.* 14.

56. Octavum. Tum, quia requireretur magnum tempus ad hoc ut posset, puta homo cognosci, si non potest cognosci distincte nisi præcognoscantur omnes conceptus quidditativi inclusi in eo, quod est multum difficile; sicut etiam ipse Doctor habet pro inconvenienti de cognitione speciei, ubi vult quod si prius oporteret præconcipere conceptus universaliores ante conceptum speciei, tunc oporteret ponere magnum tempus antequam conciperetur species alicujus singularis debite approximati sensui, et non impediti, etc

Nonum. Tum, quia quæro an potentia sensitiva, puta visiva possit videre distincte aliquod album, patet quod sic, quia aliter talis potentia esset imperfecta, si perfecte non posset videre objectum sibi perfecte approximatum; si ergo potest ipsum distincte videre, puta aliquod album, ergo oportet ipsum prius videre omnes conceptus quidditative inclusos, sed includitur conceptus entis; ergo oportet ipsum prius videre conceptum entis, quod tamen videtur manifeste falsum.

Decimum. Tum etiam, quia si potest videre distincte album, poterit prius videre omnem partem distincte illius albi, quia omnes sunt de integritate illius, et per consequens posset videre minorem, et minorem partem in infinitum, et sic oportebit crescere potentiam visivam in infinitum, ut patet per Philosophum de Sensu et Sensato. Si dicatur, quod non poterit sic videre distincte, ergo sequitur quod nunquam poterit videre perfecte distincte aliquod visibile, et sic potentia respectu sui objecti debite approximati, non poterit habere perfectam visionem, et per consequens esset aliquod visibile, quod nullo modo esset natum videri, vel non posset videri quantum est visibile ab aliqua potentia visiva, quod est multum inconveniens; patet, quia et si sit aliquod intelligibile, quod non possit intelligi ab aliquo intellectu creato quantum est intelligibile, ut objectum formaliter infinitum, tamen illud objectum potest intelligi, quantum est intelligibile ab intellectu infinito.

Tum, quia ponendo, quod magis et minus universale cognoscantur per eamdem speciem minus universalis, quod Doctor non improbat, ut supra patet, sequitur quod si cognitio distincta minus universalis sit secundum omnes conceptus quidditative inclusos in minus universali, quod necessario erit simul distincta et confusa cognitio ejusdem objecti, quod Doctor habet pro magno inconvenienti, ut supra patet *d.* 2. contra Henricum. Quod autem sequatur, patet, quia per Doctorem species minus universalis una cum intellectu, necessario prius causat notitiam confusam ipsius minus universalis; si modo causat notitiam superiorum, certum est quod tunc minus universale est æque præsens intellectui, imo magis, quia species intelligibilis illius magis repræsentat ipsum; ergo tunc, vel causat novam cognitionem confusam illius, quando causat cognitionem superiorum, vel prius habitam continuat, patet, quia intellectus et talis species sunt causa per modum naturæ, et non sunt impedita; ergo simul erit cognitio confusa et distincta ejusdem objecti, ergo. 57. Undecimum.

Tum, et pono quod Franciscus distincte cognoscatur, puta ab Angelo, quod est possibile, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. *quæst. ult. quæ est* 11. tunc quæro, aut in conceptu quidditativo Francisci includitur conceptus hominis, animalis, corporis, substantiæ et entis ex natura rei, et præter omne opus intellectus comparatur, aut Duodecimum.

tantum per actum intellectus. Non secundo modo, quia tunc conceptus rationis esset de quidditate conceptus vere realis. Si primo modo, tunc pono, quod Angelus videat distincte intuitive ipsum Franciscum; hoc est possibile, ut patet a Doctore *in* 2. *ubi supra*, ergo sequitur, quod Angelus prius videbit intuitive conceptum entis, deinde conceptum substantiæ, et sic deinceps descendendo usque ad conceptum individui.

tio iiva, e. Sed hoc non videtur possibile specialiter apud Doctorem, qui vult quod intuitiva cognitio tantum sit rei existentis ut existentis, et præsentis ut præsentis; sed tales conceptus superiores non videntur habere prius existentiam quam conceptus individui, sive quod conceptus superiores in illo priori quo intuitive videntur, non videntur habere aliquam existentiam, patet, quia non existunt nisi ut in singularibus actu existentibus, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 3. *q.* I. Ex his ergo apparet, quam difficile sit sustentare quod nihil dicitur cognosci distincte, nisi cognoscatur secundum omnes ejus partes.

8. Secundo principaliter posset multum dubitari, quomodo conceptus entis possit distincte concipi sine aliis, quia tunc talis conceptus esset simpliciter prior, quod tamen non videtur verum, et patet a Doctore infra *d.* 8. *q.* 2 et patet per Philosophum 2. *Met. text.* c. 4. *Principia*, inquit, *sempiternorum esse verissima*, etc. sed de hoc vide infra *dist.* 8. *q.* 2.

(s) *Secundo probo*, etc. Secundo principaliter probat Doctor, scilicet quod in cognitione distincta prius cognoscuntur conceptus communiores, quia secundum Avicennam I. *Met.* c. 3. Metaphysica est prima secundum ordinem distincte cognoscendi, quia ipsa habet certificare principia aliarum scientiarum; ergo cognoscibilia in Metaphysica sunt prima distincte cognoscibilia; modo Metaphysica maxime considerat communissima, ut patet per Philosophum *primo Metaph. in proœmio*. Si ergo principia in Metaphysica habent certificare principia aliarum scientiarum, id est, quod considerata in aliis scientiis distincte cognoscuntur per principia communissima, quæ pertinent ad Metaphysicam; ergo, non tamen sic intelligendo quod præcise cognoscantur inferiora per considerata tantum in Metaphysica, quia tunc ad Metaphysicam pertineret considerare omnes quidditates in particulari, id est, sub ratione propria et distincta earum, cujus oppositum expresse tenet Doctor *in Metaph. lib.* 1. *quæst. penult.* Sed sic intelligo, quod ex quo non potest distincte cognosci aliqua quidditas, puta humanitas, nisi secundum omnia inclusa in illa quidditate cognoscatur, et cum conceptus communissimus includatur ibi quidditative, ut conceptus entis inquantum ens, qui tantum pertinet ad considerationem Metaphysici, sequitur quod primum cognitum distincte pertinet ad considerationem Metaphysicæ, et ut sic, intelligitur esse primam in ordine distincte concipiendi.

(t) *Nec in hoc contradicit sibi Avicenna, qui ponit eam ultimam in ordine doctrinæ, et primam in ordine distincte cognoscendi*, quia ponitur ultima in ordine confuse concipiendi, id est, quod prius concipiuntur termini aliarum scientiarum confuse, ut supra patuit, et post termini communiores, et ultimo communissimi, quia ad Metaphysicam pertinent, et hæc est ultima. Sed in concipiendo distincte, puta lineam, erit prima, quia incipit a communissimis inclusis in linea. Et cum dicit, quod *Geometer inquantum Geometer, non utitur principiis per se notis*, etc. *Terminorum in scientiis specialibus, et tunc ex illis quidditatibus sic cognitis, distin-* 59 Quomodo Metaphysica est prima et ultima.

*ctius cognoscuntur principia scientiarum specialium.*

Hæc littera debet sane intelligi. Si enim intelligitur quod termini scientiarum specialium non possunt distincte concipi, ut in illis scientiis præcise, puta quod Geometer non possit ut Geometer, cognoscere lineam definitive nisi per Metaphysicam, ita quod tota cognitio definitiva et completiva sit præcise a Metaphysica, forte hoc non videtur verum, quia ultimæ differentiæ lineæ cognitio magis videtur pertinere ad Geometram, cum Doctor velit, quod scientia specialis cognoscat considerata in illa particulari et sub ratione propria, ut patet in sua Metaphysica *ubi supra*. Si vero intelligitur, quod Geometer non cognoscat definitive completive lineam nisi per Metaphysicam, non quod Metaphysica tradat notitiam omnium pertinentium ad distinctam cognitionem, puta lineæ, hoc modo erit verum, quia Geometer non potest distincte et complete cognoscere lineam nisi præcognoscat conceptum entis, et post præcognoscat, an linea sit in genere Substantiæ vel Quantitatis, quia quod cognoscitur definitive et completissime quidditative, definitur non tantum per genus propinquum, sed etiam per generalissimum, ergo oportet scire ad quod genus

Ad quod genus pertineat linea.

pertineat linea; et hoc non potest nisi per Metaphysicam, quæ primo dividit ens finitum in decem Genera, ut patet in 5. *Metaph. text. com.* 13. *Secundum se*, inquit (id est, ens per se, ut distinguitur contra ens per accidens, de quo ibi *text. com.* 13.) *sunt quæcumque signant figuras prædicationis*. Et parum infra: *Quoniam ergo prædicatorum alia* quid *significant, alia* quale, *alia* quantum, etc.

60. Habita ergo cognitione ad quod genus pertineat, potest per viam divisionis devenire ad distinctam cognitionem lineæ : An modo habita per Metaphysicam cognitionem ad quod genus pertineat linea, possit Geometer ut Geometer, per viam divisionis cognoscere definitive lineam. Dico, quod si ad Metaphysicum non pertinet considerare omnes quidditates in particulari, ut videtur tenere Doctor, ut dixi, quod Metaphysica non erit necessaria, nisi ut habeatur notitia conceptuum transcendentium et generalissimorum, et hoc magis videtur; est ergo Metaphysica necessaria ad cognitionem distinctam terminorum conceptorum in scientiis specialibus, modo præexposito. Scientia ergo specialis, ut Geometria et Physica, et hujusmodi, non præhabita Metaphysica, præcise cognoscit terminos confuse, et per consequens principia per se nota in illis sunt tantum nota, terminis confuse conceptis, quia in illo priori quo nullo modo intelligitur habere Metaphysicam, non potest concipere ad quod genus pertineant illi termini; nec similiter potest scire omnes conceptus transcendentes, qui nec includuntur quidditative in illis terminis, sed eorum consideratio spectat ad Metaphysicam ; sed habita per Metaphysicam notitia prædictorum, forte non ut Metaphysicus, sed ut Geometer vel ut Physicus, poterit acquirere notitiam distinctam terminorum per viam divisionis, et sic cognoscere sua principia ex cognitione distincta terminorum, et sic habere sua principia per se nota, terminis distincte conceptis, quod bene nota. Sustinendo tamen, quod ad Metaphysicam tantum non pertineat considerare omnes quidditates in particulari, pertinentes ad speciales scientias, sed quod quælibet scientia specialis consideret quidditates in particulari, et sub ratione propria quidditativa pertinentes ad illam scientiam. Ex his patet quomodo Metaphysica dicitur prima, et non dicitur prima.

Ad Met. non pertinet considerare omnes quidditates in particulari.

Nota.

(u) *Sed comparando totum ordinem confuse concipiendi ad totum ordinem* 61.

*distincte concipiendi quis sit prior*, id est, an cognitio confusa sit simpliciter prior distincta, puta an pro statu isto prius origine cognoscatur aliquid confuse quam distincte; dicit Doctor quod sic, prius enim origine cognoscitur totum quam partes. Et quia in ordine confuse concipiendi est species specialissima, cujus singulare fortius movet sensum, ideo prius simpliciter cognitum primitate originis est species specialissima. Et hoc debet intelligi tantum quando singulare illius speciei est perfecte præsens, et optime dispositum respectu potentiæ sensitivæ, quæ etiam sit bene disposita. Communiter tamen prius origine concipitur magis universale quam minus universale, et hoc est, quia communiter singulare magis universalis, prius et fortius sentitur quam singulare minus universalis, quod est verum communiter. Si tamen singulare minus universalis fortius moveat sensum, tunc species intelligibilis illius speciei prius origine causat notitiam illius quam notitiam magis universalis, ex his apparet quod Doctor hîc, et in *sua Metaph. lib.* 2. *quæst. ult.* sibi non contradicit. Hîc enim vult quod primum cognitum primitate originis, non est magis universale, sed simpliciter minus universale, et ibi vult quod magis universale. Vide etiam quæ ibi prolixe exposui, ostendendo quomodo illa quæstio non contradicit quæstioni huic. Et ibi glossavi auctoritates Philosophi et Avicennæ, prout faciunt ibi ad propositum, quæ secundum alium et alium sensum possunt verificari, ut ibi patet.

2. nsio alias ntias. Nunc respondeo ad illas instantias factas contra illud, scilicet quod *distincte cognoscere, est cognoscere secundum omnes partes*, etc. Ad primam dico, quod distincte cognoscere aliquid non est tantum cognoscere omnes partes illius, etiam unitas, et hoc si totum sit aliud a partibus ut unitis, sed est cognoscere ipsum totum secundum omnes suas partes, ita quod si est una cognitio totius et partium, illa terminetur ad totum et ad partes. Si vero alia et alia, una terminetur præcise ad totum et alia ad partem, vel si sint plures, per te, alia ad unam, et alia ad aliam, et hoc dicitur distincte cognosci.

Ad secundum dico, quod cognitio totius realiter vel conceptibiliter distincta a partibus, causatur a specie intelligibili totius si intelligitur abstractive, si vero intuitive, causatur ab ipso toto; imo, forte totum essentiale causat cognitionem, non tantum sui, sed etiam partium. Et tenendo quod magis universale cognoscatur abstractive per speciem minus universalis, tunc species illa poterit partialiter causare notitiam totius et omnium ad quidditatem ipsius pertinentium, ut supra patuit *quæst.* 1. quia objectum causat cognitionem sui, et omnium virtualiter vel essentialiter contentorum.

Ad tertium dico, quod loquendo de toto essentiali et in nobis, quod alia cognitione cognosco totum, et alia et alia partes, et sic alia cognitione cognosco hominem, et alia corpus et alia animam. Similiter alia cognitione cognosco hominem, alia animal, alia corpus, et sic ascendendo. Et concedo quod cognitio hominis terminatur præcise ad hominem, et cognitio animalis ad animal. Et cum dicitur quod cognitio hominis est confusa, et cognitio partium distincta, ergo idem cognoscitur simul distincte et confuse, dico quod cognitio hominis absolute est confusa, et cognitio partium hominis præcise non est cognitio hominis distincta, cum illa sit tantum cognitio partium et non hominis. Sed habita cognitione hominis, et omnium partium ut sunt hominis, hoc totum vocatur cognitio distincta hominis, et sic cognoscere hominem secundum omnes suas partes (li- 63. Alia, et alia cognitione cognoscitur homo, et partes.

cet talis cognitio plures includat cognitiones) est cognoscere distincte hominem.

Cognoscere confuse, et distincte quid sit.

Ista vero non simul stant, scilicet quod simul cognoscam hominem distincte et confuse, quia cognoscere confuse est ipsum cognoscere non secundum omnes partes, et cognoscere distincte est ipsum cognoscere secundum omnes suas partes. Sicut etiam cum cognosco propositionem aliquam distincte, non tantum cognosco propositionem in se, sed simul cognosco terminos illius, licet alia cognitione cognoscam propositionem, et alia et alia terminos, et stantibus simul illis cognitionibus, tunc distincte cognosco propositionem. Nisi forte dicatur( ut aliqui dicunt) quod prius habetur cognitio terminorum et unionis eorum, et post cognoscitur veritas propositionis distincte, et habita illa non remanet prior cognitio terminorum, quia illa continet notitiam terminorum, sed hoc non credo absolute verum, de quo alias, et ex his patet responsio ad quartum.

64. Ad quintum, concedo absolute quod intellectus creatus non potest simul cognoscere æque bene plura, sicut quodlibet seorsum, et hoc æque intense. In proposito, concedo quod non æque simul cognoscit totum et partes, sicut unum illorum seorsum acceptum, tamen cognoscit totum et partes distincte ; sicut ergo cognosco lapidem distincte secundum omnes suas partes, non tamen ita intense sicut intellectus Angeli, quia perfectior, et tamen Angelus non cognoscit distinctius, posito quod lapis possit a me cognosci distincte, sic in proposito.

Ad sextum, dico breviter quod illud quantum potest distincte cognosci secundum omnem ejus quidditatem, quia secundum omnem conceptum inclusum quidditative ; sed non potest distincte cognosci secundum omnem partem integralem, et hoc loquendo de partibus proportionalibus, quia tunc actu cognoscerentur infinita, imo infinities infinita, quia illud est divisibile in infinitas partes, et quælibet pars adhuc est divisibilis in alias infinitas ; hoc enim modo, tantum potest cognosci ab intellectu infinito intensive, potest tamen cognosci distincte ab intellectu creato, secundum omnes partes integrales quantitativas.

Relatio potest qu ditative et distinc cognosci non præc gnitis fundamen to, et termino

Ad septimum dico, quod cognitio paternitatis confusa, non potest haberi aliquo modo nisi præcognitis fundamento et termino, et magis termino, quia prope est ad aliud, sive est entitas formaliter ad aliud ut ad terminum ; habita tamen tali cognitione, potest eam distincte cognoscere, et quidditative, id est, secundum omnes conceptus quidditative et essentialiter inclusos, et quoad istam cognitionem quidditativam distinctam, potest haberi sine termino et fundamento præcognitis, id est, quod cognitio fundamenti et termini non requiritur ad cognitionem ejus tantum quidditativam distinctam, licet requiratur ad cognitionem ejus absolutam, quia est impossibile cognoscere relationem, fundamento et termino non præcognitis, etc.

Ad octavum dico, quod hoc est necessa- 65.
rium, quia talis cognitio distincta, ut supra patet, fit per divisionem magis communis, et hoc non est inconveniens, est tamen inconveniens ibi de individuo sensibili, perfecte præsente sensui sub ratione propria.

Ad nonum dico, quod visio illa potest terminari ad quidditatem albedinis absolute, non ut *quod*, sed ut *quo*, id est, quod quidditas albedinis est ratio formalis terminandi visionem, non autem terminat ut *quod*, sed tantum ut singularis, id est, quod singularitas est conditio objecti, ut patet a Doctore *lib.* 1. *Metaph.*

*suæ*, *quæst.* 6. Cum dicitur de conceptu entis, dico quod talis conceptus non cognoscitur nisi abstractive, modo potentia visiva non abstrahit; cognoscit ergo albedinem distincte, eo modo quo potest sibi competere cognitio sive visio distincta, visio enim tantum terminatur ad rem existentem, et sic suo modo videt albedinem, et quidquid realiter et essentialiter existit in albedine, si visio est perfecta et distincta, non tamen ibi distinguendo unum conceptum ab alio. Vel breviter dicendum, quod non potest videre nisi quod cadit sub objecto ejus adæquato, quod est præcise color vel lux, non est sic de intellectu, quia habet totum ens pro objecto, et potest abstrahere conceptus etiam communissimos. Potest breviter dici, quod cognoscere aliquid distincte secundum omnes conceptus essentialiter inclusos, tantum pertinet ad intellectum, cum sit virtus illimitatior et virtus abstractiva, et hoc magis placet.

6. Ad decimum dico, quod non potest videre omnem partem albi, quia datur minimum visibile, virtute quo minus videri non potest, ut patet de sensu et sensato; et cum dicitur quod tunc esset aliqua pars non visibilis, dico quod esse visibile potest dupliciter intelligi. Primo, quod sit visibile per se, et hoc modo est ibi aliqua pars ita parva, quæ nullo modo potest movere sensum. Secundo, quod sit visibile non per se, sed ut in toto potest coagere ad sui visionem, sed separatum non, et hoc modo quæcumque pars potest videri, ut præcise in toto, non tamen distincte potest videre omnes partes, cum sint ibi infinitæ; si enim intellectus non potest simul videre partes infinitas, multo minus potentia visiva.

bile
lex.

Ad undecimum patet responsio ex dictis ad primum, secundum, tertium articulum.

Ad duodecimum et ultimum patet responsio ex his quæ exposui prolixe *in Quodlib.* de notitia intuitiva.

Ibi: *Si enim aliquis alius esset**. Dicit Doctor, quod si species intelligibilis specialissimæ (quæ agit secundum ultimum potentiæ suæ) immediate produceret conceptum superioris, ille esset perfectissimus, quem posset producere, quia causa naturalis non impedita, etc. producit effectum perfectissimum quem potest. Si ergo conceptus superioris, esset perfectissimus in quem potest, sequitur quod nunquam talis species poterit producere conceptum speciei specialissimæ, cum ille sit perfectior conceptu superioris.

* num 23.

Secundo principaliter probat idem ibi: *Secundo sic, quia secundum Avicennam*, etc. Hic Doctor præsupponit unum, quod dicit supra *dist.* 2. *quæst.* 1. quod aliqua est propositio per se nota, terminis confuse conceptis, ut Mathematicus habet istam per se notam: *Totum est majus sua parte*, vel, *linea est longitudo sine latitudine,* terminis confuse conceptis. Et Metaphysicus haberet illas propositiones per se notas, terminis distincte conceptis; si ergo Metaphysica est ultima in ordine doctrinæ, sequitur quod prius concipiuntur principia aliarum scientiarum, et termini illarum ante principia Metaphysicæ. Modo ordo doctrinæ, est a confuse concipiendi ad distincte, prius enim occurrit totum, et deinde resolvitur in partes; si enim communiora, puta ens et hujusmodi, primo conciperentur, tunc Metaphysica, quæ primo tractat de illis, esset simpliciter prima in ordine doctrinæ, quod est contra Avicennam. 67.

Quomodo Metaphysica sit ultima in ordine doctrinæ.

Tertia ratio est ibi:* *Tertio, quia si oporteret præconcipere conceptus universaliores existente soluto,* id est, non impedito, oporteret ponere magnum tempus antequam conciperetur species illius sin-

* num. 24.

gularis primo sensati, quia prius oporteret intelligere omnia prædicata communia dicta in *quid* de illa specie secundum ordinem, cujus oppositum manifeste experimur, nam visa aliqua albedine singulari, prius et facillime intellectus fertur in cognitionem albedinis in se quam in cognitionem superiorum. Et quod dicit de singulari movente sensum et intellectum, non debet intelligi quod singulare immediate moveat intellectum, sed tantum mediate, quia prius movet sensum exteriorem causando speciem sensibilem, et species sensibilis in sensu exteriori causat phantasma in virtute phantastica, et phantasma causat speciem intelligibilem in intellectu possibili, qua causata, statim potest sequi intellectio, et hoc loquendo de singulari existente soluto, id est, nullo modo impedito, sed debite approximato, etc.

Singulare movet intellectum mediate, non autem immediate.

63. *Ex hoc apparet causa, quare intellectus intelligit prius unum intelligibile, quam aliud*, etc. Dicit Doctor ponendo quod in intellectu sit species nigredinis et albedinis, species soni, species tangibilis objecti et hujusmodi, quæ omnes agunt de necessitate naturæ ad cognitionem objectorum, quorum sunt species ; et certum est quod omnia illa objecta, quorum sunt tales species, non simul intelliguntur, quare ergo una prius movet ad cognitionem sui objecti? Hoc præcipue erit, quia singulare speciei repræsentatæ fortius movet sensum exteriorem, quo moto, fortius excitatur virtus phantastica, qua excitata, phantasma talis singularis, fortius et prius excitat speciem intelligibilem, et hoc non est a voluntate, quia intellectus tunc non habet actum intelligendi.

Quare intellectus intelligit prius unum intelligibile quam aliud.

Sed in hoc videtur, quod Doctor sibi contradicat, quia *in 2. dist. 9. quæst. 2.* expresse dicit, quod est in potestate Angeli, quantum ad primam intellectionem, uti hac specie in memoria, vel illa, ad illam intellectionem actualem istius vel illius : hæc sunt verba formalia Doctoris, vide responsionem hujus in glossa quam ibi feci.

Apparens contradictio.

*Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum.* Hîc Doctor intendit probare, quod loquendo de cognitione distincta actuali primum cognitum primitate originis, est magis universale, et hæc ratio est satis clara in littera.

Solutio datur alib

Secunda ratio est ibi : *Secundo probo idem.* Et similiter hæc littera est nota.

(x) *Contra istud objicitur.* Hîc Doctor intendit probare, quod magis universalia sint primo nota nobis primitate originis, et littera clara est. 63.

*Ad primum dico.* Hæc responsio stat in hoc, quod sicut duplex est confusum, scilicet partium subjectivarum et partium essentialium, ita duplex est ordo, scilicet confuse concipiendi et distincte ; et quanto aliquid est magis confusum partium essentialium, tanto prius cognitum cognitione confusa, et quanto aliquid est magis confusum, cognitione partium subjectivarum, tanto prius cognitum cognitione distincta ; sed comparando ista duo confusa inter se, primum simpliciter cognitum, est confusum partium essentialium. Et hoc est quod dicit ibi : *De isto duplici confuso.*

Dupliciter confusum

(y) *Ad Avicennam dico.* Hæc littera clara est, excepta ista littera, quæ ponitur ibi : *Quando objectum non est debite approximatum, non movet ad cognoscendum se sub perfectissima ratione, sed sub aliqua imperfecta* ; hoc sic intelligitur, quando sensibile est præsens sensui, ut singulare magis universalis, cum video coloratum hoc, scilicet ut est singulare coloris, tunc tale singulare causat præcise in sensu speciem coloris, et ita intellectus

sequens primo cognoscit colorem; licet tale singulare sit in se album, tamen ut a remotis non videtur, nisi ut individuum coloris, non ut individuum albedinis, sed ut tale coloratum fit perfecte præsens, tunc causat visionem albi; et sic tandem causatur in intellectu species intelligibilis speciei albedinis, et tunc tale dicitur perfecte movere sensum, et intellectus primo cognoscit speciem illius singularis, scilicet albedinem, et hoc magis patet *in Metaphys.* Doctoris *lib.* 1. *quæst. ult.* vide quæ ibi exposui.

70. (z) *Ad tertium dico.* Tertium argumentum stat in hoc, quia in argumentando, prius componimus syllogismum ex propositionibus, et propositiones ex terminis, et ultimo resolvimus syllogismum in propositiones, et propositiones in terminos, ergo in syllogismo prius cognoscimus terminos, et post propositiones, et ultimo syllogismum. Sicut ergo dixi in compositione complexorum, hoc idem dico in compositione incomplexorum, nam homo prius componitur ex ente, substantia, corpore animato, sensitivo et rationali, et ultimo resolvitur in ea ex quibus componitur. Cum ergo via compositiva sit prior resolutiva, sequitur quod primo cognitum in hoc homine, erit magis universale, cum magis universale primo componat, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1.

Respondet Doctor ibi: *Ad tertium dico.* Et responsio stat in hoc, videlicet quod utrobique, scilicet tam in complexis quam in incomplexis, proceditur ab includente ad inclusum, et sicut in complexis, cum principium includat virtualiter conclusionem, sequitur quod prius cognosco principium et similiter cum termini principiorum includant ipsa principia, sequitur quod prius cognosco terminos; sic in incomplexis, cum inferius includat essentialiter suum superius, sequitur quod cognitione confusa, prius cognosco inferius quam superius.

SCHOLIUM.

Tertia conclusio quoad cognitionem habitualem et virtualem, communiora origine esse prius cognita. Ratio est, quia inter ordinata ad aliquod perfectibile, imperfectius prius perficit; ergo quando aliqua forma virtualiter vel habitualiter continet gradus ordinatos, cujusmodi est species intelligibilis respectu inclusorum in suo objecto, prius origine habitualiter repræsentat communiores gradus, quia sunt imperfectiores, sed prius actu repræsentat minus commune, quia dependet a sensatione, quæ primo concurrit ad speciem specialissimam, quæ proxime, inter abstracta, ad eam accedit.

(a) Quantum ad notitiam habitualem sive virtualem, primo expono quid intelligo per terminos. Habitualem notitiam voco, quando objectum sic est præsens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus statim possit habere actum elicitum circa illud objectum. Voco virtualem, quando aliquid intelligitur in aliquo, ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sive ut totale terminans intellectionem; sicut cum intelligitur homo, intelligitur animal in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem. Hoc satis proprie vocatur intellectum virtualiter, quia est satis proximum intellecto in actu, non enim posset esse actualius intellectum nisi esset propria intellectione intellectum, quæ esset ipsius primi ut termini totalis. 28.

Quid notitia habitualis et virtualis?

Quantum ad istam notitiam habitualem vel virtualem, dico quod

Quomodo primo perficiuut

formæ imperfectiores? Avers. 7. Metaphys. com. 17. materia primo recipit formas universales, et sic deinceps.

communiora sunt prius nota via originis vel generationis. Quod probatur, quia sicut diversæ formæ perficientes idem perfectibile, ordine quodam natæ sunt mediatius et immediatius informare illud vel perficere, ita si eadem forma contineat in se virtualiter perfectionem illarum formarum ordinatarum, quasi consimili ordine naturæ, perficiet illud perfectibile. Sicut si forma corporis substantiæ, etc. essent aliæ formæ in aliquo, per prius informaret forma substantiæ, et deinde forma corporis, etc. ita si una forma includat virtualiter omnes illas, ipsa quasi prius perficiet materiam sub ratione substantiæ quam sub ratione corporis, et semper in illa via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum; ergo sicut conceptus plures communiores, et minus communes habituales vel virtuales, nati sunt perficere intellectum via generationis vel originis, ita quod imperfectior semper prius; ita si unus conceptus virtualiter includit omnes istos, prius perficiet sub ratione conceptus prioris et universalioris, quam sub ratione conceptus particularis, hoc de ordine originis sive generationis,

## COMMENTARIUS.

71. Quid sit primo notum habitualiter.

(a) *Quantum ad notitiam habitualem.* Hæc littera patet usque ibi : *Quantum ad istam notitiam habitualem*, et satis patet littera. Dicuntur autem habitualiter sive virtualiter nota, ex hoc quod includuntur in primo intellecto, et dicitur primum intellectum ( in proposito ) illud, quod per se intelligitur, ita quod intellectio præcise terminatur ad illud, et nullo modo ad inclusum. Sed quia habita notitia confusa, puta hominis, tunc inclusa, sive partes essentiales illius dicuntur intelligi, non actu,quia tunc intellectio actu terminaretur ad illud, et tunc esset per se intellectum; sed intelligitur habitualiter,eo quod est actu intelligibile,quia scilicet in potentia propinqua ad intelligi, non quod actu intelligatur. Et sic magis universale, est primo cognitum habitualiter minus universali, semper stando in cognitione habituali.

Nota tamen de cognitione habituali et virtuali, quia posset fieri difficultas.Si ens inquantum ens, est primo cognitum habitualiter et virtualiter, ergo erit aptum prius cognosci actualiter, et sic ordo distincte concipiendi, erit prior ordine confuse concipiendi, sicut etiam forma, quæ est apta prius perficere materiam, etiam actu prius perficit. Dico quod non sequitur, quod ens prius cognoscatur, nam ex quo Doctor tantum loquitur de cognito habitualiter et virtualiter distincto contra cognitum actualiter, qualem ordinem habet aliquid in se, talem habet respectu cujuscumque, sicut dicimus quod homo prius constituitur per ens, deinde per substantiam, et sic descendendo; ita homo in intellectu talem habebit ordinem, quod quando præsentatur intellectui in cognitione actuali, sic perficit intellectum secundum istud *esse* quod habet in se; ergo prius est in intellectu perficiendo ut ens, secundo ut substantia,et sic descendendo. Et intelligo non perficiendo formaliter, sed tantum objective, unde qualis est ordo inter aliqua, ubi realiter distinguuntur, talis est ubi non distinguuntur realiter, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. *et in quodlib.* ubi ergo plures formæ realiter distinguuntur, ut vegetativa, sensitiva et intellectiva, quæ realiter distinguuntur, talis

72. Difficultas. Solutio. Plures formæ realiter distinguuntur.

est ordo inter illas, sic quod vegetativa prius perficit, deinde sensitiva et ultimo intellectiva; ergo ubi in una forma sunt idem realiter et virtualiter, ibi continentur ut in intellectiva. Adhuc secundum rationem talis est ordo, quod intellectiva intelligitur prius perficere, ut vegetativa quam ut sensitiva, et post intelligitur perficere ut sensitiva, et postremo ut intellectiva. Et sic quanto communiora, tanto sunt prius nota intellectui nostro; licet pro statu lapsus sit oppositum, et non debet intelligi quod actualiter sic sit, sed aptum natum esset sic esse ex parte objectorum, sed pro statu isto repugnat intellectui ordo ille, etc.

Sed ad rationes quas facit Doctor, probando quod species specialissima est primum cognitum loquendo de cognitione confusa actuali, respondet quidam novus expositor S. Thomæ in libro, qui intitulatur de *Ente et essentia*.

3. m. et. sol- atio- es oris o sio num.

Ad primum dicit, quod perfectissimus conceptus est conceptus entis, in quem possunt hujusmodi agentia naturalia. Et cum dicitur a Doctore quod tunc non posset producere conceptum specificum, cum ille sit perfectior, respondet, quod nulla virtus potest in perfectiorem effectum suo effectu perfectissimo simpliciter; quælibet tamen virtus potest in effectum perfectiorem suo perfectissimo effectu, in quem potest pro aliquo priori, quia ille non est perfectissimus nisi secundum quid. Exemplum, virtus generativa leonis non potest in perfectiorem effectum quam sit leo, potest tamen in effectum perfectiorem illo, quem producit in principio actionis, qui tamen effectus fuit perfectissimus, quem pro tunc posset producere.

nsio ecun- m.

Ad secundum argumentum respondet, quod termini Metaphysicales ut sic, non ponuntur a nobis primo cognosci, sunt enim termini Metaphysicales abstracti abstractione formali, et secundum istum, *abstractio formalis* est, qua forma abstrahitur a subjecto vel a materia; et *abstractio totalis* est, qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis. Secundum primam abstractionem quantitas abstrahitur a materia sensibili, et secundum secundam abstractionem animal abstrahitur ab homine et leone, et sic dicit quod ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum præcisione, cæterarum rationum genericarum et specificarum accipitur, et quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includit cætera genera et species.

Responsio ad tertium.

Ad tertium respondet, quod non oportet in quacumque formatione conceptus specifici semper singillatim præformare conceptum confusum entis, sed sufficit ens primo omnium fuisse cognitum, in illis enim omnia virtualiter concipiuntur.

Ulterius dicit quod non oportet tantum ipsis interesse, quia non est ordo essentialis inter conceptus confusos, et quod non sit talis ordo essentialis (ut Scotistæ videntur tenere) probat, quia quando sunt aliqui conceptus essentialiter ordinati ordine originis, impossibile est extremos generari, non genitis intermediis; sed experimur nos concipere hominem et substantiam, et tamen intermedia ignoramus, non solum distincte, sed etiam confuse; ergo. Et dicit, quod Scotistæ non possunt solvere hanc rationem. Et si contra illam rationem arguatur, scilicet si non est ordo essentialis inter conceptus confusos actuales superioris et inferioris; ergo ita potest primo generari conceptus speciei specialissimæ sicut entis, quod est contra eos. Dicit, quod licet non sit ordo essentialis inter omnes alios conceptus inter se præter conceptum entis, est tamen ordo essentialis inter conceptum entis, et inter omnem 74.

alium conceptum, et sic oportet prius ens concipi, quo concepto possunt alia concipi.

Cajetanus contra Scotum.

Deinde dicit contra Doctorem quod ens et quodlibet simpliciter simplex, potest cognosci cognitione confusa actuali, et antequam probet, præmittit quod non est de ratione cognitionis distinctæ actualis, quod objectum cognoscatur per resolutionem in partes rationis, sed sufficit quod objectum penetretur ab intellectu secundum omne quod actualiter in illo invenitur, sive hoc fiat per resolutionem objecti in partes rationis, sive fiat ex claro intuitu objecti simplicis. Similiter non est de ratione cognitionis confusæ actualis, quod intellectus intelligat objectum secundum aliquid, et secundum aliquid ignoret, sed sufficit quod intellectus feratur in objectum, et non penetret ejus actualitatem; quo præmisso probat intentum, et ratio sua stat in hoc, quod quando intellectus fertur in ens actualiter, et nescit ipsum separare a substantia et accidente, cognoscit ipsum confuse; sed hoc patet per experientiam, quia videmus multos per plures annos exercitatos in studiis, adhuc nescire distinguere rationem propriam entis a substantia et accidente. Et addit quod ex quo conceptus actualis confusus entis est conceptus imperfectissimus omnium; ergo est prius via originis, patet, quia imperfectiora sunt priora via generationis *ex* 9. *Met. text. com.* 15.

Perfectio conceptus est duplex, scilicet objectalis et evidentiæ.

Et si dicatur ad hoc, quod perfectio conceptus est duplex scilicet, objectalis et evidentiæ, et ille conceptus est perfectio objectalis, qui habet objectum perfectius positive; ille autem est perfectio evidentiæ, qui habet objectum pauciora includens, ut patet *in prooemio Met. lectione secunda.*

Contra hoc arguit, probando quod conceptus actualis confusus entis sit conceptus imperfectissimus, (loquendo de perfectione evidentiæ) et ratio stat in hoc, quia ille conceptus est inevidentissimus, sub quo intellectus magis remotus est a cognitione aliorum quam sub quocumque alio conceptu. Sed intellectus habens conceptum entis, magis distat ab aliorum cognitione, quam habens quemcumque alium conceptum, patet, quia quando sunt aliqui duo conceptus, quorum unus actualiter includit alterum, ipse est in proximiori dispositione ad cognoscendum reliquum quam e converso, modo alii conceptus includunt conceptum entis, et non e contra. Et confirmat hoc per dictum Scoti, qui dicit quod pars rationis actualiter intellectæ est satis proxima intellectui, adeo ut proximius esse non possit. Et dicit, quod illud *de proœmio Metaphys.* scilicet quod evidentia actualiter penes objectum, pauciora actu includens non est ad propositum, quia certitudo illa est certitudo objectalis, sermo autem noster est de evidentia se tenente ex parte intellectus. Ex talibus enim evidentibus et certis, procedit intellectus ad sibi inevidentia et incerta.

Cajetanus contra Scotum.

Ultimo arguit contra Doctorem probando, quod species specialissima non sit objectum simpliciter confusissimum, et dicit quod magis universale, puta genus, est magis confusum, quia plura continet sine ordine, species autem continet partes suas ordinate, modo proverbium est: *Ubi pluralitas sine ordine, ibi confusio.* Et si dicatur, quod genus continet species ordinate, quia continet eas mediis differentiis, quæ sunt valde ordinata, arguit contra, quia genus non continet species et differentias in actu, sed in potentia, ut dicit Porphyrius, *cap. de Differentia*; ergo continet eas indistincte. Tenet consequentia, quia actus est, qui distinguit 7. *Metaph. text. c.* 49. Et sic patet quid dicat iste novus expositor.

75. *Occham etiam contra Doct. arguit.*

Item Occham *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 3. arguit contra multa dicta Doctoris. Et primo contra hoc quod dicit, quod *Conceptus Speciei vel generis non est simpliciter simplex*, et primo sic arguit : Quando aliquid componitur ex pluribus, partes sunt ibi modo sibi convenienti; si totum sit realiter, partes sunt realiter; si totum sit ens rationis, et habens actualiter esse compositum et esse objectivum, partes proportionaliter erunt; ergo conceptus speciei specialissimæ non potest esse sine partibus suis, et ita cum Scotus ponat, quod conceptus entis est pars, non potest esse conceptus speciei specialissimæ sine conceptu entis, quod ipse negat.

Secundo arguit : Quando aliqua habent omnes partes simpliciter easdem, sunt simpliciter idem; ergo si conceptus speciei est compositus, habebit easdem partes quas habet definitio; ergo definitio et definitum non essent distincti termini, quod Scotus negat *dist. quæst.* 2.

Si dicatur, quod aliter componunt conceptum speciei et conceptum definitionis, quia in conceptu definitionis sunt in actu, sed in conceptu speciei sunt tantum potentialiter et virtualiter.

Contra, quia non dicimus formam facere materiam compositam, eo quod sit in materia tantum in potentia et non in actu, sic in proposito.

*Occham contra Scotum.*

Secundo principaliter arguit contra alium dictum Doctoris, scilicet quod *illud dicitur confuse concipi quando concipitur, sicut exprimitur per nomen, et distincte quando concipitur, sicut exprimitur per definitionem*, innuens quod definibile non potest distincte cognosci sine definitione. Contra : Omne quod concipitur, secundum totum et secundum quamlibet partem distincte concipitur, sed conceptus definiti est hujusmodi; patet, tum quia aliqua species non habet definitionem proprie dictam; tum quia conceptus alicujus speciei est simpliciter simplex; tum quia communissimum non est semper primum distincte cognitum, nec etiam communius semper prius distincte cognoscitur.

Tertio principaliter arguit contra hoc, quod dicit Doctor quod *species specialissima, cujus singulare*, etc. *Primo cognoscitur*, etc. Sed quia istæ rationes procedunt de singulari, de quo Doctor ad præsens non intendit pertractare, ideo pro nunc omittantur. 76.

*Scotus probat quod species specialissima sit primum cognitum.*

Quarto principaliter arguit contra rationes quas Doctor facit, probando quod species specialissima sit primum cognitum, et primo arguit contra primam, quia quando accipit quod *causa naturalis*, etc. aut intelligit quod causa naturalis producit effectum perfectissimum secundum numerum, aut secundum speciem? Si primo modo, falsum est, quia ignis in calefaciendo non producit perfectissimum calorem quem potest, quia successive producit illum. Si secundo modo, aut intelligit de causa totali, aut partiali? Si primo, si est nata producere plures effectus, nullus eorum prius produceretur, nisi forte prioritate temporis, quia unus potest produci in instanti, et alius tantum successive, et productus in instanti erit prior, sed non sequitur, quod sit perfectior, patet per Philosophum 9. Metaph. *Quæ sunt priora generatione sunt imperfectiora*, quod debet intelligi de totali causa ordinata habente plures effectus. Si intelligit de causa partiali, non sequitur quod producat effectum perfectissimum in quem potest prius origine; patet, quia substantia animæ primo causat cognitionem, et postea ista cognitio et substantia animæ poterunt producere unam volitionem, quæ est perfe-

ctior cognitione prima producta in naturalibus.

Præterea, secundum Scotum visibile distans prius intelligitur sub ratione communiori quam minus communi; ergo non semper producitur primo effectus perfectissimus, si dicatur quod causæ istæ sunt impeditæ propter improportionem medii.

77. Contra, quando est aliqua causa productiva multorum effectuum, ita quod quæcumque sufficiunt ad productionem unius effectus, puta *A*, et non alterius, puta *B*, et tunc *A* et *B* si simul producantur, prius natura producitur *B* quam *A*, quia prius natura secundum Philosophum 5. *Metaph.* et secundum eos, est illud quod potest esse sine alio, et non e converso; ergo non potest produci conceptus speciei specialissimæ, nisi producatur conceptus communior; sed e converso potest secundum eos, quando objectum improportionaliter existit, ergo prius natura producitur conceptus communior, si dicatur, quod conceptus speciei specialissimæ potest produci sine conceptu communiori. Contra, si conceptus ille sic excedens non simul causaretur, hoc erit propter defectum intellectus agentis aut possibilis, aut speciei intelligibilis; non propter defectum intellectus agentis vel possibilis, quia semper uniformiter se habent; nec speciei intelligibilis, scilicet universalis, quia quæro a quo causaretur illa species illius universalis, et non potest dari, nisi intellectus agens et singulare, vel species singularis vel natura communis, quæ omnia sunt præsentia, et sufficienter approximata quandocumque generatur species rei singularis. Hoc confirmatur, quia si primo non habetur conceptus entis, et postea habetur, tunc erit tempus medium inter productionem conceptus speciei specialissimæ, et productionem conceptus entis. Et quæro de illo tempore, aut fit aliqua mutatio, aut nulla? si nulla, non est major ratio quod ageret post illud tempus medium, quam in illo tempore medio; si aliqua mutatio, non potest dari terminus talis mutationis, quia nec species, nec actus intelligendi, ut patet.

Item arguit contra hoc quod dicit Doctor, *quod conceptus perfectissimus, in quem possunt est conceptus speciei specialissimæ*, ipse probat quod conceptus singularis sit perfectior. Sed quia Doctor prius præmisit velle tantum loqui de magis et minus universali, et non de singulari, ideo hæc argumenta Occham, quæ probant de singulari ad præsens omitto, cum non sint conclusionem Doctoris. 78.

Occham contra secundam rationem.

Contra secundam rationem Doctoris arguit Occham et probat, posito quod termini Metaphysicales sint prius noti terminis aliarum scientiarum, ex hoc non sequitur quod Metaphysica ordine doctrinæ sit prior aliis scientiis, quia scientia Metaphysicalis est de complexis; quæ complexa sunt posterius nota ordine doctrinæ, quia non semper sequitur quod si termini sint prius noti, quod complexa ex illis terminis sint prius nota; patet, quia isti termini, *corpus cæleste*, *astra*, et *paritas* et *imparitas*, et hujusmodi, sunt manifeste noti, et tamen istud complexum, *astra sunt paria*, non potest evidenter cognosci.

Præterea, Metaphysica non tantum est de compositis, sed etiam est de substantiis separatis, quæ sunt posterius notæ secundum istos; ergo etsi Metaphysica non esset ultima ordine doctrinæ quantum ad illam partem, quæ est de complexis compositis ex terminis communibus, tamen posset esse ultima quantum

ad illam partem, quæ est de substantiis separatis.

Contra tertiam rationem. Contra tertiam rationem arguit; tum, quia æque concluderet magnum tempus, si conceptus speciei specialissimæ primo producitur antequam deveniatur ad conceptum entis. Tum, quia dicerent alii, quod simul ( saltem tempore, quamvis non natura ) producerentur conceptus entis communissimi, et conceptus speciei specialissimæ.

Deinde arguit contra secundum articulum, in quo ponitur quod ens necessario est primum distincte cognitum primitate originis; et dicit quod est simpliciter falsum, quia ex quo conceptus entis non est de essentia speciei specialissimæ, cum talis conceptus non sit aliquid reale, sed tantum in intellectu; sed species specialissima est res extra intellectum, ergo talis species potest distincte concipi sine conceptu entis.

79. Præterea, ita ens prædicatur in quid de Deo, sicut et de creatura; ergo sicut Deus potest distincte cognosci sine cognitione entis, ergo similiter et creatura, cum non sit major ratio de uno quam de alio. Quod autem Deus sic possit cognosci (et hoc loquendo de cognitione intuitiva) patet, quia in re est simpliciter simplex, et sic in re aut totaliter ignoratur, aut totaliter cognoscitur. Cognitio autem intuitiva non est respectu alicujus conceptus. Item, aliquod sensibile distincte cognoscitur a sensu sine cognitione entis; ergo sic similiter et ab intellectu, cum sit potentia superior et perfectior Ultimo arguit contra tertium articulum. Sed quia rationes illæ procedunt ex malo intellectu cognitionis virtualis et habitualis, et ultra, quia ex illa parva glossa quam ibi feci, facillime solvi possunt, ( prolixitatem vitando) illa argumenta prætereo. Multi etiam alii arguunt contra positionem Scoti in hac materia, sed quia eorum argumenta, vel coincidunt cum argumentis et responsionibus istorum; vel si quid addant, facillime solvi potest per easdem responsiones vel expositiones ad argumenta istorum, illa ideo relinquo.

Nunc solvenda sunt dicta istarum opinionum. Et primo ad illum novum expositorem S. Thomæ. Quando ergo respondet ad primum argumentum Scoti de causa naturali, etc. dico quod argumentum Doctoris est evidens. Et quando dicit quod causa naturalis producit effectum perfectissimum pro illo tempore quo producit illum, non tamen perfectissimum simpliciter, quia pro alio tempore potest producere perfectiorem, ut patet de virtute activa respectu leonis, dico (ut supra dixi) quod Doctor loquitur de causa naturali, nullo modo impedita et perfecta, quantum ad hoc, quod non prærequirit aliquam dispositionem præviam, sed quod immediate possit attingere terminum principaliter intentum, cujusmodi est in proposito de causis naturalibus, respectu intellectionis; sic enim intellectus et objectum, sive species intelligibilis objecti sunt causæ perfectæ, quod nulla prævia dispositione posita, et amoto quocumque impedimento, statim attingunt perfectissimam intellectionem objecti quam possunt habere; non enim cognitio magis universalis est dispositio prævia requisita ad cognitionem minus universalis (loquendo de cognitione confusa), et sic patet quod illæ causæ si in primo instanti quo sunt sic unitæ, non producunt conceptum perfectissimum, pro nullo alio tempore possunt producere ipsum. Et quod dicit de virtute activa leonis, non est ad propositum, quia si virtus activa leonis esset causa ita perfecta respectu sui effectus

Solventur rationes Thom. Cajet.

Ad secundam rationem.

principaliter intenti, sicut est objectum perfecte præsens intellectui vel in se, vel in specie intelligibili, subito attingeret leonem, sicut etiam objectum intellectionem; sed quia virtus activa leonis est valde imperfecta, ideo prius attingit multas dispositiones prævias, quæ sunt effectus imperfectiores.

80. Ad secundam responsionem, quam dat ad secundum argumentum Doctoris, dico quod illa responsio non evacuat rationem, quia sive loquatur de abstractione Metaphysicali formali sive totali, non videtur respondere ad rationem Doctoris. Si enim Metaphysica est posterior ordine doctrinæ quantum ad cognitionem complexorum, erit etiam posterior quantum ad cognitionem incomplexorum, qualitercumque illa incomplexa abstrahantur, ut patet intuenti; et responsio facta ad istam secundam rationem, patet quomodo parum concludit, ex superius declaratis; vide ibi.

Et quando dicit, quod termini Metaphysicales ut sic, non ponuntur primo cognosci, (supple ut sunt abstracti abstractione formali) sed quod significatum hujus termini *ens* concretum quidditate sensibili est primo cognitum. Ex hoc videtur magis stare ratio Doctoris, qui tantum loquitur de terminis Metaphysicaliter conceptis, qui sunt termini abstracti a sensibilibus, quia illi termini posterius cognoscuntur.

Cum vero iste expositor dicit, quod ens non in se, sed ut concretum quidditate sensibili est primo cognitum, tunc quæro ab eo, aut tale ens dicit conceptum distinctum a quidditate sensibili, aut eumdem conceptum, quem dicit quidditas sensibilis? Si primo, videtur quod conceptus entis ut sic, sit abstractus a quidditate sensibili, et sic stat argumentum Doctoris. Si secundo, tunc quærendum est de illa quidditate sensibili, et manifestum erit quod species specialissima quidditatis sensibilis, cujus singulare fortius movet sensum, erit primo cognita cognitione confusa et primitate originis. Si vero intelligat, quod ens concretum quidditate sensibili sit tantum ens sensibile, ita quod ens sensibile est primo cognitum, sequitur, quod illud ens sensibile erit primo cognitum, cujus singulare fortius movet sensum, et si singulare alicujus speciei specialissimæ fortius movet sensum, sequitur quod species specialissima erit primo cognita confuse. 81.

Ad tertiam responsionem, ex dictis supra patet, quod nihil facit ad argumentum Doctoris.

Ad illud, quod dicit de ordine essentiali originis, antequam respondeam præmitto aliqua. Primo, quod ordo essentialis originis inter conceptus confusos potest dupliciter intelligi; aut inter res conceptas confuse, aut inter conceptus confusos, quibus illæ res concipiuntur. Exemplum primi: *homo*, *animal*, *sensibile*, *vivens*, *corpus* et *substantia*. Exemplum secundi: *cognitio hominis*, *cognitio animalis*, et sic deinceps. Secundo præmitto, quod dicit Doctor *in 4. dist.* 1. *q.* 1. quod idem dicitur prius et posterius generari secundum aliam et aliam realitatem, quia Franciscus prius origine dicitur ens, deinde substantia, deinde corpus, et sic deinceps. Tunc dico ad rationem istius, quod accipiendo ordinem essentialem originis primo modo, extrema non possunt generari, intermediis non generatis; quod enim Franciscus dicatur generari secundum substantiam et secundum humanitatem, et quod simul non sit genitus secundum animalitatem, corporeitatem et hujusmodi, est impossibile, quia ubi est talis ordo, est impossibile haberi posterius sine priori.

Si vero intelligat, quod ubi est talis

ordo, extrema non possunt concipi, intermediis non conceptis, dico quod hoc potest habere duplicem sensum. Primo sic, quod Franciscus intelligatur, vel concipiatur generari secundum substantiam, et secundum suum *esse* ultimatum, et quod non intelligatur generari secundum alia intermedia, hoc forte importat difficultatem.

ema sunt cipi, con- s in- diis.

Secundo sic, quod extrema, puta substantia et homo, non possint absolute concipi intermediis non conceptis; hic sensus est falsus, quia contingit concipere hominem et substantiam, non concipiendo ipsum esse animal vel vivens. Et patet quod hic non est ordo essentialis originis, sic, quod conceptio hominis confusa essentialiter dependeat a conceptione animalis.

2. con- s dis- os est essen- is.

Si vero intelligatur ordo essentialis inter conceptus confusos, secundo modo sumptos, scilicet inter cognitiones confusas superioris et inferioris, dico quod non inveni a Doctore quod inter tales conceptus confusos sit ordo essentialis originis, et sic stat quod extremi conceptus possunt haberi, intermediis non habitis. Bene verum est, quod loquendo de conceptibus distinctis, inter illos est ordo essentialis originis, quia homo non potest distincte concipi, non conceptis omnibus superioribus, et ita non potest homo distincte concipi, ita quod distincte concipiatur quod ens est, nisi omnia intermedia concipiantur, ut patet.

Dico etiam, quod posito quod sit ordo essentialis originis inter conceptus confusos secundo modo dictos, hoc debet intelligi quantum ad *produci*; quia (ut dicit Doctor) si ponatur una species intelligibilis eadem respectu speciei specialissimæ, et omnium superiorum, illa species una cum intellectu prius origine causat cognitionem confusam, puta albedinis, et posterius origine causat cognitionem confusam coloris, et sic deinceps; et sic est ordo essentialis originis inter hujusmodi cognitiones, qualis potest esse inter plures effectus ab eadem causa ordinate productos, et sic istæ cognitiones confusæ ab eadem causa ordinate producuntur; et tunc negatur quod extrema possint haberi sive produci, intermediis non productis, licet intellectus, habita cognitione confusa superioris, possit præcise considerare illud non considerando inferius, ut patuit a Doctore supra *quæst.* 1. *præsentis distinct.* Tamen quantum ad produci, comparando ad eamdem causam, non potest conceptus superioris produci a specie intelligibili alicujus speciei specialissimæ, non producto prius conceptu confuso speciei specialissimæ, et sic patet ad rationem istam, quæ prius videbatur sibi omnino insolubilis.

83. Cajetanus in hoc non differt a Scoto.

Ad aliud argumentum, quo probat quod ens potest confuse concipi; et primo respondeo ad illud quod præmittit, nam quando dicit quod cognoscere aliquid distincte est illud cognoscendo penetrare secundum omnia, quæ sunt in illo. Hoc conceditur, nec in hoc differt a positione Doctoris, quia habeo pro eodem cognoscere hominem penetrando secundum omnia ipsius hominis, et cognoscere eum secundum omnes partes ejus; non enim possum perfecte penetrare hominem nisi cognoscam omnes partes essentiales hominis; cognoscere aliquid secundum omnes partes suas, est ipsum distincte cognoscere. Tunc ad argumentum respondeo, quando dicit quod ens confuse cognoscitur ab aliquo intellectu, quando nescit separare ens a substantia et accidente, etc. Dico primo, quod Doctor supponit, quod ens dicat distinctum conceptum, alium a substantia et accidente, ut supra exposuimus *quæst* 1. *præsentis di-*

Cognoscere aliquid secundum omnes partes quid sit.

*stinct.* et sic intellectus cognoscens ens, cognoscit ipsum distincte. Et cum dicit, quod nescit ipsum separare a substantia et accidente, hoc falsum est, quia notum est apud intellectum, quod omnis substantia est ens, non e contra, et quod omne accidens est ens, et non e contra. Credo tamen, quod ens apud istos possit confuse concipi, quia isti ponunt quod ens non dicat alium conceptum a substantia et accidente, et sic patet argumentum parum concludere.

84. 9. Met. context. 15. Illa regula Arislot. valet quando illa priora se habent per modum potentiæ et posteriora per modum actus.

Ad aliud, quo probat quod conceptus entis sit primo cognitus, quia imperfectissimus, hoc negatur, et cum probatur ex 9. Metaph. quod *imperfectiora sunt priora via generationis*, dico quod hæc propositio habet veritatem in formis ejusdem ordinis, ut patet a Doctore *in quodlib. in 4.* in materia de Eucharistia; et vera est quantum ad *esse,* quia communiter quæ prius generantur in respectu ad aliquem effectum principaliter intentum, sunt imperfectiora, ut patet in generatione hominis; non enim est absolute vera quod primo genita sint imperfectiora, patet, quia prius generatur substantia quam accidentia, et tamen substantia perfectior. Sic dico, quod licet conceptus entis sit imperfectissimus, non tamen sequitur quod prius cognoscatur, non enim valet, substantia est prior generatione accidente; ergo a nobis prius cognoscitur, imo e contra prius accidentia cognoscuntur.

Objectio. Si dicatur, quod quando perfectum et imperfectum comparantur ad eamdem causam, imperfectum prius generatur. Cum ergo cognitio entis sit imperfectior cognitione hominis, sequitur quod species intelligibilis hominis prius origine causabit cognitionem entis.

Solutio. Dico, quod quando imperfectum et perfectum sic comparantur ad eamdem causam, quod imperfectum sit dispositio prævia ad perfectum, imperfectum prius generatur, ut patet in generatione hominis, cujus prius generatur sanguis, deinde caro, etc. sed cognitio entis non prærequiritur, ut dispositio prævia ad cognitionem hominis, ut supra dixi; ergo. Nec est multum necesse hic distinguere de perfectione objectali, et de perfectione evidentiæ, qua etiam distinctione posita, certum est quod conceptus entis est perfectior perfectione evidentiæ; et ratio contra hoc parum concludit, quia hic loquimur de evidentia conceptus in se, et certum est quod ex quo ens dicit conceptum simpliciter, statim fit evidens cuicumque intellectui concipienti illum. Non sic est de aliis conceptibus includentibus ipsum ens, imo (ut supra dixi) conceptus entis est simpliciter evidentissimus, cum tantum sit cognocibilis distincte, et sic simpliciter primum in cognitione aliorum distincta.

Ad ultimum de cognitione confusa sive de conceptu confuso, dico primo, quod conceptus confusus magis vel minus, non attenditur principaliter penes hoc, quod est importare partes ordinate vel in ordinate, vel magis vel minus ordinate; sed attenditur penes hoc, quod talis conceptus includit plures per se partes, et sic illud erit magis confusum, quod includit partes in actu quam illud quod tantum in potentia. Si enim inclusio partium est causa quod aliquid dicatur confusum, sequitur quod ubi est major et perfectior inclusio, erit magis confusum, et hujusmodi est inclusio actualis partium. Dicimus enim hominem esse perfectiorem animali, quia plura includit actu quam animal, licet animal plura includat potentia.

85. Conceptus entis est simpliciter evidentissimus, cum tantum sit cognoscibilis distincte.

Si etiam dicatur, quod inclusio partium sine ordine includit majorem confusi-

onem, transeat. Et cum dicit, quod genus est hujusmodi, negatur, quia includit omnes species ordinate, secundum differentias ordinatas, ita quod non æque primo includit omnes, ut patet. Et cum dicit, quod nulla est ibi distinctio, quia actus est, qui distinguit, etc. dico, quod actus est multiplex, scilicet actus formalis, actus entitativus, de quibus Doctor *in* 2. *distinct.* 12. *quæst.* 2. et actus objective sive objectalis, et actus, qui importat actualem existentiam; omnes isti actus possunt suo modo distinguere, et sic inter species potentialiter contentas in genere, est saltem distinctio objectiva sive entitativa per actum objectalem, sive entitativum. Et est distinctio formalis, quia per differentias, licet non sit distinctio per actum includentem actualem existentiam, et sic patet ad rationes hujus novi expositoris.

Met ext.89. tiplex ctus.

86. Nunc respondendum est ad rationes Occham. Ad primam, quam facit de causa, naturali, dico primo, quod etiam causa, loquendo de perfectione naturali effectus, si est perfecta et non impedita, statim producit effectum perfectissimum quem potest, et si calor successive producat calorem, talis successio accidit propter imperfectionem in causa.

untur io ies ham.

Dico etiam, quod non est ad propositum, quia fit comparatio causæ ad duos effectus numero distinctos; modo quando calor producit in ligno calorem successive, est tantum una productio numero, et per consequens tantum unum productum numero. Si fieret ergo comparatio inter effectum perfectum et effectum imperfectum, qui tantum numero distinguuntur, diceretur quod causa naturalis prius origine produceret effectum perfectum, et posterius origine effectum imperfectum, licet forte casus non admitteretur, posita æquali dispositione ex parte utriusque effectus, quia vel nihil produceret, vel si aliquid produceret, effectum perfectiorem produceret. In proposito, non fit comparatio causæ ad duos conceptus, solo numero differentes.

Et cum dicit, aut attenditur ista perfectio specifice et non numeraliter, ita quod causa eadem comparetur ad plures effectus specie distinctos, vel saltem plusquam numero, quia proprie cognitio hominis et cognitio animalis non distinguuntur specie, quia nec objecta, nisi accipiendo cognitionem specificam improprie sumptam. Sed quidquid sit an hujusmodi cognitiones specie distinguantur, alias pertractabitur. Cum quærit, aut est causa partialis respectu illorum, aut totalis? Si partialis, illa posterius origine potest producere effectum perfectiorem, patet de substantia animæ, quæ prius producit cognitionem sui, et ipsamet cum cognitione partialiter producit volitionem sui, et quæ est perfectior cognitione. Dico, quod hoc non est multum ad propositum; tum quia si essentia animæ sit partialis causa cognitionis sui, non tamen ipsa sub eadem ratione formali est partialis causa volitionis sui, quia non ponitur objectum aliquod in se esse causam alicujus volitionis, licet forte cognitio talis objecti posset esse causa, sustinendo quod voluntas non sit totalis causa volitionis suæ, de quo patet *in* 2. *d.* 15. Dico etiam, quod etsi substantia animæ inquantum intellectus, sit causa cognitionis, tamen ipsa inquantum intellectus non est causa, nec totalis, nec partialis volitionis, ut patet a Doctore in pluribus locis præsertim *in* 1. *distinct.* 2. 7. 10. *in* 2. *dist.* 26. *et alibi.*

Cognitio hominis et animalis non proprie specie distinguuntur.

Dico tertio, quod (ut dixi) causa naturalis perfecte disposita producit effectum 87.
perfectissimum, quem potest, ubi autem requirit aliquam dispositionem, prius producit illam; et tunc dico, quod licet substan-

tia animæ possit comparari secundum istum ad cognitionem et volitionem, ut ad duos effectus specie distinctos; tamen non est æqualiter disposita respectu utriusque, quia ad volitionem alicujus objecti semper præerequiritur cognitio ejusdem ut dispositio, sive ut causa *sine qua non,* ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 25. In proposito autem causæ naturales agentes cognitione, quando non sunt impeditæ, non prærequirunt aliquam dispositionem positivam, ut supra exposui; et sic patet quid dicendum sit de specie intelligibili speciei specialissimæ, si ponatur quod sit partialis causa cognitionis speciei et cognitionis superiorum, quod ipsa prius origine producit cognitionem speciei specialissimæ, ut partialis causa. Et quod dicit de causa totali, hoc idem dico.

Causæ naturales agentes cognitione, quando non sunt impeditæ, non prærequirunt aliquam dispositionem.

Et cum dicit, quod non est major ratio de uno quam de alio, hoc indiget probatione. Cum vero dicit, quod quando comparatur ad duos effectus specie distinctos, ita quod unum prius origine producit, et aliud posterius origine, verum est, si unum est producibile in instanti, et aliud successive; hæc omnia indigent probatione. Oporteret enim probare, quod si una causa, puta Sol, potest producere plures effectus specie distinctos successive, quod prius non posset producere perfectiorem quam imperfectiorem.

Et quod dicit de Philosopho, quod priora generatione sunt imperfectiora, hoc verum est, ut comparantur ad agens, quod non potest immediate attingere effectum principaliter intentum, ideo oportet ipsum prius producere dispositiones prævias, et ideo priora in tali generatione sunt imperfectiora effectu principaliter intento. Ut vero comparantur ad agens, quod non requirit dispositionem præviam respectu effectus principaliter intenti, non est verum quod effectus imperfectior sit prior generatione.

Priora generatione sunt posteriora perfectione, quando.

Ad aliud de visibili distanti dico (ut ibi 88.
dicitur) quod ideo visibile distans prius causat cognitionem communioris, quia non est perfecte proportionatum. Exempli gratia, posito quod a longe videatur, puta aliquod individuum coloris, tale individuum causat similitudinem coloris in potentia sensitiva, et talis species sensitiva causat phantasma in phantasia, quod repræsentat individuum coloris cum conditionibus materialibus; et illud phantasma causat partialiter in intellectu possibili, speciem intelligibilem coloris, repræsentantem colorem in ratione objecti intelligibilis, et talis species partialiter causat conceptum perfectissimum quem potest, et sic prius origine causat conceptum coloris, quam conceptum qualitatis. Si vero tale visibile esset debite proportionatum potentiæ visivæ, ita quod causaret speciem sensibilem repræsentantem, puta hanc albedinem, tunc primum cognitum esset species albedinis.

Et quando arguit contra de illa improportione, et quod dicit quod non potest haberi conceptus speciei specialissimæ sine conceptu superiori, negatur hoc, quando sensibile est perfecte proportionatum. Et cum arguit contra, quærendo quæ requiruntur ad causandum conceptum superioris ut entis? dico breviter, quod per quamcumque speciem intelligibilem alicujus speciei specialissimæ, potest haberi conceptus entis. Et si ponantur distinctæ species intelligibiles respectu superioris et inferioris, dico quod phantasma cujuscumque singularis speciei specialissimæ, potest causare speciem intelligibilem speciei specialissimæ et omnium superiorum, ut supra exposui.

Ad rationem factam contra secundam 89.
rationem Doctoris, patet quod ratio Doc-

toris est evidens. Et quando dicit Occham quod Metaphysica est de conceptibus complexis, admittitur. Cum addit quod aliquando complexa erunt posterius nota, licet termini sint prius noti, ut patet de astris, et paritate et imparitate, dico quod aut loquimur de propositionibus per se notis, aut de propositionibus non per se notis, sed de conclusionibus deductis. Si de propositionibus per se notis, dico quod ordine doctrinæ sunt posterius notæ in Metaphysica, et similiter termini earum sunt posterius noti quam in aliis scientiis ; et patet de ista propositione : *omne totum est majus sua parte*, quæ est nota Metaphysico, terminis distincte conceptis, sed prius nota in alia scientia, terminis confuse conceptis ; et tunc dico, quod si termini distincte concipiantur a Metaphysico, statim ille habebit propositionem per se notam, si sunt tales termini, ex quibus posset componi propositio per se nota, et sic si ista propositio esset per se nota : *astra sunt paria,* statim notis terminis, distincte esset Metaphysico per se nota, et habitis principiis per se notis ex terminis distincte conceptis, statim potest habere evidentiam propositionum virtualiter contentarum in illis. Cum ergo ordine doctrinæ sit prior cognitione confusa terminorum, cognitione distincta eorum, patet quod ratio Occham nihil concludit contra rationem Doctoris.

Ad illud de substantiis separatis, hoc minus concludit, quia de substantiis separatis tantum habentur conceptus communes illis et nobis, et non habetur aliquis conceptus proprius incomplexus, ut supra patuit. Nec est intentio Avicennæ quod Metaphysica dicatur ultima in ordine doctrinæ respectu substantiæ separatæ, sed simpliciter et absolute dicitur ultima.

Ad aliud quod facit contra tertiam rationem, in qua Doctor dicebat quod si prius causaretur conceptus entis, quod requireretur magnum tempus ad habendum conceptum speciei specialissimæ. Et dicit Occham, quod idem sequeretur, quod si prius causaretur conceptus speciei, requireretur magnum tempus antequam haberetur conceptus entis, quia oporteret transire per omnia media. Dico quod non est simile, quia facilius est habita cognitione inferioris, quod habeatur cognitio superioris, quam e contra, nam cognita substantia, oportet multas facere divisiones antequam deveniatur ad cognitionem, puta hominis, non autem e contra. Similiter cognito aliquo toto, in quo plures partes includuntur, facilius est cognoscere omnes illas partes, quam cognita aliqua parte, cognoscere aliquod totum ; tum etiam, quia notitia inferioris potest esse causa notitiæ superioris, quia tale inferius est perfectius et essentialiter continet superius, ut supra dixi *in quæst.* 1. *præsentis distinct.* cognitio autem superioris, non potest esse causa cognitionis inferioris, cum superius nec essentialiter, nec virtualiter contineat entitatem inferioris. Cognito ergo quod sit necesse transire per eadem media a cognitione speciei specialissimæ ad cognitionem entis, et e contra, tamen majus tempus incomparabiliter requiritur transeundo a conceptu entis, ad conceptum speciei specialissimæ quam e contra.

Dico etiam sustinendo quod sit eadem 91.
species intelligibilis speciei specialissimæ et omnium superiorum, quod per eamdem speciem, facilius est transire a cognitione speciei specialissimæ, ad cognitionem entis quam e contra, ut patet intuenti.

Posito etiam quod sit alia species intelligibilis speciei specialissimæ, et quod quodlibet superius habeat speciem intelligibilem propriam, adhuc patet quod facilius est, habita cognitione speciei spe-

cialissimæ (includentis essentialiter omnia superiora) transire ad conceptum entis, quam habita cognitione entis per speciem intelligibilem ipsius, transire ad cognitionem speciei specialissimæ, cum ens nullum inferius includat, nec virtualiter nec essentialiter, et sic patet quomodo ratio Occham non concludit.

Ad ultimum quod facit contra secundum articulum principalem, in quo Doctor dicit quod *necessario primum cognitum cognitione distincta est ipsum ens*. Et Occham intendit probare quod species specialissima possit distincte concipi sine conceptu entis, sed hoc negaretur a Doctore. Et cum probat, illud potest distincte quidditative cognosci, non cognito illo quod non est de quidditate illius, hoc concedit. Et cum addit quod ens non est de quidditate speciei specialissimæ, negatur.

Cum probatur quod species specialissima non habet esse extra animam, sed ens tantum in anima, hoc habet probare, quia, ut infra patebit, ipsum ens est de intrinseca ratione cujuscumque creati, et dicit conceptum realem, ut infra patebit *præsenti d. et d.* 8.

92. Et quando dicit, quod Deus potest distincte cognosci (loquendo de cognitione intuitiva), quæ terminatur ad rem existentem inquantum existens, ut dicit Scotus, ergo similiter et creatura. Dico primo, quod non est simile de Deo et creatura, quia ens non est de intrinseca ratione Dei, cum conceptus entis sit simpliciter posterior, est autem de intrinseca ratione creaturæ ; et de hoc vide supra ea quæ dixi *in d.* 2. *q.* 1. exponendo illud argumentum, quo probatur quod non possunt esse simpliciter duo necesse esse.

Ens non est de intrinseca ratione Dei, sed creaturæ.

Dico secundo, quod posito quod conceptus entis sit superior Deo, et de intrinseca ratione ejus, dico quod in cognitione abstractiva, Deus non posset distincte cognosci, non cognito conceptu entis, et hoc idem dico de creatura. Et cum dicit de cognitione intuitiva, non est multum ad propositum, quia in tali cognitione, illud dicitur distincte cognosci, quando cognoscitur secundum perfectam existentiam. Supponitur autem quod conceptus entis abstrahat ab omni existentia, et si ad hujusmodi cognitionem intuitivam requiritur, tunc cognoscitur inquantum actu existens.

Ad illud quod dicit Occham contra Doctorem de conceptu simpliciter simplici, probando quod species specialissima dicat conceptum simpliciter simplicem, patet responsio, quia *conceptus speciei*, accipitur pro re conceptibili, quæ est composita ex pluribus realitatibus conceptibilibus. Et concedo quod sicut entitas speciei specialissimæ habet *esse* præter operationem intellectus, ita et omnes partes illius, et eo modo quo habet *esse*, eodem modo et partes. Et hæc omnia clarius habent videri *infra distinct.* 8. Ad aliud quod dicit contra Doctorem, de confuse et distincte concipi, ubi probat quod species specialissima potest concipi distincte sine definitione ; hoc patet esse falsum, et probationes quas facit, sunt manifeste falsæ, ut patet intuenti, et sequenti doctrinam subtilissimi Doctoris.

Quidam novus expositor Philosophi arguit contra Scotum de primitate cognitionis. Et primo sic recitat positionem Scoti dicens: Scotus *in prima dist.* 3. ponit quod via originis in cognitione confusa semper minus universale prius occurrit intellectui, et hoc, quia illius singulare fortius movet sensum. Modo ex hac eorum divisione habetur, quod semper singulare magis universalis fortius movet sensum, tam in proxima quam in remota distantia, ut patet. Etiam habetur,

quod via originis magis universale prius nobis occurrit, quia asserunt illud esse confusius. Novi vero quidam eorum dicunt, et est opinio Scoti *in primo, dist.* 3. quod aliquid potest cognosci tripliciter. Aut actu, ut quando actu attingitur terminando vel movendo actu intellectum, qua via diceremus eum, qui ipsum hominem contemplatur actuali cognitione, cognoscere hominem; aut habitu, ut si nondum cognitum sit, sed de proximo cognosceretur nisi accidat impedimentum, ut qui actu contemplatur animal, habitu ipsum ens contemplari dicetur, quia dum contemplatur animal, est in proxima dispositione ad cognoscendum ens nisi aliquid impediat. Aut potestate vel virtute, quo modo qui actu aliquod totum intelligeret ut definibile, potestate et virtute omnes illius partes intelligit. Ex quorum positione eliciuntur conclusiones tales, videlicet:

Prima conclusio, loquendo de cognitione actuali et in via generationis, et in cognitione confusa, prius cognitum, sive id quod prius nobis occurrit, est species specialissima, cujus singulare fortius movet sensum, et hoc supponendo singularia non per se cognosci a nobis. Hanc probant primo per Achillem eorum, quia agens naturale approximatum passo, etc.

Secunda conclusio, loquendo de cognitione habituali sive virtuali, primum cognitum est ens, et semper magis universale prius quam minus universale. Probant, quia perfectiora sunt nata prius perficere intellectum quam perfectiora; igitur post actualem cognitionem alicujus intellectus est magis aptus cadere in cognitionem illius, quod est imperfectissimum, tale est ens, et semper magis universale; igitur cognitione habituali ipsum ens est primum cognitum, et ipsum magis universale minus universali.

Tertia conclusio. Tertia conclusio, loquendo de via originis, et in cognitione actuali et distincta, primum cognitum est ens, deinde semper magis universale descendendo, et deducunt, quia distincte cognoscere est resolute cognoscere; sed ipsum ens in nihil prius est resolubile, igitur est primum cognitum

Quarta conclusio. Quarta conclusio, si loquamur de ordine perfectionis, distinguunt, quia una cognitio est perfectior alia, aut simpliciter, utpote illa quæ est de objecto perfectiori; aut secundum proportionem potentiæ ad objectum, utpote quando objectum secundum plures gradus cognoscibilitatis attingitur. Tunc dicunt, quod primum cognitum, primitate perfectionis simpliciter est Deus, quia inter omnia entia optimum est Deus; igitur ejus cognitio est simpliciter perfectior. Si vero de primitate secundum proportionem, sic primum cognitum erit magis sensibile et magis materiale. Loquendo de primitate adæquationis, est ens ut ens, quia ad ipsum naturaliter ordinatur intellectus, et ad omne contentum sub ipso.

Nunc dicit iste novus interpres (et vere novus interpres Philosophi) quod hæc 95.
positio non est Peripatetica, et videtur sibi contraria. Primo, quia si in cognitione habituali sive virtuali magis universale est prius cognitum; igitur in cognitione actuali. Deduco, quia omne potentialiter tale, quandoque erit actualiter tale, sed per eos in habituali cognitione magis universale est prius cognitum; igitur in cognitione actuali, quia quando habitualiter cognita actualiter cognoscentur, prius cognoscetur illud quod potentia erat aptum natum prius cognosci, aliter ordo esset violentus et non naturalis.

Secundo, si per eos intellectus est aptus naturaliter perfici prius a minus perfecto; igitur cum deducitur ad actum,

prius perficitur a minus perfecto, et ita semper prius perficietur a magis universali. Consequentia patet quia omne agens inducens formam in aliquo subjecto, ita illam inducit, sicut subjectum est naturaliter illius susceptivum ; aliter inductio esset contra naturam subjecti, quia in cognitione actuali illorum semper magis universale erit prius notum. Et sic prima et tertia conclusio videntur contradicere.

Quod si dicas, quod esset ita in actuali ut est in potentiali, si non adesset impedimentum, modo est sibi impedimentum, quia intellectus in intelligendo dependet a sensu ; et sensus movetur ab objecto ex natura sub ratione naturæ specificæ, quando est indebita distantia, et ita oportet intellectum moveri a ratione specifica ad conceptum speciei ; et ita concedunt, illa intellectui præsentia eo ordine intellectum movere, quo ordine sunt præsentia, nisi eorum motio ab aliquo sensibili impediantur.

96. Frivola solutio. Sed hæc solutio est frivola. Primo, quia non dicitur proxime venturum, quod nunquam tali ordine venit, igitur nunquam dicetur proxime cognoscibile, quod nunquam tali ordine cognoscitur. Sed per eos nunquam illa dispositione impeditiva stante, potest intellectus post cognitionem speciei cognoscere magis universale, igitur illud non videtur proxime cognoscibile ; frustra enim dicitur proxime venturum in aliqua dispositione, si nunquam veniat in tali dispositione, quia stante ipso impedimento, non potest dici proxime præsens.

Tertio, per definitionem eorum probo, quod minus universale sit primo cognitum cognitione habituali, quia stante tali impedimento, post cognitionem confusam speciei cognoscitur semper proximum universale speciei ; igitur illud dicitur habituali cognitione prius cognitum. Tenet consequentia, quia habitualiter tale est illud, quod est in proxima dispositione ad esse tale (ut ipsi dicunt), quia stante impedimento semper primum cognitum in cognitione habituali erit minus universale.

Quarto agentia illa naturalia, stante tal impedimento, aut agunt in intellectum, ut ipse est aptus naturaliter pati, vel non. Si non, igitur generatio hæc intellectiva erit violenta, quia fit ab agente passo non conferente vim. Si vero sit in illo, ut ille aptus est naturaliter pati, tunc intellectus esset naturaliter aptus recipere perfectius contra eos, etiam nunc minus universale est proximum in cognitione habituali, quia iste est ordo receptionis intellectus, ut procedit a minus universali ad magis universale, quare post conceptum speciei proximum est universale illi immediatum, et sic non possunt evitare contradictionem.

Secundo principaliter: Illud via originis primo cognitioneactuali intellectui nostro nobis occurrit, quod est nobis notius et certius, hoc patet *primo Physic.* Via nobis innata est procedere a certioribus nobis, əsd magis universale semper est notius minus universali. Probatur minor ista, quia illud est certius, circa quod sensus et intellectus minus contingit errare, sed circa magis universale minus contingit errare sensus vel intellectus, quia quoties sensus vel intellectus errat in magis universali, errat in minus universali, et non e contra, quia stat errare in particulari et scire in universali, ut dicitur *in lib. Priorum*, et patet sensui, quia contingit me errare, quod Socrates sit homo, non tamen contingit errare quod sit animal. Prin Phys contex

Item arguo, et est ratio Simplicii *primo Physic.* Et suppono primo ex consensu omnium Peripateticorum, nihil posse 97 Ratio plic

intelligi ab intellectu nostro, quin aut per species accidentis, vel non sine speciebus accidentis intelligatur. Secundo, quanto accidens est communius, tanto est certius, quod ipsi concedunt *in quæst. de objecto sensus in solutione ad primum,* tamen est Averrois 2. *de Anima comment.* 63. et etiam sensu constat, quia visus potest errare circa album vel nigrum; potest enim dijudicare aliquid esse album et errare, nunquam autem errabit judicando illud esse coloratum seu visibile. Tertio suppono, quod cognitio magis universalis non potest effici nisi intellectu, nisi per cognitionem accidentium omnium, vel non sine accidentibus communibus, ut sine sensu, voce, loquela, etc. Tunc arguo sic: illud via originis primo intellectui nostro in cognitione actuali occurrit, cujus accidentia primo via originis cognitione actuali nobis occurrunt, patet hoc ex primo præsupposito; sed cognitio accidentium generis, et magis universalis prius via originis nobis occurrit. Hæc ratio Simplicii nullis additis demonstratur.

Sim- non ons- t.

Tertio principaliter, hæc positio videtur insufficiens. Primo, quia per hanc non habemus, quid sit prius posteriusve cognitum in universalibus post rem, sed solum universalibus in re. Adhuc cum intellectus possit procedere naturaliter voluntarie, et fortuite atque scientifice, ex hac determinatione non habemus, quid sit præcognitum in unoquoque processuum, sed per hanc positionem tantum habetur, quid sit præcognitum in processu definitio; hæc ille.

Ad istum novum expositorem Philosophi respondeo. Et primo, quando infertur, per Scotum habetur, quod semper singulare magis universalis fortius movet sensum, tam in proxima quam in remota distantia. Hoc Scotus non dicit, nec ex dictis ejus hoc potest inferri, ut patet intuenti dicta ipsius. Vult enim, quod quando singulare in debita distantia et proximatione fortius movet sensum, universale illius singularis prius cognoscitur cognitione confusa, id est, quod habita cognitione sensitiva hujus albedinis a phantasmate illius, tunc primum causatum erit species intelligibilis albedinis, et secundo erit species intelligibilis proximioris albedini, et sic deinceps, tenendo (ut supra dixi) quod ponantur tot species intelligibiles, quot universalia magis et minus communia. Si vero tantum una ponatur, patet quod species intelligibilis albedinis prius partialiter causat cognitionem confusam ipsius albedinis, et post cognitionem superiorum, ut exposui. Et sic semper posita debita dispositione sensibilis, puta, quod videatur ut individuum speciei specialissimæ, tunc quando tale singulare fortius movet sensum, tunc primo species specialissima, illius via originis cognoscitur. Et etiam falsum assumit, quod singulare magis universalis fortius moveat sensum quam singulare minus universalis, stante æquali dispositione utriusque singularis. Assumit etiam falsum, cum dicit quod singulare magis movet sensum, sive in proxima sive in remota distantia, ut patet ad sensum. Et multa alia dicit, quæ ipse non invenit in Scoto, sed transeo breviter.

Deinde respondeo ad rationes, quas facit. Cum primo dicit, quod hæc positio non est Peripatetica, miror certe, quod semper utatur isto vocabulo, quasi alii peritiores in via Philosophi et Commentatoris nihil viderint. Oporteret enim ipsum ostendere quæ dicit; ostendat mihi, quod dicta a Doctore Subtili non sint ad mentem Philosophi, et cre- 99.

Scotus fuit perfectissimus Aristotelicus.

dam; sed quia hoc non ostendit, sicut etiam in aliis locis dixit non esse peripatetice dictum, adduci litteram Philosophi et Averrois, ostendendo quod erat peripatetice dictum, ideo parum curo ex quo oppositum non ostendit per dicta Philosophi et sequacium ipsius. Credo enim Doctorem Subtilem fuisse perfectissimum Aristotelicum, ut opera et commentaria ejus ostendunt.

Sed his omissis, quia parum curo insistere contra istum novum interpretem, respondeo ad illud, quando dicit quod Scotus sibi contradicit, quia si magis universale est prius cognitum cognitione habituali; igitur et in cognitione actuali, negatur consequentia. Et cum dicit, quod potentialiter tale quandoque erit actualiter in se, parcat mihi, quod non intelligit Doctorem. Non enim Doctor vult quod illud dicatur prius cognosci habitualiter, quia est aptum natum sic cognosci, quod talis potentia reducatur ad actum, quia tantum loquitur de cognito habitualiter vel virtualiter distincto, contra cognitum actualiter, et sic qualem ordinem habet aliquid in se, talem habet respectu cujuscumque. Sicut dicimus quod homo prius constituitur ens, etc. vide supra, ubi hoc exposui respondendo ad similem difficultatem.

Suessanus non intelexit Scotum.

Ad aliud, cum dicit, si intellectus naturaliter est aptus natus perfici a minus perfecto; igitur cum deducitur ad actum, prius perficietur a minus perfecto. Dico (ut supra dixi) quod non intelligit Doctorem, quia loquitur tantum de perfectione habituali vel virtuali, ut distinguitur contra actualem, id est, posito quod intellectus actu perficiatur cognitione, puta albedinis, quod est proximus illi non in actuali cognitione, sed tantum in habituali vel virtuali, patet quod magis universale; ergo illud est prius cognoscibile cognitione actuali, non sequitur, ut supra diffuse exposui. Iste enim imaginatur, et non recte quod Scotus velit, quod illud quod est prius cognitum via originis cognitione habituali vel virtuali, possit etiam esse prius cognitum cognitione actuali. Et nota verba Doctoris, dicit enim sic: *Si una forma includat virtualiter plures, prius perficiet materiam sub ratione communioris formæ, puta sub ratione substantiæ quam sub ratione corporis, et semper in illa via generationis imperfectius erit prius, quia proceditur a potentia ad actum; ergo sicut conceptus plures communiores et minus communes habituales nati sunt perficere intellectum via generationis vel originis, ita quod imperfectior semper est prius; ita si unus conceptus virtualiter includat omnes illos, prius perficiet sub ratione conceptus prioris et universalioris, quam sub ratione conceptus particularis:* hæc Scotus. Patet ergo quod non vult quod tale sic prius cognitum cognitione habituali, sit natum prius cognosci cognitione actuali, nisi forte loquendo de cognitione distincta.

Potest etiam responderi ut respondet quidam, quæ responsio est prius recitata ab isto novo interprete, videlicet quod objecta, eo modo movent intellectum quo sunt præsentia, nisi sit aliquod impediens. Et sic licet objectum sit præsens intellectui sub ratione magis universalis, tamen (intellectus in intelligendo et movendo dependet a sensu, et sensus movetur ab objecto extra sub ratione naturæ specificæ) quando objectum est in debita distantia ad sensum, oportet intellectum moveri ab objecto sub ratione naturæ specificæ; et ita objectum præsens, sub ratione universalis non potest movere sub tali ratione, ex impedimento singularis sensibilis ad extra, 100.

Anton Trombet in sua Metaph

moventis ipsum sensum. Concedo ergo quod quæcumque sunt præsentia intellectui, eo ordine movent intellectum quo ordine sunt præsentia, nisi eorum motio impediatur ab aliquo sensibili extra. Hæc ille. Et hanc rationem dicit ille interpres esse frivolam. Hoc dicit forte quia eam non recte intelligit. Quando ergo dicit, quod quum dicitur aliquid proxime cognoscibile, nunquam tali ordine cognoscitur, conceditur amoto semper impedimento.

Et cum infertur quod per nos, stante tali dispositione impeditiva, nunquam intellectus potest post cognitionem speciei cognoscere universalius, dico primo, quod hoc nihil est contra nos, quia tunc ponitur impedimentum, quo stante, non potest sequi cognitio, etc. Intelligitur enim dictum istius, quod quantum est ex parte sua, est objectum prius cognoscibili, sed quando singulare sensibile fortius movet sensum, prius causatur cognitio perfectior, sive conceptus perfectior, qualis est conceptus speciei, et sic magis universale esset prius cognoscibile ex parte sua quam minus universale, et semper loquor pro statu naturæ lapsæ, et sic posito tali impedimento, non potest sequi. Dico secundo, cum dicis quod stante tali impedimento universalius non potest cognosci, negatur quod non possit cognosci ; hoc enim impedimentum non ponitur propter negationem cognitionis absolute, quia tunc sequeretur, quod stante cognitione speciei specialissimæ, intellectus non posset aliquo modo cognoscere superiora, et sic non posset formare hanc propositionem : *homo est animal*, vel substantia vel ens; oportet enim cognoscere extrema cognoscens unionem extremorum, et ponens differentiam eorum ad invicem, ut patet 2. *de Anima,* ubi probatur sensum communem esse, ex hoc, quod ponit differentiam inter objecta sensuum particularium sive sensuum exteriorum, et per consequens cognoscit illa objecta ; et sic patet quomodo intellectus simul potest habere cognitionem speciei specialissimæ, et multorum superiorum. Dico tamen, quod stante tali ordine non potest cognosci prius prioritate originis, quia prius de necessitate cognoscitur species specialissima, cujus singulare fortius et efficacius movet sensum. Et ideo stante tali impedimento nunquam potest cognosci primo, non tamen sequitur quod non possit cognosci secundo, sive in aliquo posteriori instanti, et sic patet.

Ad illud, quod secundo principaliter dicit, quod magis universale actu prius cognoscitur cognitione confusa, quia nobis certius, dico quod stante debita dispositione tam sensus quam objecti, tunc sensus non errat circa sensibile, ut patet 2. *de Anima*, et hoc clarius intelligitur a Scoto *in isto primo*, *dist.* 3. *quæst.* 4. *de sinceris veritatibus.* Et sic si habet album perfecte præsens, et non sit indispositio in sensu, ita sensus certus est quod est album, sicut quod est coloratum, imo per prius apprehendit sub ratione albi quam sub ratione coloris, et sic semper Doctor loquitur. Particularia enim sunt prius nota nobis, et magis universalia naturæ, quare a particularibus tanquam a notioribus inchoandum est; magis ergo universalia sunt notiora naturæ, et ideo in ordine distincte concipiendi incipimus a magis universalibus. 101.

Magis universale actu prius cognoscitur cognitione confusa.

Ad illam rationem, quam dicit esse Simplicii, dico, quod concessis illis præsuppositis ( tamen sane intellectis, quod dico propter secundum præsuppositum, quia licet absolute accidens magis com-

Ratio Simplicii.

mune communiter sit certius, stante tamen dispositione potentiæ et objecti sensibilis particularis in se, non video istam majorem certitudinem magis universalis, ut dixi supra); postea negatur ista, videlicet quod cognitio accidentis magis universalis prius nobis occurrit, ponendo debitam propinquitatem sensibilis. Bene verum est, quod si sensibile videatur a remotis prius occurrit, ut singulare magis universalis; ut vero est in debita distantia et propinquitate, qualis requiritur ad videndum singulare speciei specialissimæ, prius occurrit, ut singulare speciei specialissimæ quam ut singulare magis universalis, ut patet per experientiam, et sic ratio ista nihil concludit.

102. Nota. Ad illa alia inconvenientia quæ adducit, primo, quod per hanc positionem non habemus, quid sit prius aut posterius cognitum in universalibus post rem, sed solum universalibus in re: dico, quod hoc non est necesse, quia quærimus tantum, quid sit simpliciter primo cognitum via originis, posito quod singulare non cognoscatur in se; et sic concluditur quod species specialissima, cujus singulare fortius movet sensum, et habita cognitione talis speciei, intellectus postea potest omnia essentialiter vel virtualiter inclusa in tali specie cognoscere, et hoc sufficit.

Ad aliud quod dicit, quod contingit intellectum procedere naturaliter voluntarie etc. dico quod ut patet ex littera Doctoris, non oportet quærere omnem modum, sed quæritur absolute quid sit primum cognitum primitate originis. Cognoscere enim voluntarie præsupponit cognitionem naturalem, quia cognitio dicitur voluntaria, inquantum voluntas imperat intellectui, vel firmando illum in priori cognitione vel removendo a priori cognito, et convertendo ad aliud objectum, ut patet a Scoto *in* 2. *distinct.* 42. Nunquam enim voluntas posset habere actum, nisi circa prius cognitum, et ideo superfluum est quærere omnium processum, sive omnem modum procedendi. Quare c[...] tur cog[...] tio vol[...] taria

SCHOLIUM

Quarta conclusio quoad ordinem perfectionis, prius cognitum simpliciter primitate perfectionis est Deus, et alia objecta quo perfectiora sunt in se, sunt priora hac prioritate. Sed priora sunt prioritate notitiæ quoad nos, ea ad quæ sensibilia et sensus magis movent. Illa prioritas sumitur a perfectione objecti, hæc a proportione graduum cognitionis ad gradus cognoscibilitatis objecti, et fundatur hæc distinctio in Philosopho.

Nunc de ordine perfectionis, distinguo, quod perfectius intelligibile a nobis potest intelligi dupliciter, aut simpliciter aut secundum proportionem. Exemplum, visio aquilæ de Sole est simpliciter perfectior respectu Solis quam visio nostra, videlicet respectu candelæ, et tamen visio nostra perfectior est proportionaliter, hoc est, plus habet ipsa de ratione visionis secundum proportionem ad visibilitatem candelæ, quam visio aquilæ habeat de ratione visionis respectu visibilitatis Solis. Ista distinctio habetur a Philosopho 2. *de Animalibus*, ubi vult quod licet de immaterialibus habeamus minimam cognitionem, quod est intelligendum proportionaliter, tamen illa est desiderabilior cognitione magna, quæ potest haberi de materialibus, quæ est magna in comparatione ad illa cognoscibilia; loquendo ergo de ordine perfectionis simpliciter, dico quod perfe- 29

Primo Part. a[...] maliu[...] c. 5

ctissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus. Unde in hoc etiam ponit Philosophus felicitatem naturalem 10.*Ethicor.* et post ipsum species specialissima perfectior in universo, et deinde species proxima illi, et sic usque ad ultimam speciem, et post omnes species specialissimas, genus proximum abstrahibile a specie perfectissima, et sic semper resolvendo. Et ratio omnium istorum est, quia attingere actualius objectum, est intellectio perfectior simpliciter, quia habet æqualem perfectionem ex parte intellectus cum quacumque alia intellectione, vel non minorem, et habet perfectionem multo majorem ex parte objecti, quæ duo, scilicet perfectio potentiæ et perfectio objecti, sunt causa perfectissimæ cognitionis sive intellectionis.

Si loquamur de notitia perfectiore secundum proportionem ad cognoscibile, dico quod perfectiora sensibilia et sensus efficacius moventia, sunt perfectius cognoscibilia secundum proportionem, quia intellectus noster plus attingit ad illa secundum gradus cognoscibilitatis eorum, et quæ sunt remotiora ab illis, sunt minus cognoscibilia secundum proportionem suæ cognoscibilitatis.

De tertia primitate, scilicet adæquationis, dicetur in sequenti quæstione.

(b) Ad argumenta hujus quæstionis: Ad primum dico, quod consequentia non valet, scilicet est primum ens; ergo est primum cognitum a nobis, licet sequatur, igitur est primum cognoscibile quantum est de se, et ita debet intelligi veritas de qua loquitur Philosophus 2. Metaphysic. *sicut res se habent ad entitatem, ita ad veritatem*, pro evidentia rei in se, sive pro intelligibilitate rei ex parte sui. Non oportet autem, quod res sicut se habet ad entitatem, sic se habeat ad cognosci, nisi intelligatur cognosci ab illo intellectu, qui respicit intelligibilia omnia secundum gradum proprium cognoscibilitatis eorum, qualis non est noster intellectus, sed maxime cognoscit sensibilia.

(c) Ad secundum dico, quod consequentia non valet nisi in causis præcisis. Quod patet in exemplo, si eclipsis est cognoscibilis ex duplici causa per duas potentias, scilicet per sensum et intellectum habentem demonstrationem, nunquam cognoscitur perfectissime, nisi cognito principio demonstrationis perfectissime; non tamen sequitur, ergo nunquam cognoscitur, nisi cognito principio demonstrationis. Habet enim aliam causam, qua cognosci potest, quia ista non est præcisa causa, tamen per aliam non potest ita perfecte cognosci sicut per istam, quia ista causa, scilicet demonstratio, qua potest cognosci ab intellectu, est perfectior causa cognitionis suæ quam alia, qua potest cognosci per sensum. Ita est in proposito, quælibet creatura præter causam cognitionis suæ, quæ est essentia divina, habet aliam causam illius cognitionis, scilicet essentiam propriam, quæ nata est gignere notitiam sui; nunquam tamen per motionem suam ita perfecte cognoscitur res, sicut per essentiam divinam. Non

Ad secundum. Sicut maximum ad maximum, ita simpliciter ad simpliciter, explicatur.

igitur sequitur, ab effectu ad causam arguendo, si perfectissime, perfectissime, ergo si simpliciter, simpliciter, quia, illud quod perfectissime sumptum potest esse causa præcisa perfectissime in genere, sumptum tamen simpliciter, non est causa præcisa effectus in genere.

Ad tertium. (d) Ad tertium dico, quod major est vera loquendo de primitate perfectionis, sed non de primitate adæquationis. Exemplum, nunquam est visio circa aliquid sub ratione coloris præcise, ita quod non sub ratione hujus vel illius coloris, puta albi vel nigri, nisi illud videatur remotis vel imperfecte. Visio autem alicujus sub ratione coloris præcise, non est perfectissima, sed imperfectissima.

De quo infra q. 7. Cum dicitur, perfectissima operatio potentiæ est circa primum objectum ejus verum, est, non primum adæquatione, sed primum perfectione, quod videlicet est perfectissimum contentorum sub primo objecto adæquato. Et ideo dicit Philosophus, 10. *Ethicor.* quod delectatio perfectissima est in operatione circa optimum omnium eorum, quæ sunt sub potentia, hoc est, circa optimum contentum sub objecto adæquato illius potentiæ. Probat, igitur est ratio, quod Deus est primum cognitum, hoc est, perfectissimum; quod concedo, sed non primum adæquatum, de quo *sequent. quæstione.*

31. Ad rationes Henric. pro 2. q. (e) Quod autem dicit ista opinio recitata, et hoc quantum ad secundam quæstionem de indeterminato negative et privative; si intelligat de primitate originis, contradixi in primo membro secundæ quæstionis. Et cum arguitur, quod indeterminatum negative, est magis indeterminatum quam indeterminatum privative, nego de indeterminatione ad propositum loquendo, qualis scilicet est in primo intellecto, quia indeterminatum negative est singulare, et tale non est magis indeterminatum quam indeterminatum privative. Indeterminatio autem negativa, scilicet repugnantia ad determinari, etsi sit aliquo modo major quam indeterminatio privativa, non tamen tale indeterminatum prius occurrit intellectui, quia tale non est confusum objectum, sed distinctum cognoscibile, sicut prius dictum est.

Quod arguit etiam in secundo membro, quod notitia rationali Deus sit ultimum cognitum, quia prius cognoscitur illud, a quo fit abstractio quam abstractum, hoc non est verum, nisi ponendo abstractionem, quemdam discursum a notiori ad aliud, ita quod illud a quo fit abstractio, est primo cognitum, et aliud cognitum per ipsum, et si ita intelligat abstractionem, talis cognitio per abstractionem, non est prima cognitio abstracti. Si enim ita cognoscatur Deus per creaturam, oportet aliquem conceptum præhabere de Deo ad quem discurritur, quia discursus præsupponit aliquem conceptum de termino ad quem est. Vel igitur propositio quam accipit est falsa, vel si sit vera, concludit Deum esse prius cognitum, antequam cognoscatur rationabiliter, quod forte concederet. Quod etiam

addit, quod Deus est primum cognitum a nobis naturaliter, non distinguitur ab aliis, quia non concipitur in aliquo, in quo distinguatur a creatura. In hoc videtur contradicere sibi ipsi, prædixit enim quod est primum cognitum ab intellectu naturaliter, ut est indeterminatum negative, et dicit quod in hoc conceptu distinguitur a creatura, quia iste non convenit creaturæ.

## COMMENTARIUS.

(a) *Nunc de ordine perfectionis.* Hæc littera est satis clara. Et quod dicit de visione aquilæ respectu Solis, et de visione nostra respectu candelæ, ut clarius intelligatur, pono quod Sol sit visibilis ut octo, et lumen candelæ tantum ut duo. Aquila videt Solem tantum ut unum, et Joannes videt lumen candelæ ut duo ; dico quod quamvis visio aquilæ sit perfectior simpliciter, quia terminatur ad perfectius visibile, visio tamen candelæ est perfectior, secundum proportionem attingibilitatis objecti ; patet, quia Sol est attingibilis ut octo et tantum attingitur ut unum, et lumen candelæ est attingibile ut duo, et eodem modo attingitur. De hoc tamen vide, quæ prolixe exposui *super quæst.* 2. *lib* 2. *Metaph.* Doctoris, ubi multa notavi. Et sic posito isto exemplo applica litteram respectu cognitionis quæ terminatur ad primum ens, et cognitionis quæ terminatur ad ens sensibile.

(b) *Ad argumenta hujus quæstionis.* Respondet Doctor ad primum dupliciter, primo quod propositio Philosophi intelligitur de objecto ex parte sui, id est, quod sicut est simpliciter primum, ita quantum in se est, est prius natum cognosci, sed quod prius non cognoscatur non est ex parte objecti, id est, quod sicut est primum, ita et prima cognoscibilitas inest ; sed modo non sequitur, quantum in se est, est primum cognoscibile ; ergo illud primo actu cognoscitur ab intellectu nostro, non sequitur, requiritur enim ultra quod si primum cognoscibile, quod etiam sit præsens intellectui in ratione objecti actu intelligibilis. Modo hoc non potest esse, ut supra patuit *præsentis dist. quæst. prima*, ubi habitum est, quod primum movens intellectum est aliquod sensibile. Secundo dicit quod si intelligatur de cognosci actu, id est, sicut se habet ad entitatem, ita ad cognosci actu, id est, quod si est primum ens, quod primo cognoscatur actu, vera est, comparando ad intellectum, qui respicit omnia intelligibilia secundum gradum proprium cognoscibilitatis eorum, id est, qui cognoscat illa ita perfecte quantum sunt cognoscibilia, quia talis intellectus habet pro objecto primo motivo simpliciter primum ens, et necessario primo cognoscit illud, ut patebit magis *in quodlib. quæst.* 15. *artic.* 2. Modo nullus intellectus creatus intelligit omnia secundum suam intelligibilitatem, et maxime intellectus pro statu isto, in quo maxime cognoscit sensibilia ut, infra patebit *quæst. sequenti, etc.*

(c) *Ad secundum.* Respondet, quod illa 104.
est vera in causis præcisis, si enim bonum est præcisa causa diligibilitatis, magis bonum erit magis diligibile. Et sic similiter, si ens est præcisa causa intelligibilitatis, maxime ens erit maxime intelligibile ; ergo et ens simpliciter erit simpliciter intelligibile, sed non valet in causis non præcisis. Si enim Deus esset causa præcisa cognoscendi rem, puta hominem simpliciter, sicut est causa præcisa cognoscendi ipsum perfectissime, valeret consequentia, *A* non cognoscitur perfectissime, nisi Deo perfecte cognito, ergo *A* non cognoscitur simpliciter, Deo

non cognito; sed quia *A* potest simpliciter cognosci per motionem propriam, licet non ita perfecte sicut per motionem essentiæ divinæ, ideo potest simpliciter cognosci *A*, Deo non præcognito. Si dicatur, entitas est causa cognoscendi rem simpliciter, ergo magis ens erit causa cognoscendi rem perfectius, ergo maximum ens erit causa cognoscendi rem perfectissime; ergo e converso, maximum ens est causa cognoscendi perfectissime, ergo est causa cognoscendi rem simpliciter. Dico, quod si *magis*, *et maxime*, *et simpliciter* comparentur ad eamdem rem, non sequitur absolute, nisi magis ens sit causa cognitionis, unde non sequitur, ens quod est lapis, est causa cognoscendi se simpliciter; ergo homo quod est magis ens, erit causa cognoscendi lapidem perfectius. Non sequitur, quia homo nullo modo est causa cognoscendi lapidem; valet tamen de Deo, quia est causa cognoscendi lapidem simpliciter perfectius et perfectissime; sed modo non est causa cognoscendi rem simpliciter, et hoc præcise patet, quia cognitio lapidis potest haberi ab intellectu creato et ipso lapide, nec forte est causa præcisa cognoscendi ipsum perfectius, quia lapis cognoscitur perfectius ab intellectu Angeli quam ab intellectu nostro, est tamen causa præcisa cognoscendi lapidem perfectissime; modo non sequitur, lapis non potest perfectissime cognosci, nisi Deo perfecte cognito, ergo nec simpliciter nisi ipso cognito; non sequitur, quia in primo arguitur a causa præcisa; in secundo a causa non præcisa.

105. (d) *Ad tertium*, dicit quod major est vera de primitate perfectionis, quia perfectissimus actus tantum dicitur respectu perfectissimi objecti, ut patet 3. *de Anima, text. com. primi*, non autem intelligitur de primitate adæquationis, quia illud ponitur ens in quantum ens, loquendo de intellectu ex natura intellectus, et de objecto motivo; ut infra patebit *quæst. seq.* Loquendo vero de intellectu nostro pro statu isto, est quidditas rei sensibilis, loquendo de objecto motivo. Si enim Deus esset primum objectum adæquatum et motivum, tunc esset primum cognitum, quia nunquam objectum motivum ad cognitionem plurium objectorum potest causare cognitionem alicujus contenti virtualiter in ipso, nisi prius in illo intellectu causet notitiam sui; et hoc loquendo de objecto naturali, et per modum naturæ motivo, quia nunquam tale potest causare notitiam alicujus in aliquo intellectu nisi prius in illo causet notitiam sui, ut exposui prolixe *in Quodlib.* et sic essentia divina, quæ ponitur objectum adæquatum motivum intellectus divini objectum scilicet naturale, primo causat in illo intellectu notitiam sui, et post aliorum; secus quando est objectum voluntarium, quia tunc bene potest causare notitiam aliorum prius, quam notitiam sui, et sic patet quomodo, si esset adæquatum objectum et naturale, quod esset necessario primum cognitum.

Esse divina objec volun rium, natur

(e) *Quod autem dicit ista opinio recitata*, etc. Pro intelligentia hujus litteræ est notandum, quod Doctor accipit magis indeterminatum et minus, ut fit comparatio inter magis universale et minus universale, et cum indeterminatum negative sit tantum singulare (non enim est magis nec minus indeterminatum, quia nec magis universale, nec minus), ideo loquendo d indeterminatione, qualis est in primo intellectu, scilicet qualis est in illo, quod est primo cognitum primitate originis, illud est species specialissima, etc. Et quando dicit, quod licet indeterminatio negativa sit aliquo modo major, intelligit tantum entitative, id est, licet singulare sit perfectius universali, et maxime Deus, 10

non tamen ex hoc sequitur quod sit primo cognitum primitate originis.

. ctio ex. Pro intelligentia litteræ, nota etiam quod aliquando est abstractio accidentis a subjecto, et sic non est verum, quod prius cognoscam subjectum quam accidens, quod abstraho. Aliquando fit abstractio a singularibus, et tunc in cognitione confusa prius cognoscitur minus universale, et in cognitione distincta prius cognoscitur magis universale. Aliquando fit abstractio minus noti a magis noto, quod fit per discursum syllogisticum, et sic abstrahitur conclusio minus nota a principio magis noto; et hoc modo verum est quod conclusio posterius cognoscitur, quia notitia illius dependet a notitia principii, sed tamen non possent formari principia et conclusiones, nisi prius terminis cognitis, ut patet. Et sic ponendo quod Deus sit posterius cognitum, et sit conclusio, (puta, quia demonstro ipsum esse ens vel summum bonum, et hujusmodi) oportet ponere quod ante illum discursum sit prius cognitum in se, et sic patet littera istius secundi membri, quod ibi incipit : *Quod arguit etiam in secundo membro, quod notitia rationali Deus sit ultimum cognitum.*

## QUÆSTIO III.

*Utrum Deus sit objectum naturale adæquatum respectu intellectus viatoris?*

D. Thom. 1. *part. quæst.* 12. *art.* 4. *et quæst.* 85. *art.* 1. Henr. *quodl.* 15. *quæst.* 9. *et quodl.* 13. *quæst.* 9. Ægid. *quodl.* 4. *quæst.* 10. Richard. 3. *dist.* 14. *quæst.* 1. *et d.* 23. *quæst.* 2. Scot. *quodl.* 14. *et quoad id an ens includatur in differentiis ultimis et passionibus ejus, infra dist.* 8. *quæst.* 2. *et* 2. *d.* 3. *quæst.* 6. *late.* Suarez *in Metaph. disp.* 2. *sect.* 5. Soto *in antep. cap.* 4. Cajet. *de ente et essentia cap.* 2. *Vide* Scot. 2. *Met. quæst.* 2. 6. *Met. quæst.* 3. 8. *Metaph. quæst.* 5. *in Theor.* § causa non simpliciter necessaria, *et* 1. *Physic quæst.* 4. 5. *et* 7. Mayron. *hic quæst.* 2. Baccon. *quæst.* 1.

Juxta illud quod tactum est in tertio articulo secundæ quæstionis, de objecto adæquato intellectus et præciso, quæritur, utrum Deus sit objectum naturale primum, hoc est, adæquatum respectu intellectus viatoris?

Arguitur quod sic, quia *ex præcedenti quæstione*, Deus est primum, hoc est, perfectissimum inter omnia cognoscibilia : *primum autem in quocumque genere est causa essendi aliis in illo genere, ex* 2. *Metaph.* sicut primum calidum est causa caloris in omnibus aliis ; ergo Deus est causa cognoscendi omnium aliorum ; igitur est primum objectum intellectus. Argum. 1. Text. 4.

Secundo sic, unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad cognitionem, sed nihil est ens per participationem nisi ab ente imparticipato ; igitur non cognoscitur nisi prius cognito ente imparticipato.

Hoc confirmatur per Augustinum 8 de Trinit. cap. 2. de magnis vel 8. de parvis : *Non diceremus aliquid esse melius alio, cum vere judicamus, nisi esset impressa nobis notio ipsius boni.* Videtur autem ibidem loqui de bono indeterminato negative, de quo in eodem cap. dicit : *Vide ipsum bonum si potes, et Deum utique videbis,* quod non videtur verum, nisi de bono indeterminato negative, quod scilicet non est determinabile, quale est primum bonum. Non est in originali Doctoris.

Contra, primum objectum primitate adæquationis recipit prædicationem omnium contentorum sub eo, Deus autem non; ergo, etc.

In ista quæstione (a) est una opinio, quæ dicit quod primum objectum intellectus nostri, est quidditas rei materialis, ratio ponitur ad hoc, quia potentia pro- 2. Opinio D. Thom. 1. p. q. 5. art. 2. et quæst. 12. art. 4. et q. 85.

art. 1. vide 3. de Anima, lect. 9. 10. et 11. Vide D. Thom. 1. parte q. 77. et 78.

portionatur objecto. Triplex autem est potentia cognitiva, quædam omnino separata a materia, et in essendo et in operando, ut intellectus separatus ; alia conjuncta materiæ, et in essendo et in operando, ut potentia organica, quæ perficit materiam, et non operatur, nisi mediante organo, a quo in operando non separatur, sicut nec in essendo ; alia est conjuncta materiæ in essendo, sed non utitur organo materiali in operando, ut intellectus noster. Istis correspondent objecta proportionata, nam potentiæ omnino separatæ, ut primæ, correspondere debet quidditas omnino separata a materia. Secundæ singulare omnino materiale. Tertiæ ergo correspondet quidditas rei materialis, quæ etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari.

non potest habere cognitionem, ut terminatam ad aliquid simpliciter immateriale, cujusmodi sunt substantiæ separatæ. Et si dicatur, nonne terminatur ad ens, et ad passiones entis, quæ sunt immaterialia ? Consequenter haberet dicere, quod licet in se sint communes materiali et immateriali, tamen includuntur in quidditate materiali, et hoc, supponendo quod ens sit commune dictum in quid de materiali et immateriali, et hoc sufficeret sibi. Sed loquendo de puro immateriali in se, et quod non includitur in materiali, intellectus noster ex se non posset habere hujusmodi cognitionem. Si vero tenet ens et passiones entis, et transcendentia non esse univoca creatis et increatis, sed tantum nomen, nulla esset difficultas de ente et passionibus ejus. Sed quid de substantia, ut est genus commune substantiæ corporali et incorporali ? haberet dicere consequenter, quod continetur in aliquo materiali. Et sic oportet multum ponderare rationes Scoti, quas facit contra S. Thomam.

## COMMENTARIUS.

1. (a) *In ista quæstione est una opinio.* Hæc est opinio Sancti Thomæ, qui dicit quod primum objectum intellectus nostri primitate adæquationis, est quidditas rei materialis.

Pro intelligentia opinionis hujus hoc præmitto, videlicet quod S. Thomas, aut intelligit de objecto tantum motivo, id est, quod quidditas rei materialis est in illa sola, quæ movet intellectum. Si dicatur, nonne cognoscimus ens commune materialis et immateriali ? Haberet dicere S. Thomas, quod cognitio entis in universali est causata ab aliquo materiali, in quo ens includitur, et hoc modo loquendo, oportet multum ponderare rationes Scoti contra S. Thomam. Aut intelligit de objecto terminativo, scilicet quod intellectus noster

## SCHOLIUM.

Rejicit sententiam, quæ tribuitur D. Thomæ, quæ ponit quidditatem rei materialis pro objecto adæquato intellectus viatoris, et ratio est. quia intellectus beatus cognoscit quidditatem immaterialem, et repugnat potentiam in aliquid tendere extra suum objectum adæquatum. Instantias contra hoc bene refutat, et etiam quod in eadem sententia dicitur, potentiam et objectum habere eumdem essendi modum, declarans in quo assimilantur.

Impug opin. Thom. Quidditatem materialem non esse objectum intellectus pro nunc.

Contra (b) istud non potest sustineri a Theologo. quia intellectus existens eadem potentia, cognoscet quidditatem substantiæ immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem, non potest habere actum circa aliquid,

quod non continetur sub suo primo objecto.

Quod si dicas, elevabitur per lumen gloriæ, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales.

Contra,(c) objectum primum habitus continetur sub primo objecto potentiæ, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod objectum, quod non continetur sub primo objecto potentiæ, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiæ, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam.

Confirmatur ratio, quia cum potentia in primo signo naturæ, in quo est potentia, habeat tale objectum primum, per nihil posterius natura, præsupponens rationem potentiæ, potest fieri aliud primum objectum ejus, omnis autem habitus naturaliter præsupponit potentiam.

le 2. de ima, t. . et 161. Si dicas, quod hæc etiam opinio poneretur a Philosopho, puta si poneret, quod intellectus noster propter sui infirmitatem, inter intellectus, et propter conjunctionem ejus cum virtute phantastica in supposito cognoscente, habet ordinem immediatum ad phantasiam, sicut phantasia habet ordinem immediatum ad sensum communem; et ideo sicut virtus phantastica non movetur ab aliquo, nisi quod est objectum sensus communis, licet alio modo idem objectum cognoscat, ita diceret quod intellectus noster non tantum propter statum aliquem, sed ex natura potentiæ, non posset aliquid intelligere, nisi abstrahibile a phantasmate.

Contra hoc (d) arguitur tripliciter, primo sic : quia desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendum causam, et in cognoscente causam in universali, est desiderium naturale ad cognoscendum illam in particulari et distincte ; desiderium autem naturale non est ad impossibile, ex natura desiderantis, quia tunc esset frustra; ergo non est impossibile intellectui ex parte intellectus, cognoscere substantiam immaterialem in particulari, ex quo cognoscit materiale, quod est effectus ejus, et ita primum objectum intellectus non excludit illud immateriale. 3. 1. Cœl. Text. 32. et 2. Cœl. text. 53. et 59. et 3. de Anima, text. 60. et 2. Met. c. 1. Nil cognoscit potentia quod non continetur sub objecto adæquato.

Secundo sic, (e) nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori, quam sit ratio sui primi objecti, quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi objecti non esset adæquata, etiam patet per exemplum. Visus non cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio coloris vel lucis, nec imaginatio aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio imaginabilis, quod est primum objectum ejus; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro.

Præterea tertio, et redit in idem quasi cum secundo : quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est ejus objectum primum,

vel continetur sub illo objecto; ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro, alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica, ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis. Videtur igitur, quod falsum supponitur in dicta opinione de objecto primo, et hoc loquendo de potentia ex natura potentiæ.

Ex hoc apparet, quod si per viam istius opinionis solvatur prima quæstio, dicendo quod quidditas sensibilis est primum objectum intellectus, et ideo non intelligitur Deus, vel ens immateriale, solutio innititur falso fundamento.

4. Potentia et objectum potius dissimilia, quam similia in modo essendi.

Congruentia etiam illa, (f) quæ adducitur pro illa opinione, nulla est. Potentia enim et objectum non oportet assimilari in modo essendi, se habent enim ut motivum et mobile, et ita se habent ut dissimilia, quia ut actus, et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum, sicut communiter dicitur in omni proportione, sicut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato, et cæteris proportionalibus; igitur ex modo essendi talis potentiæ, non potest concludi similis modus essendi in objecto.

Contra hoc objicitur, quia licet agens factivum possit esse dissimile objecto, quod est ibi passum, tamen operans in cognitiva operatione, oportet assimilari objecto circa quod operatur, quia non est passum, sed magis agens et assimilans. Omnes enim antiqui concordant in hoc, quod cognitio fit per assimilationem. Nec Aristoteles in hoc eis contradixit; igitur hoc requiritur, non tantum proportio, sed similitudo.

2. de Anima text. 62.

Respondeo, aliud est loqui de modo essendi ipsius potentiæ in se, et aliud est loqui de ipsa inquantum est sub actu secundo, vel dispositione proxima ad actum secundum, quæ sit aliud a natura potentiæ. Nunc autem, quod potentia cognoscens assimilatur cognito, verum est per actum suum cognoscendi, qui est quædam objecti similitudo, vel per speciem disponentem de proximo ad cognoscendum; sed ex hoc concludere ipsum intellectum in se habere naturaliter modum essendi similem modo essendi objecti, vel e converso, est facere fallaciam accidentis et figuræ dictionis. Sicut non sequitur, æs assimilatur Cæsari, quia per figuram inductam; igitur æs in se habet similem modum essendi, modo essendi Cæsaris ; vel magis ad propositum, oculus videns per speciem objecti assimilatur objecto, ergo visus habet similem modum essendi modo essendi objecti; et ita ulterius, sicut quædam visibilia habent materiam, quæ est causa corruptionis et contradictionis, ut mixta, quædam carent tali materia, ut corpora cœlestia, ita erit quidam visus in materia tali, quidam sine materia tali, vel quoddam organum tale et quoddam non tale ; vel adhuc magis ad propositum, idæa in mente divina, quæ est similitudo

1. de Anima, 2. et 3. et 1. de Generatione in simili habetur. Quomodo cognitio fit per assimilationem.

objecti, est immaterialis; igitur et lapis, cujus est idæa, est immaterialis; igitur propter illam congruentiam non videtur congruum arctare intellectum ex natura potentiæ ad objectum sensibile, ut non excedat sensum, nisi tantum in modo cognoscendi.

COMMENTARIUS.

2. (b) *Contra, istud non potest sustineri a Theologo*, etc. Pro declaratione istius rationis suppono mihi. Primo, quod cuilibet potentiæ ex natura talis potentiæ, est assignandum objectum sibi adæquatum, sub quo continetur omne perceptibile a tali potentia, ita quod tale objectum non competat sibi per aliquid posterius ea, ut patet de omni potentia cognitiva.

Secundo, suppono quod quando objectum est in se præsens, ut in cognitione intuitiva, si habet rationem causandi cognitionem sui in tali potentia non impeditum, necessario causabit, et hoc si sit motivum naturale respectu talis potentiæ; quod dico propter Deum, qui tantum est objectum voluntarium intellectus creati, et si non potest causare, non erit objectum talis potentiæ; sicut spirituale aliquod potest causare cognitionem sui intuitivam, et si non potest causare in potentia visiva, non erit objectum illius, sed respectu alterius potentiæ recipientis illam cognitionem. Sed si nullo modo est causativum cognitionis sui, propter suam modicam entitatem et imperfectionem, saltem continetur in aliquo potente causare cognitionem illam, et sic illud objectum erit ibi tantum terminativum suæ cognitionis.

3. Tertio, suppono quod aliquid repugnare alicui contingit dupliciter.

Primo, secundum *quid* tantum, ut albedo repugnat homini existenti sub nigredine, tamen non repugnat sibi ex natura hominis.

Secundo, repugnat absolute et simpliciter, ut esse lapidem simpliciter repugnat homini. Sic in proposito, ens omnino immateriale dicitur repugnare intellectui, aut in ratione objecti vel causativi suæ cognitionis, vel terminativi ejusdem; aut repugnat sibi non ex natura propria, sed propter aliquid aliud, sicut intellectui habenti actum credendi circa aliquod objectum, repugnat sibi visio illius objecti, stante actu credendi, non tamen repugnat sibi simpliciter ex natura intellectus. Si S. Thomas intelligit, quod repugnat intellectui cognitio immaterialis, et hoc ex natura intellectus, nunquam per aliquod posterius potest fieri non repugnans, et tunc formentur argumenta Scoti contra S. Thomam, quod non repugnat intellectui ex natura propria. Si vero dicat, quod sibi repugnat propter aliquam indispositionem in intellectu, ergo ablata tali indispositione non repugnabit sibi, sicut ablato actu credendi, non repugnat visio. Scotus ergo probat, quod sibi non repugnat simpliciter, ideo primum argumentum directe concludit contra S. Thomam, scilicet *intellectus existens eadem potentia*, etc.

Si dicatur, quod per istud argumentum possum concludere, quod non repugnat homini pro statu isto posse cognoscere Deum sub ratione Deitatis, quia intellectus est eadem potentia hic et in patria.

Dico primo, quod non repugnat simpliciter etiam hic, dummodo objectum sit sibi præsens sub ratione propria. Sed Scotus probavit supra *quæst.* 1. *prolog.* quod sibi repugnat naturaliter, id est, quod vi sua non potest habere cognitionem distinctam Deitatis, quia illa cognitio requirit præsentiam objecti; modo

essentia est objectum tantum voluntarium respectu intellectus nostri.

Secundo dico, quod etiam posito, sed non concesso, quod repugnaret sibi, ut unito corpori corruptibili, non tamen sibi repugnaret ex natura intellectus, posita semper præsentia objecti. Argumentum tamen concludit contra Thomam, qui negat hoc ab intellectu ex natura intellectus.

4. (c) *Contra, objectum primum habitus.* Ut intelligatur ista littera, dico quod hoc argumentum evidenter concludit, positis istis, scilicet præsentia objecti immaterialis, et hoc in se, si est cognitio intuitiva; vel in specie intelligibili repræsentante quidditatem illam sub propria ratione, si est cognitio abstractiva. Secundo, supposito quod habitus intellectus, ( qui vel inclinat ad cognitionem objecti, cujus est habitus, vel concurrit, ut causa partialis ad hanc cognitionem ) tantum causat cognitionem objecti perceptibilis a tali potentia, et tale objectum vel continetur sub objecto primo talis potentiæ, vel saltem erit ipsum primum objectum, ut patet de objecto potentiæ visivæ. Si enim excederet primum objectum non esse objectum illius potentiæ; ergo nec habitus respiciens tale objectum, erit habitus talis potentiæ, quia tunc posset esse causa alicujus cognitionis alicujus objecti, quod non esset objectum talis potentiæ, quod est impossibile. Si ergo lumen gloriæ, vel aliquis alius habitus ponitur, ut concurrens necessario ad causationem cognitionis objecti immaterialis, illud objectum de necessitate, vel continetur sub objecto potentiæ, vel saltem non excedit; ergo prius erit objectum potentiæ quam habitus; non enim habitus aliquis, vel aliquid posterius potentia, potest facere aliquid esse objectum potentiæ, si illud repugnat sibi ex natura potentiæ, et hoc est, quod dicit Doctor in confirmatione. Si ergo ponitur lumen gloriæ creatum in intellectu, non ponitur ut faciat illud quod ex natura sua non est objectum potentiæ, sit objectum, quia hoc est impossibile, sed forte ponitur ad causandum actum perfectiorem. Si enim objectum esset perfecte præsens intellectui, et esset naturaliter motivum, certum est quod intellectus, una cum objecto causarent cognitionem illius, licet illa cognitio non esset ita perfecta intensive, sicut si esset causata objecto et intellectu informato tali habitu, quod etiam patet a Doctore *in primo distinct.* 17.

Si dicatur, quod licet non ponatur illud lumen, ut faciat substantiam immaterialem esse simpliciter objectum, tamen ponitur ut faciat illud esse objectum proximum, et sic intellectus habet quidditatem rei materialis pro objecto proximo, quia ad habendam cognitionem illius, sufficit sola præsentia objecti materialis, vel in specie intelligibili; nam ponitur in intellectu respectu cognitionis abstractivæ species intelligibilis, non ut faciat absolute aliquid esse objectum, sed ut faciat objectum proximum. 5.

Contra, quia si substantia est perfecte præsens in se, poterit esse objectum proximum, similiter si sit præsens in specie intelligibili, ideo enim ponitur species intelligibilis objecti, quando non habetur præsentia objecti in se.

Si dicatur, nonne anima est perfecte præsens intellectui, et tamen non est objectum proximum? et similiter Deus est perfecte præsens intellectui (cum omni rei sit intimus, ) et tamen non est objectum proximum? Oportet ergo addere quod sit præsens non tantum realiter, sed sit præsens in ratione objecti vel moventis, vel terminantis, et lumen gloriæ facit substantiam immaterialem esse præsentem in ratione objecti.

Dico, quod hoc non concludit, quia si substantia immaterialis est objectum ex ratione sua formali, tamen fit proximum objectum per lumen, etc. Ista approximatio tantum requiritur propter præsentiam objecti; si ergo sit perfecte præsens in se, non requiritur alia approximatio, et si anima nostra pro statu isto posset movere intellectum, non requireretur alia approximatio, quam præsentia ipsius; sed pro statu isto non potest, quia tantum intellectus movetur a quidditate rei sensibilis, tamen non repugnat ex natura potentiæ. Et ex his patet quomodo ratio Scoti evidenter concludit. Multa alia possent dici ad propositum, sed causa brevitatis transeo.

6. (d) *Contra hoc arguitur tripliciter*, etc. Ut clarius intelligatur ista ratio, notandum est quod illud de desiderio naturali patet sic, quia potentia tantum desiderat illa, quæ continentur sub objecto illius potentiæ, patet, quia potentia visiva naturaliter non desiderat videre sonum, quia non continetur sub suo objecto. Sed intellectus cognoscens effectum perfectissime, habet desiderium naturale ad cognoscendam causam perfectissime et sub ratione propria, patet experientia; ergo illa causa continetur sub objecto potentiæ, ergo tale objectum non repugnat sibi ex natura potentiæ.

[In]stantia. Si dicatur, concedendo quod sit desiderium naturale, hujusmodi tamen illud desideratum non potest cognosci, nisi mediante lumine supernaturali.

[So]lutio. Contra, quia stante præsentia perfecta objecti, non requiritur lumen ad simplicem cognitionem, puta intensam ut duo tantum, patet a fortiori. Si enim objectum minus perfectum in entitate et cognoscibilitate, et per consequens in actualitate præsens intellectui, causat cognitionem sui sine alio medio, ut patet in cognitione intuitiva; et similiter quando est præsens in specie intelligibili, sine alio medio causat, quanto magis objectum perfectius et perfecte præsens poterit sine medio? et si medium ponitur, aut ponitur in ratione activi; et hoc non, quia accipio cognitionem substantiæ immaterialis ut unum intensam; si objectum materiale potest in cognitionem sui una cum intellectu, non alio medio concurrente in cognitionem etiam intensam ut quatuor, quanto magis substantia immaterialis, cum incomparabiliter sit majoris actualitatis et activitatis? Illud ergo lumen ponetur tantum ad intensiorem actum, etc.

Si dicatur, quod ponitur ad disponendum potentiam. 7. Instantia.

Contra, quia ipsa ex se est dispositissima et in ratione receptivi, cum ibi nullum sit contrarium; et in ratione motivi respectu actus absolute sumpti, quia forte requiritur dispositio aliqua ad actum perfectiorem, si ergo ex se potest una cum objecto materiali in cognitionem perfectam illius, quanto magis poterit cum objecto immateriali perfectiori? nam calor ut duo, cum calore ut decem, potest calefacere, quanto magis unitus cum calore ut viginti? Sic in proposito, si intellectus unitus cum intelligibili ut sex, potest causare intellectionem, quanto magis unitus cum objecto intelligibili, ut triginta? patet ergo quomodo argumentum Scoti perfecte concludit. Solutio.

(e) *Secundo sic, nulla potentia potest cognoscere*, etc. Hoc argumentum si intelligatur ut verba sonant, non erit contra Thomam, quia ipse bene forte concederet, quod ens commune sensibili et insensibili potest cognosci; sed talis cognitio erit causata ab aliquo materiali, sicut etiam Scotus concedit quod possum intelligere Deum sub ratione entis, et hoc cognitione causata a sensibili. Si vero

Thomas poneret objectum terminativum esse ens materiale, argumentum Scoti concluderet. Si etiam poneretur ens commune sensibili et insensibili, posse movere intellectum sub ratione sua formali, ita esset contra Scotum, sicut contra Thomam, quia Scotus ponit primum objectum motivum esse rem sensibilem. Si diceretur, quod non posset movere in se nisi prius esset motus a sensibili, dico quod idem concluderetur apud Scotum sicut apud Thomam. Sed quia Thomas expresse ponit quod omne per se intelligibile, sive loquendo de objecto motivo sive terminativo, est quidditas rei materialis abstracta a singularibus materialibus, vel contentum sub tali quidditate, ideo absolute argumentum Scoti concludit contra ipsum; quia Metaphysica, id est, cognitio Metaphysicalis est de ente communi sensibili et insensibili, et de passionibus entis communibus sensibili et insensibili, et tale non continetur sub quidditate rei materialis. Si vero diceretur, quod accipitur quidditas rei materialis non tantum pro quidditate materiali in se, sed etiam pro abstracto et contento in hujusmodi quidditate. Contra, quia tunc illud abstractum cum sit communius, deberet poni pro objecto adæquato, et sic etiam patet vis ultimi argumenti, etc.

Cognitio Metaphysicalis est de ente communi.

8. Doct. videtur contra se concludere.

Et quia ista argumenta videntur etiam concludere contra Scotum, qui ponit tantum quidditatem rei sensibilis pro objecto adæquato intellectus nostri, et tamen multa cognoscimus, quæ non sunt in se sensibilia, quia ens et passiones entis, et multa transcendentia quæ non continentur sub quidditate sensibili.

Dico, quod non est contra, quia tantum loquitur de objecto motivo, non autem terminativo. Si dicatur, objectum habitus Metaphysici movet intellectum, et illud est ens commune sensibili et insensibili; sustinendo hoc, possumus dicere, quod quidditas rei sensibilis est primum objectum motivum, loquendo de prima motione, quæ est causare speciem intelligibilem sui et omnium superiorum, et habita specie intelligibili superiorum, illa superiora ut relucent in tali specie, possunt causare cognitionem sui una cum intellectu; et sic pro statu isto non potest habere cognitionem, nisi sensibilium et contentorum essentialiter vel virtualiter in illis, licet contenta essentialiter possint forte habere propriam motionem, scilicet causare propriam cognitionem, non tamen propriam speciem intelligibilem, quia illa causatur tantum a phantasmate et intellectu agente. Sed loquendo de intellectu ex natura intellectus, quodlibet ens natum causare cognitionem sui, posset illam causare in intellectu nostro ex natura intellectus, et sic substantiæ separatæ præsentes in se vel in specie intelligibili, possent partialiter causare cognitionem sui, etiam possent causare speciem repræsentantem superiora, et forte cognitionem eorum, et sic cognitio superiorum non dependeret quoquomodo a sensibili.

Dubitatur in hoc, quod dicit scilicet *desiderium naturale est in intellectu cognoscente effectum ad cognoscendum causam*. Tum, quia desiderium naturale ad scientiam, est tantum ad illam ut ad perfectionem, qua scilicet potentia perficiatur; ergo est tantum ad cognitionem absolute et non ad cognitionem, ut includit relationem ad objectum, quia ipsa scientia absolute perficit potentiam, sicut patet in prooemio Metaphysicæ: *omnes homines natura scire desiderant*; ibi Doctor vult, quod tale desiderium sit ad scientiam ut ad formam perficientem, et si non, sequitur quod non sit desiderium naturale ad objectum, ad quod est talis scientia. 9. Primum dubium.

Secundo, quia desiderium naturale præcedit omnem notitiam, et per consequens non præsupponit aliquam cognitionem; ergo etiamsi non esset cognitio effectus, esset naturale desiderium ad quodcumque est.

side- natu- e est erfe- ionem inse- , et in- secam.

Respondeo ad primum, quod desiderium naturale est non tantum ad perfectionem intrinsecam, sed etiam ad extrinsecam; potentia enim visiva appetitiva naturaliter non tantum appetit visionem coloris in se, sed etiam appetit conjungi perfecto colori ut objecto extrinseco; sic in proposito, intellectus appetit conjungi suo objecto perfectissimo, quod non contingit, nisi per intellectionem qua conjungitur; appetit ergo scientiam, non solum ut forman perficientem formaliter et intrinsece, sed etiam eam appetit, ut per ipsam attingat objectum ad quod habet naturale desiderium.

Ad secundum, concedo, quod non præsupponit aliquam cognitionem, sed debet sic intelligi, quod desiderium naturale non tantum est ad cognoscendum effectum, sed etiam ad cognoscendum causam, et præcipue causam perfectissimam, a qua magis dependet effectus.

10. ndum bium.

10. Secundo principaliter dubitatur in hoc quod dicit : *nulla potentia potest cognoscere aliquid sub ratione communiori, quam sit ejus objectum primum.* Tum, quia essentia divina est objectum primum et adæquatum intellectus divini, et tamen potest cognoscere omne cognoscibile, sed conceptus entis est cognoscibilis, similiter conceptus substantiæ transcendentis, qui conceptus sunt communiores ipsa essentia divina. Tum etiam, quia Doctor *q.* 14. *Quodlib.* vult quod objectum adæquatum intellectus creati sit tantum ens limitatum sive finitum, et tamen potest cognoscere conceptum entis, ut communem enti limitato et illimitato, ut supra patuit *quæst.* 1. *præsentis dist.* et sic cognoscet aliquid sub ratione communiori, quam sit objectum ejus adæquatum, Si dicatur, quod loquitur ibi de objecto tantum motivo, contra, quia conceptus entis ut communis Deo et creaturæ, est objectum motivum, supponendo quod habeat speciem propriam intelligibilem, quod Doctor non negat, etiamsi non habeat, sufficit quod species inferioris possit illam causare. Tum etiam, quia Metaphysica est de ente inquantum ens, ut est commune enti limitato et illimitato, et tamen ens limitatum ponitur objectum adæquatum intellectus creati.

Responsio.

Respondeo ad primum, quod essentia divina est objectum adæquatum intellectus divini et in ratione motivi, quia ipsa movet ad cognitionem omnis objecti; et etiam in ratione terminativi, quia cognitio intellectus divini terminatur ad essentiam, ita quod non cognoscit aliquid aliud ab essentia, nisi præcise ut in essentia, ut patet a Doctore *in quodl. quæst.* 15. Dico etiam, quod cognoscit omnia intuitive et perfectissime, cognoscere enim conceptum entis in tali communitate, est ipsum cognoscere tantum abstractive, quæ cognitio est imperfecta.

Ad secundum dico, quod ens limitatum est objectum motivum, etc. Cum dicitur quod ille conceptus movet, dico quod in se non movet, cum tantum habeat *esse* diminutum, sed species intelligibilis illius movet, tamen talis species est causata ab aliquo ente limitato, in quo continetur conceptus entis quidditative, ut supra patuit. Loquendo tamen de objecto adæquato terminativo, dico quod est ens inquantum ens, ut est commune enti limitato et illimitato, et sic Doctor indistincte loquitur de objecto adæquato, etc. Et per hoc patet responsio ad tertium argumentum.

Tertio principaliter dubitatur, in hoc quod dicit in ultima ratione, scilicet, 11.

Tertium dubium.

*quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est ejus objectum primum, vel continetur sub ejus objecto primo.* Contra, tum quia conceptus entis intelligitur, et tamen non est objectum primum sive adæquatum, patet, quia objectum adæquatum non intelligitur una intellectione, ut patet; quia objectum adæquatum per se includitur in omni per se intelligibili, ut patet a Doctore *q. 1. prolog.* et sic percipiens objectum adæquatum percipit omnia per se intelligibilia, ut patet ibidem, quod non percipiuntur unico actu ab intellectu nostro. Nec similiter conceptus entis continetur sub aliquo, patet, quia est conceptus communissimus.

Responsio. Dico, quod Doctor cum accipit ens esse objectum adæquatum intellectus nostri in ratione motivi sive terminativi, non accipit ipsum ens tantum pro conceptu entis communi omni enti, sed accipit prout includitur in omni ente, sive ut comprehendit omne ens. Et hoc modo conceptus entis, etsi non contineatur sub aliquo communiori, cum sit communissimus, tamen dicitur aliquando contineri, cum ponatur esse de numero entium intelligibilium, eo modo quo exposui supra *q. 1. prolog.* et nota bene omnia ista.

12. Solvit Scotus rationem D. Thomæ. (f) *Congruentia etiam illa.* Solvit Doctor rationem Thomæ, qua probabat primum objectum esse quidditatem rei materialis, quia potentia proportionatur objecto, et sic cum intellectus nostri sit in materia, habebit objectum materiale, etc. Dicit Doctor quod inter objectum et potentiam non est proprie similitudo, et hoc in modo essendi, quia objectum poterit habere alium modum essendi a modo essendi potentiæ, ut infra patet; se habent enim ut motivum et mobile, nam objectum est proprie motivum potentiæ, et potentia mobilis a ipso. Dicitur enim objectum esse motivum potentiæ, pro quanto est causativum alicujus effectus, sive ut totalis, sive ut partialis causa, qui natus sit recipi in tali potentia, et potentia dicitur mobilis ab objecto, pro quanto nata est recipere effectum ab objecto causatum; et sic objectum motivum se habet ut actus, quia activum, ut hujusmodi, dicitur esse activum, ut est in actu virtuali, ut infra patebit; et mobile ut hujusmodi, dicitur esse in potentia, scilicet receptiva, et hoc modo actus et potentia sunt simpliciter alterius rationis, et per consequens magis sunt dissimilia, scilicet objectum et potentia, quam similia. Et sic concedit, quod inter illa est proportio, quæ semper requirit dissimilitudinem proportionatorum, ut patet de omnibus proportionibus positis *in 5. lib. Euclidis* Proportio enim dupla requirit dissimilitudinem proportionatorum, quatuor enim et duo inter quæ est proportio dupla, sunt alterius rationis, sunt enim numeri specie distincti, et sic de aliis.

Thomas arguit, probando quod inter potentiam et objectum sit similitudo, quia licet agens factivum ut ignis, possit esse dissimile objecto, circa quod, id est, passum receptivum suæ actionis ut calefactibile, tamen operans in cognitiva operatione, id est, ut cognoscens, oportet assimilari objecto, circa quod operatur, quia tale objectum non est passivum, sive receptivum respectu potentiæ, sed magis activum, et per consequens assimilans, nam omnes antiqui concordant in hoc, quod cognitio fit per assimilationem.

Respondet Doctor, concedendo quod bene potentia potest per actum suum cognoscendi assimilari objecto, et hoc dupliciter, scilicet formaliter, quando scilicet actu intelligit objectum, quia actus intelligendi est similitudo objecti, ut infra patebit *q. 6. præsentis d.* Potest etiam assimilari, ut in potentia proxima, et hoc

quando habet actu speciem intelligibilem, quæ non est vera similitudo objecti, sicut actus intelligendi, ut patebit infra *q.* 6. quia tamen est intellectus per speciem illam causa propinqua actus intelligendi, ideo potentia dicitur esse in potentia proxima, ut sit similis objecto; non tamen potentia in se est similis in modo essendi, ut patet per multa exempla hîc in littera posita.

3. ...mum ...um. In ista littera occurrunt aliqua dubia. Primo in hoc, quod objectum et potentia se habent ut dissimilia, quia se habent objectum ut motivum, et potentia ut mobilis, quia ut actus et potentia. Ex hoc sequitur quod idem erit dissimile sibi, patet, quia idem potest movere se, et per consequens idem erit motivum et mobile. Hoc patet a Doctore *in* 2 *dist.* 2. *quæst.* 10. ubi probat de gravibus et levibus, imo idem omnino indivisibile potest movere se, ut patet a Doctore de Angelo ubi supra. Hoc idem patet de intellectu, qui potest movere se, *in præsenti d. q.* 7. *et in* 1. *d.* 3. *q.* 8. Et similiter eadem voluntas omnino indivisibilis potest movere se, ut patet a Doctore *in* 1. *d.*2. *p.* 2. *q.* 3. hoc idem *in* 2. *d.* 25. *et in quodl. alibi, ut in* 1. *d.* 26. ergo idem indivisibile erit dissimile sibi.

...ndum. Secundo dubitatur in hoc quod dicit, quod *inter causam et causatum est proportio, quæ requirit dissimilitudinem*, quia si sic, sequitur quod causa univoca, et effectus univocus sint dissimilia, quod non videtur, quia sunt ejusdem speciei specialissimæ.

...ponsio ...imum. ...modo ...n est ...imile ...bi. Respondeo ad primum, quod licet in re in eodem absolute considerato, non sit dissimilitudo respectu ejusdem, tamen ut idem consideratum in ratione motivi et in ratione mobilis, poterit esse dissimile sibi, quia inter istas rationes, scilicet motivi et mobilis, est necessario dissimilitudo. Vult ergo Doctor tantum habere, quod inter potentiam et objectum non requiratur necessario similitudo in modo essendi, quia objectum semper habet rationem motivi, et potentia rationem mobilis, quæ rationes sunt in se formaliter dissimiles, et quodammodo oppositæ, et quod idem sit motivum et mobile, est ratione suæ illimitationis, ut patet a Doctore *in isto* 1. *d.* 2. *et* 26.

Ad secundum, patet per idem, quia esse causabile et esse causativum; quia causativum est in actu, et causabile in potentia, et ut sic, necessario sunt dissimilia, licet in se absolute considerata aliquando sint ejusdem speciei. Ad secundum.

### SCHOLIUM

Refutat Henricum asserentem, Deum esse primum objectum nostri intellectus et voluntatis. Primo, quia non cognoscitur Deus nisi sub ratione generalis attributi secundum Henricum, vel sub quidditate in communi secundum Scotum; ergo illud commune erit potius objectum quam Deus ut particulare. Secundo, Deus non est objectum primum adæquatione communitatis, quia non dicitur de omni cognoscibili, neque adæquatione virtualitatis, quia alia præter Deum habent propriam virtutem movendi intellectum, et ideo essentia divina est adæquatum objectum intellectus Dei, quia nihil aliud potest movere Dei intellectum, de quo supra quæst. 3. prol.

Alia (a) est opinio, quæ ponit Deum esse primum objectum intellectus, cujus rationes fundamentales sunt illæ, quæ adductæ sunt ad primam partem quæstionis arguendo ad principale. Et propter easdem ponit Deum esse primum objectum voluntatis, quia habet rationem volendi omnia alia, sicut adduxit auctoritatem Augustini, 8.de Trinit. cap.16.de magnis, vel 17. de parvis. *Cur ergo alium di-* 5. Henr. quodl. 13. q. 9. et quodl 15. q. 9.

*ligimus*, etc. Et sequitur : *Nisi formam, ubi videmus quid sit justus animus diligeremus, nullo modo eum diligeremus, quem ex ista diligimus.*

Impugnat Henricum.

Contra (b) istam opinionem arguitur sic : Primum objectum naturale alicujus potentiæ habet naturalem ordinem ad illam potentiam ; Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicujus generalis attributi, sicut ponit illa opinio ; ergo non est objectum primum nisi sub ratione illius attributi; vel secundum illam opinionem, quam prius tenui, (quod Deus non intelligitur nisi sub ratione entis) non habebit naturalem ordinem, nisi sub tali conceptu universali; sed particulare, quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum objectum intellectus, sed magis illud commune ; ergo. etc,

Objectum adæquatum secundum communitatem prædicationis, et virtualitatem motionis. Quæst. 3.

Præterea (c), certum est quod Deus non habet primitatem adæquationis propter communitatem, ita quod dicatur de omni objecto per se intelligibili a nobis; ergo si aliquam habet primitatem adæquationis, hoc erit propter virtualitatem, quia scilicet virtualiter continet omnia in se per se intelligibilia. Sed propter hoc non erit objectum primum adæquatum intellectui nostro, quia alia entia movent intellectum nostrum propria virtute, ita quod essentia divina non movet intellectum nostrum primo ad se, secundo ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda; sicut autem prædictum est in quæstione de subjecto Theologiæ, essentia divina ideo est primum objectum intellectus divini, quia ipsa sola movet intellectum divinum et ad cognoscendum se, et omnia alia cognoscibilia ab ipso intellectu. Per easdem rationes (d) probatur quod non potest poni primum objectum intellectus nostri, substantia in communi propter attributionem omnium accidentium ad substantiam, quia accidentia habent propriam virtutem motivam intellectus; ergo substantia non movet ad se et ad omnia alia cognoscibilia.

## COMMENTARIUS.

14. Opini[o] Hen[rici].

(*a*) *Alia est opinio, quæ ponit Deum esse primum objectum*, supple adæquatum *intellectus* nostri, et hæc est opinio Henrici *quodlib.* 15. *quæst.* 9.

(b) *Contra istam opinionem.* Hîc Doctor arguit contra Henricum, et intendit probare quod Deus non sit adæquatum objectum intellectus nostri, et hoc in ratione motivi. Et ratio stat in aliquibus dictis.

Primum, quod objectum adæquatum alicujus potentiæ habet naturalem ordinem ad talem potentiam, et hoc in ratione motivi, hoc patet, quia objectum adæquatum et potentia sic proportionantur, quod extremum ut est objectum adæquatum naturaliter, potest movere potentiam, causando in ea cognitionem sui, et potentia nata est moveri naturaliter a tali objecto; et sic habent naturalem ordinem ad invicem, quod sicut quodlibet contentum sub objecto adæquato, natum est movere quamlibet potentiam contentam sub potentia, cui adæquatum objectum adæquatur, sic quælibet potentia contenta sub illa, nata est moveri naturaliter a quolibet contento sub objecto adæquato, et ista proportio naturalis ordinis, scilicet

objecti et cujuslibet contenti ad potentiam et e contra, expresse patet a Doctore *in prolog. q.* I. et clarius *in quodlib. q.* 14.

s sub ione tatis potest e ad ra.

Secundum dictum est, quod Deus sub ratione Deitatis non habet naturalem ordinem ad aliquem intellectum creatum, ut patet, quia tunc naturaliter posset cognosci a tali intellectu, posset etiam naturaliter movere intellectum creatum : est enim de ratione objecti habentis naturalem ordinem ad potentiam in ratione motivi, ut possit illam naturaliter movere, et sic Deus sub ratione Deitatis posset agere ad extra, quæ omnia sunt inconvenientia.

5. modo dicit nem alem tel'e- crea- m.

Tertium dictum, quod Deus forte sub ratione alicujus generalis attributi, puta bonitatis, veritatis et hujusmodi, dicit naturalem ordinem ad intellectum creatum, non sic tamen intelligendo, quod ipse Deus naturaliter possit movere intellectum creatum, ad cognitionem alicujus generalis attributi, quia non ponimus ipsum posse naturaliter causare in intellectu creato, nec sui cognitionem, nec cujuscumque alterius, quod patet a Doctore *quæst.* 14. *quodlib.* Sed sic debet intelligi, quod generale attributum quod prædicatur de Deo, habet naturalem ordinem ad intellectum creatum, et hoc vel in se vel in suo inferiori, puta, quod bonitas in se sumpta naturaliter moveat intellectum creatum ad sui cognitionem, vel saltem aliquod inferius essentialiter creatum, vel aliquod inferius creatum continens ipsum virtualiter. Et si poneretur Deus adæquatum objectum intellectus creati sub ratione generalis attributi, Deus in se non esset adæquatum objectum, sed magis illud generale attributum.

Quartum dictum est, quod Deus sit objectum adæquatum intellectus creati sub ratione entis, sustinendo opinionem Doctoris quod ens sit commune univocum Deo et creaturæ, et tunc sensus est, quod ens sub ratione entis, habet naturalem ordinem ad intellectum creatum, movendo illum, et hoc vel in se vel in rebus creatis continentibus essentialiter vel virtualiter ipsum et sic patet ratio Doctoris, qua probatur Deum sub ratione Deitatis non esse adæquatum objectum intellectus creati.

(c) *Præterea, certum est quod Deus non habet primitatem adæquationis propter communitatem.* Dicit Doctor quod duplex est adæquatio objecti, vel communitatis, vel virtualitatis. Primo modo, illud dicitur objectum adæquatum intellectus creati, quod est commune ad omnia per se intelligibilia ab intellectu creato, et prædicatur de illis. Secundo modo, quod virtualiter continet omnia per se intelligibilia, et per consequens, quod potest causare cognitionem omnium per se intelligibilium ab intellectu creato, et iste secundus modus potest dupliciter intelligi. 16. Nota de adæquatione objecti.

Objectum virtualiter adæquatum est dupliciter.

Primo, quod illud dicatur objectum adæquatum virtualiter respectu alicujus potentiæ, quod sic virtualiter contineat omnia per se intelligibilia ab aliqua potentia, quod ipsum solum possit movere potentiam ad cognitionem cujuscumque objecti intelligibilis, ita quod sit impossibile talem potentiam posse moveri ad cognitionem alicujus intelligibilis, nisi tantum ab illo. Et hoc modo essentia divina ponitur adæquatum objectum intellectus divini in ratione objecti, quia ipsa movet intellectum divinum ad sui cognitionem, et omnium per se intelligibilium, et est impossibile intellectum divinum moveri ab aliquo alio objecto ad sui cognitionem, ut clare patet a Doctore *quæst. penult. prol.* et clarius *in quæst.* 4. *quodl.* Et hoc modo essentia divina quamvis virtualiter et eminenter contineat omnia per se intelligibilia, quia tamen alia per se intelligibi-

lia possunt per se movere intellectum creatum, non ponitur adæquatum objectum intellectus creati, loquendo de adæquatione virtuali.

17. Secundo, potest intelligi objectum adæquatum virtualiter sic, quod posset movere intellectum creatum ad cognitionem cujuscumque per se intelligibilis, sic tamen, quod etiam quodcumque per se intelligibile posset movere intellectum creatum, motione propria ad sui cognitionem. Hoc etiam modo, Deus sub ratione Deitatis quamvis virtualiter vel eminenter contineat omne per se intelligibile, non potest tamen movere aliquem intellectum creatum, ad cognitionem alicujus per se intelligibilis, ut supra patuit. Si dicatur, quod voluntas divina potest movere intellectum creatum, ad cognitionem cujuscumque per se intelligibilis, conceditur, sed hoc non arguit ipsam esse adæquatum objectum adæquatione virtuali, quia quod sic est adæquatum, potest movere in ratione objecti intelligibilis; voluntas autem divina etsi effective possit movere quemlibet intellectum causando in eo cognitionem cujuscumque objecti, non tamen potest in ratione objecti intelligibilis, ut patet.

Voluntas divina potest movere intellectum creatum.

(d) *Per easdem rationes probatur.* Hæc littera clara est. Substantia enim in communi non potest poni primum objectum intellectus creati, nec primitate communitatis, quia non prædicatur per se de omni per se intelligibili, quia non de qualitate, nec quantitate, nec primum primitate virtualitatis; tum quia alia objecta a substantia possunt per se movere intellectum ad sui cognitionem; tum etiam, quia non teneo quod substantia possit movere aliquem intellectum ad cognitionem omnium accidentium, cum nec contineat omnia illa virtualiter, secundum totam eorum entitatem, et de hoc vide singularem glossam, quam feci *super distinct.* 3. *quæst.* 10. *secundi Doctoris.*

In ista littera sunt aliqua dubia. Primo in hoc quod dicit, quod *primum objectum alicujus potentiæ habet naturalem ordinem ad illam potentiam*, scilicet in ratione motivi, hoc non videtur. Tum, quia sonus est primum objectum, primitate adæquationis, potentiæ auditivæ, et tamen non potest naturaliter movere illam ad sui notitiam, quia tunc sonus in communi audiretur; nec similiter potest movere ad notitiam omnium contentorum in eo, quia tunc particulares soni non haberent propriam virtutem movendi ad sui notitiam sive auditionem. 18.

18. Primum dubium. Vide Bargium contradicentem Lycheto

Tum, quia sensibile in communi ponitur objectum adæquatum virtutis phantasticæ, et tamen virtus phantastica non percipit nisi singularia sensibilia, modo objectum primum motivum alicujus intellectus, necessario prius movet ad sui notitiam quam ad notitiam contentorum, ut patet *in Quodlib. et supra in Prolog. quæst. penult. et dist.* 1. *quæst.* 2. ubi habetur quod essentia divina, quæ ponitur primum objectum intellectus divini necessario prius movet ad sui notitiam; ergo sensibile in communi prius movet virtutem phantasticam ad sui notitiam, et sic virtus phantastica primo cognoscit naturam communem omni sensibili.

Secundum dubium.

Tum, quia ens sub ratione entitatis ponitur primum objectum naturale potentiæ volitivæ, ut patet a Doctore *præsenti dist. quæst. præsenti, et in* 4. *dist.* 49. ergo habet naturalem ordinem ad voluntatem, et sic necessario movebit voluntatem ad sui volitionem, et tunc voluntas non erit libera respectu sui actus, si dicatur, quod tantum movebit partialiter, et per consequens habebit actum in sua potestate. Contra, et accipio objectum perfectius voluntate, puta naturam Angelicam, tunc volun-

tas erit causa minus principalis, et natura Angelica erit causa magis principalis, tunc sic : effectus magis dependet a causa magis principali, quam a minus principali ; ergo volitio erit necessario causata. Patet consequentia per Doctorem infra *d.* 17. ubi vult, quod si habitus esset causa magis principalis actus quam voluntas, quod tunc actus non esset in potestate voluntatis, quod est falsum.

19. Respondeo ad primum, quod sonus, ut est præcise quid commune omnibus inferioribus, non dicitur objectum adæquatum, sed ut includitur in omnibus per se audibilibus, et sic objectum adæquatum potentiæ auditivæ est unum aggregatum ex omnibus per se audibilibus, quibus sonus ponitur communis et dicibilis in *quid*. Et sic concedo quod quodlibet per se audibile, potest causare notitiam sui in potentia auditiva, et talia per se audibilia non sunt nisi singularia, quæ movent. Dico secundo, quod aliud est loqui de conditione objecti motivi, et aliud de ratione formali movendi. Primo modo, singularitas est conditio moventis ; secundo modo, natura communis est ratio movendi. De hoc prolixe dictum est *in* 1. *Metaph. quæst.* 6. Similiter sonus in communi est ratio formalis terminandi auditionem, et singularitas est tantum conditio terminantis, ut ibi patet.

(Responsio ad primum.)

Nota tamen, quod sonus in communi non est ratio formalis movendi cuicumque inferiori, quia tunc virtualiter contineret inferiora, sed est forte ratio formalis movendi ad sui notitiam præcise, et non ad notitiam inferiorum ; sed quodlibet inferius habet propriam rationem movendi ad sui notitiam, ut infra patebit de objecto intellectus, et sicut dixi de ratione formali movendi, hoc idem dico de ratione formali terminandi. Et per hoc patet responsio ad secundam instantiam quæ est de objecto virtutis phantasticæ, eodem enim modo respondeo sicut ad primum.

(Natura ... non est ratio movendi suo inferiori.)

Ad aliud de voluntate, dico primo, quod non est manifestum apud Doctorem, objectum aliquod posse movere voluntatem, nec ut causa totalis, nec ut causa partialis, ut patet in 2. *d.* 25. ubi prolixe loquitur de hac materia. (Ad secundum.)

Dico secundo quod posito quod objectum cognitum sit partialis causa actus voluntatis, tamen voluntas communiter ponitur causa magis principalis. Cum dicitur de Angelo, etc. dico, quod etsi Angelus sit perfectior essentialiter voluntate nostra, tamen respectu volitionis non dicitur causa magis principalis, et voluntas minus principalis. Nam quantum ad hanc conditionem, quod est uti alia causa, quæ conditio convenit semper causæ superiori, magis convenit voluntati respectu sui actus quam Angelo, quia voluntas in eliciendo actum amoris erga Angelum, magis utitur Angelo quam e contra, et sic semper est causa magis principalis; et quod magis utatur Angelo, quam e contra, patet, quia essentia Angeli cognita, nullo modo causat partialiter volitionem sui, voluntate simul, vel prius non eliciente actum, sed bene quando voluntas actu elicit, essentia Angeli actu concurrit. Et sic oportet intelligi dictum Doctoris *in* 1. *d.* 17. ubi de hoc erit sermo prolixior. (Ad tertium.) (Nota.)

Quarto arguitur contra illam conclusionem, de ordine naturali objecti, quia tunc sequeretur, quod idem formaliter haberet naturalem ordinem ad seipsum ; et tunc idem respectu ejusdem esset naturaliter prius et poterius, quia ordo naturalis est tantum ubi est prius et posterius. Probatur antecedens, quia idem intellectus est objectum naturale sui, quia movet ad sui notitiam quando seipsum cognoscit, et hoc patet de intellectu Angelico per Doctorem *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 8. Dico brevi- (Quartum dubium.)

Responsio ad quartum. ter, quod non est inconveniens, quod idem ut in actu virtuali habeat naturalem ordinem ad seipsum, ut in potentia formali, et sic idem ut in actu virtuali, est naturaliter motivum sui ut in potentia formali, ut patebit infra *præsenti dist. quæst.* 7. *et in* 2. *dist.* 2. *quæst.* 10. *et dist.* 25. *et alibi.*

SCHOLIUM.

Scotus, ut melius declaret suam sententiam de objecto primo intellectus, ostendit ens non esse univocum dictum in quid de differentiis ultimis et passionibus suis. De differentiis probat primo, quia si essent differentes aliis differentiis, et illæ aliæ includerent ens, differrent aliis, et sic in infinitum. Secundo, compositum Physicum resolvitur in partes ita diversas, ut nihil unius includat aliquid alterius, v. g. in materiam et formam, ergo compositum Metaph. resolvitur in conceptus ita diversos, scilicet determinabilem et determinantem, ut neuter horum aliquid includat alterius, atque adeo conceptus differentiæ erit tantum determinans, nihil habens determinabilitatis ; forte vult tantum, non includi ens in his differentiis, ut quid ulterius determinabile, et rationes ejus id tantum suadent. De passionibus entis probat primo, quia ens ut additum ponitur in definitione passionis; ergo non dicitur de ea in quid. Confirmatur, unum dicitur de ente per se secundo; ergo ens non dicitur de uno per se primo, quia prædicationes per se non convertuntur. Secundo, ens adæquate dividitur in increatum et decem genera, sed passiones ejus sub neutro membro continentur. Tertio, si unum includit ens præcise, ens erit passio sui, si ens et aliquid aliud ; ergo erit processus, vel stabitur in aliquo non includente ens.

6. Mens auctoris. Ad quæstionem (a) igitur, respondeo quod nullum potest poni primum objectum intellectus nostri naturale, propter adæquationem talem virtualem, propter rationem tactam contra primitatem objecti virtualis in Deo vel in substantia. Vel igitur nullum ponetur primum objectum, vel oportet ponere primum adæquatum propter communitatem in ipso. Quod si ens ponatur æquivocum creato et increato, substantiæ et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem, nec propter communitatem ; sed ponendo illam positionem, quam posui in prima quæstione hujus distinctionis de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri. Ad quod intelligendum primo declaro, qualis sit univocatio entis, et ad quæ est, et secundo ex hoc ad propositum.

Quantum ad primum dico, quod ens non est univocum dictum in *quid* de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec propriis passionibus entis. Qualis sit univocatio entis ?

*Nam differentia ultima dicitur, quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quidditativum et qualificativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus ejus qualificativus, sicut ultimum genus habet tantum conceptum quidditativum.* Additio.

Primum, videlicet de differentiis ultimis, dupliciter probo. Primo sic : Si differentiæ includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem ; ergo sunt diversa, aliquid idem, entia ; talia sunt proprie differentia *ex* 5. *et* 10. *Metaph.* ergo differentiæ illæ ultimæ proprie erunt differentes ; ergo aliis Text. com. 12.

differentiis differunt. Quod illæ aliæ includant ens quidditative, arguitur de eis, sicut de prioribus, et ita erit processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas omnino non includentes ens quidditative, quod est propositum, quia illæ solæ erunt ultimæ.

ria et a pri- liversa ctive, obje- ive. negat t-ria ialita- enita- i, sed ialem. t. 2. 2. q. 1. Sicut ompo- Physi- reso- io ad rtes iruni a nihil ius in- it, sic resol- itur ositum ph. in eptus.

Secundo sic (b), sicut ens compositum in re, componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut igitur resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et potentiam ultimam, quæ sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius, alioquin hoc non esset primo actus, nec illud primo esset potentia, quod enim includit aliquid potentialitatis, non primo est actus : ita oportet in conceptibus, omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem, qui scilicet non includit aliquem conceptum determinabilem ; ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptus ultimæ differentiæ ; ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includit alterius.

Secundum (c), scilicet propositum de passionibus entis probo dupliciter, primo sic : passio per se secundo modo prædicatur de subjecto *primo Posteriorum*; ergo subjectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem 1. *Post.* et *ex*.7. *Metaph.* Ens igitur in ratione suæ passionis cadit ut additum Habet enim passiones proprias, ut patet per Philosophum. 4. *Metaph. cap.* 3. ubi vult quod sicut linea inquantum linea habet proprias passiones, et numerus inquantum numerus, ita sunt aliquæ passiones entis inquantum ens ; sed si ens cadit in ratione earum ut additum, ergo non est per se primo modo in ratione quidditativa earum.

Hoc etiam confirmatur per Philosophum, *primo Posteriorum, cap. de statu principiorum*, ubi vult quod prædicationes per se non convertuntur, ita quod si prædicatum dicatur de subjecto per se, non e converso dicetur subjectum de prædicato per se, sed per accidens, ergo si ista est per se secundo modo, *ens est unum*, hæc, *unum est ens*, non est per se primo modo, sed quasi per accidens, sicut ista propositio est per accidens, *risibile est homo.*

7. Text. 9. Text. 4. 17. et 19. Text 5. Efficacissima ratio ex textu Philos. Text. 35.

Secundo sic (d) ens sufficienter dividitur tanquam in illa quæ includunt quidditative ipsum, in ens increatum et in decem genera, et in partes essentiales decem generum ; quidquid sit de istis, non videtur habere plura dividentia quidditative, quin sint in istis ; igitur si unum ut unum includat quidditative ens, continebitur sub aliquo istorum ; sed non est aliquid decem generum, nec ex se est ens

increatum, quia convenit entibus creatis, igitur esset species in aliquo genere, vel principium essentiale alicujus generis; sed hoc est falsum, quia omnis pars essentialis in quocumque genere, et omnis species cujuscumque generis includit limitationem, et ita quodcumque transcendens esset de se finitum, et per consequens repugnaret enti infinito, nec posset dici de ipso formaliter, quod est falsum, quia omnia transcendentia dicuntur perfectiones simpliciter, et conveniunt Deo in summo.

Hæc ratio non numeratur a Scoto, quia est confirmatio primæ rationis de differentiis.

Tertio (e) argui potest, et in hoc etiam confirmatur prima ratio ad conclusionem istam, quia si unum includit ens quidditative, non includit præcise ens, quia idem tunc esset passio sui ipsius; ergo includit ens et aliquid aliud. Sit illud *A*, aut igitur illud *A* includit ens, aut non; si sic, unum bis includeret ens, et esset processus in infinitum, vel ubicumque stabitur illud ultimum, quod est de ratione unius, et non includit ens, vocetur *A*, unum ratione entis inclusi non est passio, et per consequens illud aliud inclusum, quod est *A*, est primo passio, et est tale, quod non includit ens quidditative, et ita quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quidditative.

## COMMENTARIUS.

20. (a) *Ad quæstionem igitur respondeo.* Hic Doctor ponit duos articulos. In primo ostendit de quibus rebus prædicatur ens in *quid*, et de quibus non. In secundo ostendit quomodo ens sit adæquatum objectum intellectus nostri.

Primus articulus est ibi : *Quantum ad primum, dico quod ens non est univocum*, etc. Intendit ergo Doctor primo probare, quod ens non prædicetur in *quid* de ultimis differentiis, quibus supple aliqua ultimate differunt, et quid sint ultimæ differentiæ, infra patebit *in præsenti quæst.* Prima probatio est ibi : *Si differentiæ includant ens univoce*, etc. In ista ratione Doctor supponit differentiam inter *prædicari univoce et esse prædicatum tantum univocum*, quam ponit *in* 3. Prædicari univoce pro nunc de pluribus, est quod non tantum nomen sit commune illis, licet conceptus significatus per nomen vere prædicetur in *quid* de illis, sicut animal de homine et asino. Prædicatum vero tantum univocum est, quod non tantum nomen sit commune pluribus, sed conceptus significatus per nomen vere prædicetur de illis, non tamen in *quid* ut *album*, prædicatur de ligno et lapide, quia non tantum nomen prædicatur de illis, sed etiam conceptus nominis vere prædicatur, licet tantum denominative.

Differenti inter prædicari univoce et prædicatum univ cum.

Prædicatum vero æquivocum est quando tantum nomen est commune pluribus, et significata nominis sunt immediata illa plura, de quibus nomen prædicatur. Quando ergo Doctor accipit *prædicari univoce*, intelligit quod conceptus significatus per nomen prædicetur in *quid* de illis. Secundo supponit, quod quando aliqua includunt aliquid quidditative, et non sunt omnino idem ad invicem, quod illa sunt propria differentia, quia inter se differunt, et in aliquo quidditative conveniunt; et loquitur Doctor de illis, quæ proprie differunt, nam aliqua sunt differentia secundum *quid* tantum, aliqua sunt differentia simpliciter, ut illa quæ conveniunt in aliquo quidditative, et inter se differunt essentialiter et quidditative. Tunc Doctor arguit sic : Sint *A* et *B* ul-

Quid sit prædicatum æquivocum.

timæ differentiæ, aut *A* et *B* sunt primo diversa, id est, in nullo quidditative convenientia, sed seipsis quidditative diversa, et tunc habetur intentum; aut *A* et *B* sunt differentia, id est, in aliquo quidditative convenientia, et per aliud et aliud differentia, et illa quibus differunt *A* et *B*, dicantur *C* et *D*, tunc quærendum est, ut prius; aut ergo stabitur, quod ultimæ differentiæ sint primo diversa, et in nullo quidditative convenientia, aut erit processus in infinitum.

(b) Secunda ratio est ibi : *Secundo sic*. Ista ratio est satis evidens et stat in hoc : quod est similis modus in componendo compositum reale, et conceptum non simpliciter simplicem, et est similis modus resolutionis utriusque compositi. Certum est, quod compositum semper componitur ex aliquo quod est in potentia, et ex aliquo quod est in actu et resolvitur in illa; et similiter conceptus non simpliciter simplex, puta conceptus hominis componitur ex aliquo potentiali, puta determinabili sive contrahibili, et ex aliquo actuali, puta determinativo, sive contractivo, sicut conceptus hominis componitur ex conceptu animalis, ut determinabili et contrahibili, et conceptu rationalis, ut determinativo et contractivo; et non tantum conceptus hominis componitur ex conceptu animalis determinabili, sed ex omni conceptu per se determinabili quidditative, ut ex conceptu corporis, substantiæ, entis; et similiter componitur ex omni conceptu per se determinativo, et sic resolvitur in illa. Hoc idem dico de composito reali, modo compositum reale ut homo, non tantum resolvitur in corpus organicum et animam intellectivam, sed resolvitur in materiam primam et ultimam formam, ita quod materia prima et ultima forma sint simpliciter diversa, quia materia prima est tantum determinabilis, et in potentia subjectiva. Forma vero ultima substantialis sic est ultimus actus compositi, quod nullo modo potest esse in potentia subjectiva alicujus pertinentis ad *esse* compositi. Sunt etiam aliquæ formæ intermediæ, quæ includunt aliquid materialitatis sive aliquid potentialitatis subjectivæ, et aliquid actualitatis, ut omnes formæ quæ sunt inter materiam primam hominis et ultimam formam, sive quæ præexiguntur; nam materia prima hominis antequam dicatur pars substantialis hominis prius fit sub forma seminis, deinde sub forma lactis, deinde sub forma sanguinis, deinde sub forma carnis, deinde sub forma organizationis, et ultimo sub anima intellectiva; omnes istæ formæ intermediæ, ut patet, includunt aliquid actualitatis et aliquid potentialitatis subjectivæ. Stat ergo resolutio hominis ultimata ad ultimam formam, quæ nihil potentialitatis subjectivæ includit, et ad primam materiam, quæ nihil actualitatis includit, et sic sunt simpliciter simplicia et primo diversa. Hoc idem dico de conceptu simpliciter simplici, puta de conceptu hominis, quod resolvitur in aliqua primo diversa, puta in aliquem conceptum tantum determinabilem et contrahibilem, et in alium conceptum tantum determinativum et contractivum, et conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et conceptus tantum determinativus; et nullo modo determinabilis est conceptus ultimæ differentiæ, et per consequens ultima differentia non includit ens quidditative, quia si sic, tunc in sua ratione formali et quidditativa, includeret aliquid determinabilitatis et contrahibilitatis, et tunc non esset tantum conceptus determinativus.

Homo in quæ resolvitur. An materia prima et ultima forma sint primo diversa.

Sed in ista littera Doctoris occurrunt aliquæ difficultates. Prima in hoc, quod dicit quod materia prima est simpliciter

22. Primum dubium.

simplex, et similiter ultima forma. Hoc videtur repugnare dictis suis, quia illud est simpliciter simplex, quod non est resolubile in priores conceptus quidditativos, ut ipse dicit *præsenti d.q. 2.et alibi*. Sed materia prima resolvitur in ens quidditative, quia ens prædicatur in *quid* de ea, ut expresse patet ab ipso in *quæst. præsenti*, ergo non erit simpliciter simplex. Hoc idem dico de forma ultima compositi realis.

Responsio, simpliciter simplex dupliciter potest intelligi.

Dico, quod aliquid esse simpliciter simplex potest dupliciter intelligi. Uno modo quod non sit compositum realiter ex re et re, sive quod non includat realiter aliquid potentialitatis et aliquid actualitatis, et sic materia prima dicitur simpliciter simplex. Alio modo aliquid dicitur simpliciter simplex, quod non est compositum ex conceptu determinabili et conceptu determinativo, et sic materia prima non est simpliciter simplex, quia resolvitur in conceptum entis quidditative. Si etiam tertio dicatur quod illud dicitur proprie simpliciter simplex, quod non est resolubile in plures conceptus essentiales, quorum unus sit essentialiter determinativus, et aliud essentialiter determinabilis ; et hoc modo materia prima est simpliciter simplex, quia etsi includat ens quidditative ut conceptum determinabilem, tamen ille conceptus non contrahitur ad materiam primam per aliquem conceptum essentialem, ut patet, sed tantum per aliquem modum intrinsecum ; et isto modo sola species vel specialissima, vel subalterna dicitur conceptus non simpliciter simplex, quia vere resolubilis in plures conceptus essentiales, scilicet determinabilis et determinativi.

23. Secundum dubium.

Secundo dubitatur in hoc, quod dicit quod *materia prima et forma ultima sunt primo diversa*, quia in hoc sibi videtur contradicere, quia vult ipse expresse, quod illa dicatur primo diversa, quæ in nullo conceptu quidditativo conveniunt, et ex alia parte concedit hîc *in præsenti quæst.* quod materia prima et forma ultima conveniunt in conceptu entis quidditative.

Solutio. Vide Sco[tum] in [2] dist. 13 q. 1, qu[o]modo ma[te]ria et fo[r]ma sunt primo di[]versa. Vide Trombe[tam] in formalit[a]tibus.

Dico quod non vult Doctor quod materia prima et forma sint simpliciter et absolute primo diversa, scilicet in nullo prædicato dicto in *quid* convenientia, quia in hoc sibi contradiceret ; sed dicuntur primo diversa quantum ad *esse* actuale formale, et potentiale subjectivum, sic intelligendo, quod nec materia prima includit quidditative aliquid actualitatis formalis, nec forma ultima includit quidditative aliquid potentialitatis subjective respectu formæ substantialis, et in hoc dicuntur primo diversa.

Alia solutio.

Potest etiam dici quod dicuntur primo diversa in hoc quod distinguuntur se totis subjective, quia non conveniunt in aliquo genere quidditative ; non tamen dicuntur primo diversa objective, quia non distinguuntur se totis objective, cum conveniant in ente quidditative.

Nota etiam quod quando dicit, quod materia prima nihil actualitatis includit, non loquitur simpliciter de actualitate, quia statim contradiceret sibi, nam *in dist. 12. quæst. 1. et 2. secundi*, dicit et probat, quod est vere actus entitativus, et per consequens concludit entitativam actualitatem. In proposito ergo debet intelligi, quod nihil actualitatis formalis includit.

(c) *Secundum, scilicet propositum de passionibus*. Hic Doctor intendit probare, 24.
quod ens non prædicetur in quid de suis passionibus, et non loquor hîc de passionibus disjunctis, sicut sunt actus et potentia, finitum et infinitum, absolutum et respectivum, quantum et non

quantum, unum et multa, et hujusmodi, sed loquor de passionibus convertibilibus cum ente, ut unum, bonum, verum, etc. Et probat intentum tribus rationibus. Et prima ratio formatur sic : Nihil includitur quidditative in aliquo, quod tantum ponitur in ejus definitione ut additum, patet, quia tale additum præsupponit quidditatem cui additur. Dicitur enim proprie addi habenti *esse* completum quidditative, sed *ens* tantum additur in definitione passionis, patet, quia passio tantum prædicatur de subjecto per se secundo modo, ut patet *primo Posterior. text. comment.* 9. quasi in principio, ubi ponit, quæ per se primo modo, et quæ per se secundo modo; et in per se secundo modo subjectum ponitur in definitione, ut patet ibi. E clare exponit Commentator ibi, hoc idem patet 7. *Metaph. text. com.* 4. ubi vult quod substantia sit prior accidente definitione, etc. et sic substantia ponitur ut additum in definitione accidentis.

Modo ens habet proprias passiones, ut patet 4. *Metaph. t. com.* 5. *Quoniam,* inquit, *sicut sunt, et numeri inquantum numerus propriæ passiones, ut imparitas, paritas, commensuratio, æqualitas, excedentia et defectio, et hæc secundum se et ad invicem insunt numeris. Similiter autem et de solido et immobili, et levi et gravi sunt alia propria, sic et enti inquantum ens sunt quædam propria, et ea sunt, de quibus est Philosophi perscrutari veritatem.* Hæc ibi. Si ergo ens habet illas passiones, cadit in definitione earum ut additum, et per consequens non poterit de eis prædicari quidditative, etc. Confirmatur, quia si hæc est per se secundo modo *ens est unum*, ut supra patet, *primo Posteriorum*, quia passio prædicatur per se secundo modo de subjecto; ergo ista non erit per se, *unum est ens*. Consequentia patet, quia per se non convertitur in per se, ut patet *primo Posterior. text. com.* 35. Ens enim includit causam inhærentiæ passionis ad subjectum, non e contra; si enim esset per se unum est ens, tunc unum includeret causam talis inhærentiæ per se, ut patet a Doctore libro tertio Metaphysicæ.

Secunda ratio est ibi : *secundo sic.* 25.
(d) Ista ratio est satis clara, hoc tamen supposito, videlicet recipiens prædicationem alicujus in *quid* est inferius eo quod prædicatur in *quid*, ut patet, et quidquid est inferius ente, aut est creatum aut increatum, et passiones entis non sunt inferiores ente, cum convertantur cum illo; et si ens prædicaretur in *quid* de illis, de necessitate essent inferiores, et sic aut creatæ, aut increatæ.

Difficultas alibi solvitur.

Et quod dicit in ista littera, quod *ens sufficienter dividitur* (*tanquam in illa, quæ includunt quidditative ipsum*) *in ens increatum et in decem genera,* videtur dubium, quia substantia transcendens est ens quidditative, et tamen non sequitur quod sit creata aut increata, et similiter sapientia transcendens est ens quidditative. Sed quia hæc difficultas, videlicet an substantia transcendens possit prædicari de substantia creata, requirit prolixiorem tractatum, ideo hæc difficultas, dimittatur usque ad distinctionem octavam hujus quæstionis secundæ, in responsione ad ultimum argumentum principale.

Item, quod dicit in littera quod omnia transcendentia dicuntur perfectiones simpliciter, hoc debet sane intelligi, quia loquitur de transcendentibus quantis non necessario includentibus aliquam imperfectionem.

(e) Tertia ratio est ibi: *Tertio argui potest,* et declaro litteram: *Quia si unum in-* 26.

*cludit ens quidditative, non includit præcise ens,* quia idem tunc esset passio sui ipsius, id est, quod si unum sit præcise ipsum ens, et cum unum dicatur passio entis, tunc idem esset passio sui ipsius, quod est falsum. Sequitur : *ergo includit ens et aliquid aliud,* id est, quod ipsa unitas ultra entitatem inclusam quidditative (si dicatur ens quidditative), dicitur etiam aliquid aliud ab illa entitate, et illud aliud dicatur *A*. Sequitur, *aut igitur illud A* includit ens, supple quidditative, aut non; si sic, unum bis includeret ens, patet, quia si unum primo includit ens quidditative, et includit aliquid aliud, et illud aliud includit ens quidditative. Sequitur, quod unum includit bis ens quidditative,quod est inconveniens. Sequitur : *et esset processus in infinitum,*supple semper quærendo de illo alio. Exemplum, unum dicatur *A*, *A* includit ens quidditative, illud ens dicatur *B*, et ultra ens includit aliquid aliud, et dicatur *C*, quæritur, aut *C* includit *B* quidditative; si sic, aut præcise *B*, aut aliquid aliud ; si præcise B, ergo *A* includit bis ipsum *B* sive ens; si *C* includit aliquid aliud, illud aliud dicatur *D*, aut *D* est *B* quidditative, et sic processus in infinitum. Sequitur : *Vel ubicumque stabitur illud ultimum,* puta *C* quod est de ratione unius, *et non includit ens,* supple ipsum *C* unum, sive *A ratione entis inclusi non est passio entis,* ut patet. Sequitur : *Et per consequens illud aliud inclusum, quod est A est primo passio,* quia inclusum in *A* non includit ipsum ens quidditative, et sic stat, quod quidquid est prima passio entis, non includit ipsum ens quidditative.

SCHOLIUM.

Sententia Scoti, non dari objectum primum intellectus dicibile in quid de omni intelligibili, ens tamen esse objectum primum (supposita ejus univocatione de qua quæst. 1.) primitate communitatis et virtualitatis, quia omne intelligibile includit ens essentialiter, vel includitur essentialiter, aut virtualiter, in aliquo includente ens quidditative; decem genera et Deus includunt ens quidditative; differentiæ ultimæ includuntur quidditative in aliquibus contentis in genere, passiones entis virtualiter in ipso et in inferioribus ejus. Declarat univocationem entis ad Deum et contenta in genere, ostendens non esse univocum in quid ad differentias ultimas et passiones suas.

Quantum ad secundum (a) articulum principalem, dico, quod ex istis quatuor rationibus sequitur, cum nihil possit esse communius ente, et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis,nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum objectum intellectus nostri propter communitatem in *quid* ipsius ad omne per se intelligibile, et tamen hoc non obstante, dico quod ens est primum objectum intellectus nostri, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis; nam omne per se intelligibile, aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter, vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. Omnia enim genera et species, et individua, et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quidditative. Omnes differentiæ ultimæ includuntur in aliquibus istorum essentialiter vel quidditative. Omnes passiones entis includuntur in ente, et in suis inferioribus virtualiter; igitur illa, quibus ens non est univocum 8. Determinatio quid objectum intellecti nostri

s ratio- s forte tualiter ıtinetur funda- ento et rmino.

in *quid*, includuntur in illis quibus ens est sic univocum. Et ita patet, quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est, ad conceptus quidditativos generum, specierum, individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est, ad conceptus qualificativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum.

ium. 5.

Quod autem supposui (b), communitatem entis in *quid* ad omnes conceptus quidditativos prædictos, hoc probatur de omnibus illis, duabus rationibus positis in secunda quæstione hujus distinctionis, ad probandum communitatem entis ad ens creatum et ens increatum, quod ut pateat, pertracto eas aliqualiter.

9. Ins esse nivocum Deo et creatis.

Primam sic, de quocumque enim prædictorum conceptuum quidditativorum, contingit intellectum certum esse, ipsum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, utrum sit tale ens vel non, et ita conceptus entis, ut convenit illi conceptui, est alius ab illis conceptibus inferioribus, de quibus intellectus est dubius et inclusus in utroque inferiori conceptu, nam differentiæ illæ contrahentes præsupponunt eumdem conceptum entis communem quem contrahunt.

Text. om. 104. i habere- nus conceptum proprium ıbstantiæ b ea cau- satum, naturaliter sciretur absenti panis in hostia consecrata.

Secundam rationem pertracto sic, sicut est argutum, quod Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente; cum enim substantia non immutet immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur, quod nullum conceptum quidditativum habere poterimus de ea nisi sit aliquis talis, qui possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quidditativus, abstrahibilis est a conceptu accidentis nisi conceptus entis, ergo, etc. Hoc autem (c), quod suppositum est in ratione ista de substantia, quod non immutat intellectum nostrum immediate ad actum circa se, probatur sic: quia quidquid præsentia sua immutat intellectum, absentia illius potest naturaliter cognosci ab intellectu, quando non immutatur, sicut apparet *secundo de anima*, quod visus est tenebræ perceptivus, quando scilicet lux non est præsens, et ideo tunc visus non immutatur a substantia; igitur sit intellectus naturaliter immutatur a substantia immediate ad actum circa ipsam, sequeretur quod quando substantia non esset præsens, posset naturaliter cognosci non esse præsens, et ita naturaliter posset cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantiam panis, quod est manifeste falsum. Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo de accidente, et illud non est nisi conceptus entis.

10. Additio.

*Respondeo, probatio improbat cognitionem substantiæ intuitivam, quia de illa est major vera, non de abstractiva, quæ non deficit propter absentiam realem objecti; nec igitur absentia percipitur.*

*Item, quod accipitur de sensu, dubium est quomodo sensus, cum non retineat speciem in absentia objecti, nec recipiat speciem tenebræ, poterit tenebram cognoscere.*

*Contra primum, cognitio abstractiva necessario præsupponit aliquando habere realem præsentiam illius a quo ipsa derelinquitur, vel speciem quæ est ejus principium; qui tantum vidit Eucharistiam, numquam realem præsentiam objecti causativi immediate intellectionis abstractivæ habuit, alius qui vidit alium panem, habuit; igitur primus non habebit cognitionem abstractivam panis, secundus habebit; quod statim contra experientiam est, quia uterque potest similem actum intelligendi panem experiri in se. Si proterve negetur, esto ille primus postea vidit alium panem, igitur poterit postea in cognitionem abstractivam panis, in quam prius non potuit; oppositum experitur iste in se, similiter enim se habet nunc ut prius.*

*Item, qui potest objectum absens cognoscere abstractive, potest illud præsens in existentia cognoscere intuitive; igitur si substantia cognoscitur abstractive, igitur præsens intuitive, et tunc absentia.*

Quomodo visus percipit tenebras?

*Ad instantiam de sensu dic, tenebra cognoscitur arguitive non a visu, sed sic a potentia arguente, oculus respicit et non est cæcus, nec tamen videt; igitur tenebra est. Patet, aliqua trium præmissarum prætermissa, non sequitur conclusio, nulla trium propositionum est nota visui, ut cognoscenti ipsam vel conjunctionem vel divisionem extremorum, quia nec tertia de qua plus videtur, quia non cognoscit actum suum quando inest, nec privationem quando actus non inest, exponitur Aristoteles. Visus est tenebræ perceptivus, quia privatio sui objecti est causa non immutationis visus, et sic percipitur tenebra, non a visu, sed ab aliqua potentia utente privatione actus in visu pro præsentia scilicet tenebræ.*

11. Non potest haberi conceptus per accidens, vel relativus de materia, aut forma, nisi habito de iisdem conceptu quidditativo, qui est conceptus entis abstractus ab accidente. Text. ult. Circa conceptum simpliciter simplicem non contingit deceptio, et quomodo?

Per idem (d) concluditur etiam propositum de partibus essentialibus ipsius substantiæ. Si enim materia non immutat intellectum ad actum circa ipsam, nec forma substantialis, quæro quis conceptus simplex in intellectu habetur de materia vel forma? Si dicas, quod aliquis conceptus relativus, puta partis vel conceptus per accidens, puta alicujus proprietatis materiæ vel formæ, quæro quis est conceptus quidditativus, cui iste per accidens vel relativus attribuitur? et si nullus quidditativus habetur, nihil erit, cui attribuetur iste conceptus per accidens, nullus autem quidditativus potest haberi nisi impressus vel abstractus ab illo quod movet intellectum, puta ab accidente, et ille erit conceptus entis; et ita nihil cognosceretur de partibus essentialibus substantiæ, nisi ens sit commune univocum eis et accidentibus.

12. Conceptus entis est univocus in quid ad conceptus non simpliciter simplices, ad conceptus simpliciter simplices est univocus ut determinabilis.

Istæ rationes (e) non concludunt univocationem entis *in quid* ad differentias ultimas et passiones. De prima ostenditur, quilibet talis conceptus est simpliciter simplex, et ideo non potest secundum aliquid concipi, et secundum aliquid ignorari, sicut patet per Philosophum 9. *Metaphysic.* in *fine*, de conceptibus simpliciter simplicibus, quod non est circa eos deceptio, sicut est circa quidditatem complexorum; quod non est intelligendum quasi intellectus simplex formaliter decipiatur circa intellectionem quidditatis, quia

in intellectione simplici non est verum vel falsum, sed circa quidditatem compositam potest intellectus simplex virtualiter decipi. Si enim ista ratio est in se falsa, tunc includeret virtualiter propositionem falsam; quod autem est simpliciter simplex, non includit virtualiter nec formaliter propositionem falsam, et ideo circa ipsum non est deceptio. Vel enim totaliter attingitur vel non attingitur, et tunc totaliter ignoratur. De nullo igitur simpliciter simplici conceptu potest esse certitudo secundum aliquid ejus, et dubitatio secundum aliud.

Per hoc etiam patet ad secundam rationem supra positam, quia tale simpliciter simplex, ignotum est omnino, nisi secundum se totum concipiatur.

Tertio etiam modo (f) potest responderi ad primam rationem, quod ille conceptus de quo est certitudo, est alius ab illis de quibus est dubium, et si ille conceptus certus salvatur in alterutro illorum dubiorum, vere est univocus, ut cum alterutro illorum concipitur; sed non oportet, quod insit utrique illorum *in quid*, sed vel sic, vel est univocus eis, ut determinabilis ad determinantes, vel ut denominabilis ad denominantes. Unde breviter, ens est univocum omnibus, sed conceptibus non simpliciter simplicibus est univocum *in quid* dictum de eis, sed simpliciter simplicibus est univocus, ut determinabilis vel ut denominabilis, non autem ut dictum est de eis *in quid*, quia hoc includit contradictionem.

Ex his apparet quomodo in ente concurrat duplex primitas, scilicet primitas communitatis in *quid*, ad omnes conceptus non simpliciter simplices, et primitas virtualitatis in se vel in suis inferioribus, ad omnes conceptus in se simpliciter simplices. Et quod illa duplex primitas concurrens sufficiat ad hoc, quod ipsum sit primum objectum intellectus, licet neutram habeat præcise ad omnia per se intelligibilia : hoc declaro per exemplum, quia si visus esset per se cognoscitivus omnis coloris et omnium passionum et differentiarum coloris in communi et omnium specierum et individuorum, et tamen color non includeretur quidditative in differentiis et passionibus coloris, adhuc visus haberet idem objectum primum quod modo habet, quia discurrendo per omnia nihil aliud esset sibi adæquatum, igitur tunc non includeret primum objectum in omnibus per se objectis quidditative. Sed quodlibet per se objectum, vel includeret ipsum essentialiter, vel includeretur in aliquo essentialiter, vel virtualiter includente ipsum, et ita in ipso concurret duplex primitas, scilicet communitatis ex parte sui, et primitas virtutis in se vel in suis inferioribus, et ista duplex primitas sufficiet ad rationem primi objecti talis potentiæ.

## COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ad secundum articulum principalem*. Hic Doctor ponit hanc conclusionem, quod ens est primum objectum intellectus nostri primitate adæquationis, 27.

propter duplicem primitatem concurrentem in ea, videlicet causalitatis et virtualitatis. Nam omne per se intelligibile, aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. Et propter istam propositionem aliqua sunt præmittenda.

Primum, quod hîc Doctor loquitur de objecto adæquato motivo. Et sensus est quod omne per se intelligibile, aut includit ens quidditative ut sunt genera et species substantiæ, et multa in prædicamento Qualitatis, et forte in prædicamento Quantitatis. Dato enim quocumque intelligibili per se, si per se movet intellectum ad sui cognitionem, aut est ens quidditative, aut virtualiter vel essentialiter includitur in aliquo, quod est ens quidditative, sicut forte, si ponantur ultimæ differentiæ specierum prædicamenti Substantiæ posse movere intellectum ad sui cognitionem, vel si ponantur passiones entis sic posse movere. Si vero detur aliquod intelligibile, quod non possit movere intellectum ad sui cognitionem, saltem illud tale continetur in aliquo vel virtualiter vel essentialiter, quod potest causare cognitionem talis contenti. Et multa sunt entia, quæ non sunt tantæ virtutis ut possint causare cognitionem sui, nam nulla relatio potest causare cognitionem sui in aliquo intellectu, licet sit ens quidditative. Et ratio, quia est impossibile quod effectus absolutus essentialiter dependeat in *esse*, et conservari ab aliquo quod est essentialiter relatio.

Quare relatio non potest causare cognitionem sui.

28. Et si quæratur, a quo causatur cognitio relationis, dico a fundamento et termino, ut patet a Doctore *quæstione* 1. *Prologi*, *et quæstione* 14. *Quodlibeti*. Et tamen dubium est de quantitate, an possit causare cognitionem sui, cum non ponatur de numero activorum, et hoc secundum aliquos. Sed non video aliquam repugnantiam (cum sit ens absolutum et ens quantum, includens gradus perfectionales) quin possit causare cognitionem sui; et licet quantitas non ponatur de numero activorum, hoc debet intelligi quantum ad transmutationem generativam et alternativam, quia non potest esse principium alicujus accidentis corporalis. Et hæc est mens Doctoris *in quarto, distinctione duodecima, quæstione tertia*, *in responsione ad argumenta principalia*, ubi expresse dicit quod si quantitas esset præsens intellectui, moveret illum ad sui cognitionem, licet pro statu isto non moveat, quia tantum sensibilia movent. Imo ibi videtur declinare ad hoc, quod etiam quantitas possit causare speciem sensibilem in sensu, licet non sine sensibilibus propriis, ut patet ubi supra.

An quantitas possit causare cognitionem sui.

Si tamen teneatur, ut Franciscus videtur tenere et multi alii, quod non agat ad sui cognitionem, dico tunc, quod cum sit per se intelligibilis, et quidditative ens, saltem virtualiter continetur in substantia corporea, et sic talis substantia causat cognitionem quantitatis. Sed quid de materia prima, quæ nullo modo ponitur principium activum? ipsa enim est per se intelligibilis, et quidditative continetur sub ente. Dico primo, quod ipsa potest per se movere intellectum ad sui cognitionem.

Materia prima potest movere intellectum.

Et si dicatur, quod tantum cognoscitur per analogiam ad formam, per Philosophum, dico hoc non esse verum; et quomodo intelligitur Philosophus in ista parte, vide Doctorem *in* 2. *distinct.* 12. et vide glossam quam ibi feci. Et si ipsa materia prima, sustinendo quod sit entitas realis absoluta, realiter distincta a forma, posset movere intellectum crea-

tum ad sui cognitionem, teneo tamen absolute quod a nullo intellectu creato possit cognosci sub ratione propria, quia materia prima cum sit tantum entitas creabilis, in nullo ente creato quantumcumque perfecto virtualiter continetur secundum suam entitatem, quia si sic, tale ens posset esse causa illius, quod est manifeste falsum.

29. Si dicatur, quod licet entitas materiæ virtualiter non contineatur in aliquo ente creato, cognitio tamen illius potest virtualiter contineri. Patet hoc esse falsum, et de hoc vide subtiliter Doctorem *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 10. Et vide ibi glossam quam feci, et præcipue vide ipsum *in Quodlibeto, quæst.* 14. ubi facit hoc argumentum et solvit illud. Si dicatur, quod materia prima saltem essentialiter continetur in aliquo, quod includit ens quidditative, quia in composito, dico quod loquor semper de materia separata a composito, de qua Doctor *in* 2. *dist.* 12. Si etiam loquamur de materia in composito, dubium est an entitas compositi possit causare notitiam distinctam materiæ, sed quidquid sit, ad præsens sufficiant hæc, quæ dixi de materia prima.

Dubium de ente rationis.

Sed quid dicendum est de entibus rationis, quæ non sunt ens quidditative, nec continentur essentialiter in aliquo includente ens quidditative? ut patet, quia sic essent ex natura rei, nec etiam virtualiter, et tamen intentiones sunt veræ intelligibiles. Si dicatur (ut quidam dicunt) quod sunt tantum intelligibiles per accidens, hoc non videtur, quia quod non est per se intelligibile, non est per se scibile, secundæ autem intentiones sunt per se scibiles cum per se considerentur a Logico.

Entia rationis sunt vere intelligibilia.

Responsio. Dico primo, quod potest sustineri secundas intentiones esse per se intelligibiles, cum per se considerentur a Logico. Et dicis, quod omne per se intelligibile, vel est ens quidditative, vel virtualiter, vel essentialiter continetur in aliquo includente ens quidditative, concedo et dico, quod secundæ intentiones cum sint relationis rationes, possunt virtualiter contineri saltem in fundamento et termino, et sic cognitio earum potest partialiter causari a fundamento et termino.

Aliud dubium de ente rationis.

Et si iterum dicatur: Aliqua secunda intentio fundatur in prædicamento Relationis, et terminatur ad aliquid in eodem prædicamento, ut secunda intentio, quæ est species, fundatur in paternitate et terminatur ad individua paternitatis, et tamen relatio realis, si non potest causare cognitionem sui, multo minus nec cognitionem alterius.

Solutio.

Dico, quod ab eodem fundamento a quo partialiter causatur cognitio paternitatis, potest partialiter causari cognitio secundæ intentionis fundatæ in eo.

30. Item aliud.

Si dicatur quod per se intelligibilitas est passio entis, quæro, aut est tantum passio entis realis? si sic; ergo intelligibilitas non potest per se competere enti rationis; si tantum per se competat enti rationis, ergo entia realia non sunt per se intelligibilia, si dicatur, quod competit enti, quod est commune enti reali et enti rationis. Et hoc non, quia illud ens commune non dicit aliquem conceptum communem enti reali et enti rationis, sed tantum nomen; et sic est æquivocum, ut patet a Doctore *in Quodlib.* licet aliqui videntur dicere, quod dicat conceptum communem qui non est nec ens reale, nec ens rationis, sed omnino indifferens, et hoc credo non esse intelligibile; modo nullum æquivocum ut æquivocum habet passionem aliquam, si dicatur, quod intelligibilitas per se potest distingui in intelligibilitatem, quæ per se competit enti reali, et intelligibilitatem quæ per se competit enti rationis. Sed hoc nihil est, quia tunc non posset assignari unum per se objectum primum primitate

Conceptus entis non est communis Deo et creaturæ communitate reali, sed solum communitate rationis, vide Pariensis. in primo nota illi primi libri Metaph.

adæquationis, et sic videtur quod secundæ intentiones non sint per se intelligibiles.

Singularis responsio. Respondeo primo, quod ex quo primum objectum intellectus motivum ejusdem non potest esse, nisi ens reale, ideo ponitur ens reale adæquatum objectum intellectus nostri, et per se intelligibile, in ratione objecti motivi tantum competit enti reali, et sic omne per se intelligibile, vel est quidditative ens reale, vel essentialiter, vel virtualiter continetur in aliquo includente quidditative ens reale. Et cum quæritur an ens rationis sit per se intelligibile? dico, quod sic. Et cum ultra dicitur : Omne per se intelligibile ab intellectu continetur sub objecto adæquato intellectus ; ens vero rationis non continetur, quia ens reale non prædicatur de illo, dico, quod contineri sub adæquato objecto alicujus potentiæ contingit tripliciter.

31. Aliquid contineri sub objecto adæquato contingit tripliciter. Primo quidditative, recipiendo prædicationem ejus in *quid*. Secundo, tantum sub prædicato univoco, recipiendo prædicationem illius quasi denominative. Tertio, quia virtualiter continetur in aliquo, quod continetur quidditative sub adæquato objecto ; et hoc tertio modo ens rationis continetur sub ente reali, non quod recipiat prædicationem entis realis, sed quia ponitur in aliquo ente reali, quod potest causare cognitionem illius.

Et cum quæritur de per se intelligibilitate, dico, quod accipiendo *per se intelligibilitatem* in potiori significato est passio entis realis, sicut etiam quando absolute loquimur de ente, intelligimus de ente reali. Et concedo quod hujusmodi intelligibilitas non est passio entis rationis.

Quomodo ens rationis est intelligibile secundum quid. Et cum ultra dicitur, si non prædicatur de ente rationis, ergo ens rationis non est per se intelligibile. Dico, quod ex quo ens rationis habet tantum *esse* secundum *quid*, et absolute sibi repugnat habere *esse* simpliciter, ideo per se intelligibilitas tantum competit sibi secundum *quid*, cum intelligibilitas consequatur entitatem cujus est.

Et cum dicis, si dantur duæ per se intelligibilitates, una entis realis et alia entis rationis ; ergo non erit unum objectum adæquatum sub una ratione formali.

Dico primo, quod si loquamur de objecto adæquato simpliciter est tantum unum, scilicet ens reale, et tunc illud quod est secundum *quid*, reducitur ad illud quod est simpliciter et primo tale. 32.

Secundo dico, quod tantum est unum objectum adæquatum secundum unam rationem formalem, et illud est conceptus entis realis. Ens autem rationis, licet actu habeat per se intelligibilitatem secundum *quid*, et rationem formalem objecti secundum *quid*, quia tamen virtualiter continetur in aliquo ente reali includente simpliciter conceptum entis in *quid*, et rationem formalem ejusdem, ideo ponimus ens rationis contineri sub adæquato objecto intellectus nostri. Quare ens rationis continetur sub adæquato objecto intellectus nostri.

Potest secundo principaliter dici, ad vitandam tantam prolixitatem, quod omne ens rationis continetur sub adæquato objecto intellectus nostri tantum reductive, eo modo quo Doctor dicit in Prædicamentis, quod omnis relatio rationis est tantum in Prædicamento reductive. Et tunc si arguatur ut sic, habet tantum esse per accidens, et nihil per accidens pertinet ad artem, dico, quod *per accidens* potest capi aliquo trium modorum, quos ponit Aristoteles 5. *Metaph.* quos vide ibi. Vel etiam, ut dicit aggregatum ex rebus diversorum Generum, et tale non pertinet ad scientiam, nec etiam aliquod trium modorum, ut patet 6. *Metaph.* quamvis ergo secunda intentio sit tantum reductive in prædicamento Relationis, non sequitur quin habeat conceptum in se. Sicut anima intel- Per accidens potest capi tribus modis.

jectiva est tantum in prædicamento Substantiæ per reductionem, ut inquit Doctor *in* 2. *dist.* 1. *quæst. ult.* et tamen dicit unum conceptum in se, sic dico de omni secunda intentione. Et sic eo modo quo potest habere conceptum, eo modo est intelligibilis. Et si habet conceptum per se secundum *quid*, est intelligibilis per se secundum *quid*. Et sic sufficit, quod eo modo considerentur a Logico quo possunt habere *esse*, et sic concederetur, quod omnes secundæ intentiones sunt per se cognoscibiles a Logico, quia habent reductionem ad objectum adæquatum intellectus, et hoc sufficit. Et multa alia essent dicenda de ista materia, quæ causa prolixitatis vitandæ omitto.

33. Secundæ intentiones sunt per se cognoscibiles a Logico.

Si etiam volumus exponere Doctorem de objecto adæquato, non in ratione motivi, sed in ratione terminativi, erit facilior expositio. Et tunc diceretur, quod ens reale est adæquatum objectum intellectus, quia omne per se intelligibile, vel includit ens quidditative vel essentialiter, vel virtualiter includitur in aliquo includente ens quidditative, vel saltem habet reductionem; quod dico propter secundas intentiones et omnia entia rationis, et omnes negationes et privationes habent reductionem ad aliquod, quod per se includit ens quidditative. Posset tertio modo exponi de objecto adæquato, inquantum hujusmodi, an modo tantum dicat unum conceptum communem dictum de omni per se intelligibili, an ultra hoc includat omnia per se intelligibilia; ita ut cum dico, Franciscus cognoscit ens inquantum ens, sive inquantum ens est adæquatum objectum intellectus, quod tunc cognoscat tantum conceptum entis in se; an ultra hoc cognoscat ipsum, ut inclusum in omni per se intelligibili, et per consequens cognoscat omne per se intelligibile. Hanc difficultatem supra exposui *in q.* 1. *Prologi*, respondendo ad primum argumentum principale.

Aug. Suessanus.

Hic tamen quidam novus interpres Philosophi nititur solvere aliquas rationes Scoti de objecto adæquato intellectus. Et primo declarat propositum suum dicens, quod tripliciter dicitur objectum; aut objectum operationis agentis, eo modo quo Aristoteles appellat cibum objectum virtutis nutritivæ; aut est ratio agendi vel movendi, quomodo Aristoteles vocat sonum objectum auditus, 2. *de Anima*, et sic dicuntur quinque objecta quinque sensuum. Tertio modo objectum dicunt Peripatetici omnem terminum principaliter intentum, qui per aliquam actionem habet *esse* post *non esse*, aut habere potest *esse* post *non esse*, et sic forma dicitur objectum agentis. Nam ipsa actionem finit, et ipsa erat in mente agentis, et hoc pacto dici solet in potentia objectiva esse omnem rem antequam sit. Sic igitur tertio modo objectum dicitur esse omne contentum in virtute agentis, quod per ejus actionem potest produci, quo producto cessat omnis actio ejus.

Ex his apparet, quam inepte dicunt exteri ipsum ens inquantum ens esse objectum intellectus. Ipsum enim non potest esse movens, quia si ratio movendi esset ens, omne ens esset aptum movere intellectum, consequens est contra Aristotelem 9. *Metaph.* et Averroem ibi, *comm.* 30. ubi dicitur id movere intellectum dumtaxat quod est actu, quale non est materia, quæ tamen est ens. Amplius ipsum non est subjectum actionis intellectus. Adhuc ipsum non est finis intentus ab intellectu, nec ejus cognitio est præintenta, quoniam illa habita non cessat intellectus ulterius intelligere. Ipsum igitur ens nullo pacto potest dici objectum intellectus, nisi inveniatur aliqua alia ratio objecti, quam nullus Peripateticus diceret. 34.

Ad rationes Doct. respondet.

Respondet ad primam rationem Scoti

negando majorem, quia sive contineat omnia intelligibilia, sive prædicetur de omnibus intelligibilibus, non adhuc sumitur ratio objecti.

Ad secundam, negatur major, quia non dicitur objectum, eo quod contineat omnia. Item, minor est falsa, quia ens non est objectum Metaphysicæ.

Ad tertium negatur major, quia non dicitur objectum ab eo quia est ratio intelligendi. Item, minor est falsa, quia si ens esset intelligibile, et ita singulare et materia, quæ non concedunt Peripatetici. Hæc interpres ille.

Addit etiam dicens : Ulterius apparet quam inepte dicunt ens esse primum objectum voluntatis. Nam voluntas, nec ab illius cognitione movetur, sed a conclusione syllogismi practici per intellectum facta, nec ejus actio recipitur in ente, nec est finis intentus a voluntate.

Præterea, voluntas et intellectus apud Peripateticos non differunt nisi ratione, sive definitione tantum. Intellectus enim dicitur, ut syllogizans finem esse exequendum. Voluntas autem est idem intellectus, ut assentiens vel dissentiens executioni, nec aliter unquam differunt. Hæc interpres novus.

35. Ad August. Suessan. respondetur.

Dico ad novum interpretem præmittendo aliqua. Primo, præmitto quod unius potentiæ oportet unum per se assignare objectum, ut patet de potentiis sensitivis, quibus assignantur objecta adæquata, ut patet 2. *de Anima*. Non enim potentia visiva habet pro objecto adæquato tantum unum visibile, nec sic omnia singularia visibilia, sed aliquod commune sub quo contineatur omne per se visibile. Sic dico, quod respectu intellectus oportet assignare aliquod commune objectum et adæquatum. Secundo præmitto, quod ens inquantum ens, est saltem commune univocum omni enti reali per se intelligibili, ut supra probatum est. Tertio præmitto, quod ratio objecti, aut potest assignari ut objecti motivi, vel ut objecti terminativi.

Istis præmissis, dico conformiter Doctori, quod loquendo de objecto terminativo, non potest convenientius assignari adæquatum objectum quam inquantum ens. Tum, quia intellectus ex natura intellectus habet naturalem inclinationem ad ens inquantum ens, et ad omne ens, ut patet a Doctore, *quæst.* 1. *Prolog. et quæst.* 14. *Quodlibeti*. Tum, quia nullum est ens, in quod intellectus non possit terminari per actum intelligendi. Et hoc modo potest dici finis intellectus, quia intellectus intendit intellectionem, ut ipsa mediante attingat objectum, sive ut ipsa terminari possit ad objectum, ut posset deduci ex dictis Scoti *in Quodl. quæst.* 13. 14. *et* 15. et ideo falsum est, quod ens non sit finis potentiæ. Dicit enim Scotus *in* 4. *dist.* 49. *et in primo*, *quæst.* 1. *dist.* 1. quod duplex potest esse finis intellectus, scilicet intrinsecus et extrinsecus. Intrinsecus ut cognitio. Extrinsecus ut objectum, ad quod terminatur cognitio. Et sic ens inquantum ens, est finis intellectus, et perfectissimum contentum est ultimus finis, ut patuit supra *quæst.* 1. *Prolog.* Nec enim dico, quod ens accipiendo ipsum tantum pro illo conceptu communi, sit finis intellectus et adæquatum objectum intellectus, quia ut sic, est tantum unum de numero intelligibilium. Sed dico, ut supra exposui, quod ens inquantum ens, ut includitur in omni per se intelligibili, est adæquatum objectum intellectus in ratione terminativi.

Potest etiam dici, ut sic, terminus adæquatus actionis intellectus, pro quanto actio intellectus sive intellectio terminatur ad ipsum. Est enim terminus actionis duplex : unus productus mediante actione, sicut genitum dicitur terminus adæquatus 36. Terminus actionis duplex.

generationis, quia per ipsam accipit *esse*. Alius est præsuppositus, ut objectum potentiæ. Hæc distinctio patet a Doctore *in isto* 1. *distinct.* 3. *quæst. ultima*, *respondendo ad ultimum argumentum*, hoc idem *in Quodlib. quæst.* 13. Et sic false imaginatur, quod terminus actionis tantum sit productum, quod prius fuit in potentia objectiva. Imo actioni ut actio, non correspondet productum ut terminus, patet, quia intellectio dicitur actio, ut patet per Philosophum. 9. *Met. text. com.* 16. *Quorum*, inquit *non est aliquod aliud opus præter actionem*, *in istis existit actio ut visio in vidente*, *et speculatio in speculante*. Hæc ille. Nisi forte iste novus interpres loquatur de actione transeunte.

Si vero loquamur de objecto adæquato in ratione motivi, dico, quod non potest poni nisi ens, saltem loquendo de ente limitato, quia forte Deus non potest poni a nobis, nec etiam ab aliquo intellectu creato esse ens per se intelligibile, et hoc in ratione objecti motivi, quia ipse Deus ( ut supra dixi ) tantum ponitur objectum intellectus divini ; nec etiam aliquid potest causare cognitionem illius, et hoc in ratione objecti, ut supra exposui. Et cum arguit iste, quia tunc quodlibet ens posset per se movere intellectum dico quod non, nisi superficialiter intelligit dicta Scoti. Non enim pono conceptum entis in communi, ut indifferentem ad omnia entia, esse per se rationem formalem movendi intellectum, ut iste forte imaginatur. Nec pono, quod quodlibet ens sit per se ratio movendi intellectum, quia multa non movent, ut supra dixi. Sed quia multa tam sensibilia quam per se intelligibilia possunt per se movere intellectum, non solum ad sui cognitionem, sed etiam ad cognitionem omnium virtualiter inclusorum in eis, ideo pro objecto adæquato non possumus convenientius ponere quam ens in-

Quomodo ens est objec um intellectus creati.

quantum ens, ut prolixe supra exposui, et sic non sequitur inconveniens quod dicit. Sufficit enim quod omne ens vel per se moveat, vel saltem contineatur virtualiter in aliquo ente, vel essentialiter quod sit ratio movendi intellectum ad cognitionem talium contentorum.

Et quod dicit de materia prima et de singularibus, quod non possint movere intellectum, falsum dicit, loquendo semper de intellectu ex natura intellectus. De materia prima, quid senserit Aristoteles, vide Scotum *in* 2. De singularibus quid Philosophus senserit, vide Scotum *in* 7. *Metaphysic.* Et quod dicit, non esse peripatetice dictum, hæc est optima fuga, dicere semper non esse peripatetice dictum, et non adducere auctoritates Philosophi in contrarium, nisi forte dicere suum habeatur pro auctoritate. Ex his omnibus patet, quod responsiones datæ ad rationes Doctoris, non solvunt illas, imo nec respondet ad illas, prout Doctor adducit illas ut supra patuit, in exponendo hujusmodi rationes Scoti.

Fuga Suessani.

37. Ad illud de voluntate, miror, quod tantus interpres velit dicere hoc esse inepte dictum, præsertim quando dicitur a tanto Doctore, qui a toto studio Parisiensi in nullo potuit unquam reprobari, qui habetur ut subtilissimus Doctor, quidquid sit, cuilibet datur licentia loquendi. Ad rem, nihil est ad propositum dicere quod intellectio entis non movet voluntatem, quæ enim consequentia est ista : Cognitio entis non movet voluntatem ; ergo ens non est objectum voluntatis ? Illi enim, qui tenent objectum esse causam actus voluntatis, negarent istam consequentiam, ut patebit *in* 2. *dist.* 25. Item, si ponatur voluntas ut totalis causa sui actus, ut multi volunt, ut patebit *in* 2. *dist.* 25. *et* 37. negarent istam consequentiam, et dicerent non esse de ratione

Scotus a toto studio Parisiensi in nullo potuit unquam reprobari.

objecti voluntatis movere voluntatem, sufficit enim terminare actum voluntatis. Item, falsum est, quod cognitio entis non possit movere voluntatem, tenendo quod cognitio possit esse partialis causa actus voluntatis, ut patebit *in* 2. *dist.* 25. Et quod etiam cognitio, non tantum conclusionis practicæ possit movere, patuit supra, *quæstione ultima Prologi*. Et quod dicit, quod tantum conclusio syllogismi practici potest movere voluntatem, dico, quod etiam supposito, quod cognitio aliqua possit movere voluntatem, quod falsum est, quod tantum talis cognitio vel conclusio possit movere. Et quod dicit, quod intellectus et voluntas tantum ratione differunt secundum Philosophos, hoc non est verum, nec probat, sed *in dist.* 16. *secundi*, probabitur contrarium. Et pro nunc sufficiant hæc contra illum novum Philosophi interpretem.

38. Exponitur littera Doctoris, qua probat univocationem entis respectu substantiæ et accidentis.

(b) *Quod autem supposui communitatem entis in quid ad omnes conceptus quidditativos prædictos.* Hic Doctor per duas rationes, per quas prius probavit, quod conceptus entis sit alius a conceptu Dei et creaturæ univoce dictus, probat idem de omni alio ente, videlicet quod ens dicat conceptum alium, et univocum de omni substantia.

Prima ratio est ibi : *Primam sic, de quocumque enim prædictorum*. Et ratio stat in hoc, supponendo unum, quod ens prædicetur in *quid* de substantia et accidente. Probat modo, quod ille conceptus entis dictus in quid de substantia et accidente, erit alius a conceptu substantiæ et accidentis. Et accipio pro exemplo substantiam et accidens, et differentias contrahentes ens ad substantiam et accidens, puta *esse per se* et *esse in alio*. Et istæ differentiæ dicantur *A* et *B*, si intellectus est certus, quod substantia est ens quidditative; et similiter, quod accidens est ens quidditative, dubitando de *A* et *B*, scilicet an substantia sit ens per se, an in alio; et similiter dubitando an accidens sit ens per se an in alio ? tunc intellectus habebit conceptum entis dictum in *quid* de conceptibus substantiæ et accidentis, de quibus est certus quod sunt ens quidditative, alium a conceptu substantiæ et accidentis ; patet, quia si conceptus entis dictus de substantia, esset tantum conceptus substantiæ, et similiter si conceptus entis dictus in *quod* de conceptu accidentis esset idem conceptus, tunc intellectus de eodem conceptu simpliciter esset certus et dubius, patet, quia certus est quod conceptus substantiæ est ens, et dubitat an sit ens per se an in alio. Et cum sit simpliciter idem conceptus, scilicet conceptus entis dictus de substantia, et conceptus substantiæ, et de necessitate conceptus substantiæ, aut est conceptus per se aut conceptus in alio, tunc idem intellectus erit simpliciter certus et dubius de eodem conceptu, quod est impossibile, et iste est sensus litteræ.

Sed quia littera videtur importare aliqualem difficultatem, declaro eam per exemplum prius positum, cum dicit : De *quocumque enim prædictorum conceptuum quidditativorum*, scilicet conceptus substantiæ et accidentis, qui dicuntur conceptus quidditativi, eo quod includunt ens quidditative. Sequitur : *Contingit intellectum certum esse ipsum*, scilicet conceptum quidditativum sive conceptus quidditativos *esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem*, vel tales conceptus, scilicet substantiæ et accidentis, *utrum sit tale ens vel non*, id est, an conceptus substantiæ sit ens per se vel ens in alio, qui sunt modi contrahentes ens ad conceptum substantiæ et accidentis. Sequitur : *Et ita conceptus entis ut convenit illi conceptui, puta substantiæ, est alius ab illis conceptibus inferioribus*, supple est alius a conceptu substantiæ et accidentis, *de quibus intellectus est dubius*, scilicet an conceptus substantiæ sit ens per se vel ens in alio. Est enim certus, quod conceptus substantiæ est ens, et si- 39. Declaratio litteræ.

militer de conceptu accidentis, sed est dubius an conceptus substantiæ sit ens per se an ens in alio. Si vero exponatur sic, quod conceptus entis erit alius a conceptibus differentiarum, sic intelligendo quod intellectus sit certus quod substantia est ens,dubitando de differentiis, an sint ens per se,an ens in alio, ita tamen quod sit certus, quod conceptus entis per se est ens, et conceptus entis in alio sit ens. Si ergo intellectus est certus de istis duobus conceptibus differentiarum, quod sunt ens,dubitando an sint ens per se an in alio, tunc habebit conceptum entis, alium a conceptibus differentiarum.

40. *Secundam rationem pertracto sic.* Pro intelligentia hujus rationis nota, quod hæc ratio concludit propositum de communitate entis, supposito quod non possit haberi cognitio propria substantiæ sub propria quidditate ; et ultra, quod pro statu isto nihil cognosco de substantia sibi attribui denominative, nisi præcognoscatur, in *esse* quidditativo, puta, quod in se sit ens quidditative, ut supra exposui *in* 1. *quæst. præsent. dist. in responsione ad quæstionem.* Tunc arguo sic : Cognosco ens dictum in *quid* de substantia ; ergo ens est alius conceptus dictus in *quid* a conceptu substantiæ, et alius ab illo a quo abstrahitur, patet quia aliter nihil de substantia pro statu isto cognosci possit ; ex quo enim substantia non posset causare immediate cognitionem sui, nec per consequens contenti virtualiter vel essentialiter in ea,ut patet de albedine, quæ prius causat cognitionem sui potest, et deinde omnium inclusorum, ut supra exposui *in quæst.* 2. *præsentis dist.* Si ergo cognosco de substantia ens dici in *quid*, sive quod substantia est ens quidditative, cognitio entis erit causata ab aliquo sensibili, puta ab albedine, quæ causat cognitionem sui et omnium inclusorum essentialiter. Habita ergo cognitione entis in se, possum illud considerare et conjungere cum aliis abstractis a sensibilibus, ut cum abstraho absolutum ab absoluto, actum ab actu et hujusmodi, et sic conjungendo facio unum conceptum complexum, puta sic dicendo, aliquod ens est ens per se, et aliquod ens est ens in alio, et aliquod est per se actus, et aliquod est actus in aliquo, et hujusmodi. Per primum intelligo substantiam, et per secundum accidens. Si ergo conceptus entis non esset alius ab albedine, tunc cognoscere ens dici in *quid* de substantia nihil aliud esset, nisi cognoscere albedinem dici in *quid* de substantia, quod nihil est.

Similiter si non esset alius a conceptu substantiæ in se, tunc cognoscere ens dici in *quid* de substantia, nihil aliud esset nisi cognoscere substantiam in se, quod est contra præsuppositum, scilicet quod substantia non potest immediate causare cognitionem sui in intellectu nostro pro statu isto. Dico ergo, quod ex quo substantia non potest immediate causare cognitionem sui, id est, sub propria ratione formali, nec etiam potest causare mediate referendo ad cognitionem substantiæ sub propria ratione. Si ergo substantia non potest causare cognitionem sui sub propria ratione ; ergo non poterit causare cognitionem essentialiter vel virtualiter inclusi prædicabilis illius substantiæ. Nam quando objectum est optime dispositum et perfecte præsens potentiæ, et agens mere naturale si non potest casare immediate cognitionem ; ergo nec mediate, id est, non poterit causare cognitionem alterius objecti inclusi in illo, cum secunda causatio præsupponat primam, et sic patet littera Doctoris. 41.

(c) *Hoc autem, quod suppositum est.* 42.
Hic Doctor probat per singulare argumen- Substantia non potest

immutare intellectum ad sui cognitionem. tum, quod nulla substantia pro statu isto potest immediate immutare intellectum ad sui cognitionem ; et quia hæc ratio potest intelligi tam de cognitione intuitiva quam abstractiva, et e contra, ideo expono quid sit immutare immediate ad sui cognitionem, tam intuitivam quam abstractivam. Quid sit immutare intellectum. Dicimus enim, quod albedo in cognitione abstractiva immediate immutat intellectum, sic intelligendo quod aliquod album singulare immediate immutat potentiam sensitivam, causando in ea speciem sensibilem, et partialiter causando visionem sui.

Secundo a tali specie sensibili vel a visione illa, causatur phantasma in phantasia, et illud phantasma perfecte repræsentat album singulare ; phantasma vero immediate immutat intellectum, causando speciem intelligibilem, et a specie intelligibili immediate immutatur recipiendo cognitionem albedinis. Sic ergo immutare intellectum immediate in cognitione abstractiva est causare speciem intelligibilem sui in tali intellectu, per quam immutatur ad cognitionem illius objecti. Sed immutare intellectum in cognitione intuitiva est ipsum objectum in se existens, et perfecte præsens causare notitiam sui in tali intellectu. Modo ad propositum, cum nulla substantia possit immediate immutare aliquem sensum, Substantia non potest immutare aliquem sensum. quia solum sensibilia per se immutant ; si immutat intellectum, tantum immediate immutat, vel causando speciem intelligibilem sui ad quam sequitur cognitio abstractiva ; vel immediate causando cognitionem sui intuitivam, et in utraque cognitione semper requiritur præsentia objecti, vel in se ut in cognitione intuitiva, vel in specie intelligibili ut in cognitione abstractiva. Et ex his patet ratio Doctoris, quod quidquid præsentia sua immutat intellectum, ejus absentia potest cognosci. Et littera clara est.

(d) *Per idem concluditur etiam propositum.* 43. Hîc probat per eamdem rationem, videlicet secundam, quod conceptus entis dictus in *quid* de materia et forma, sit alius a conceptu materiæ et formæ, quia aliter nec materia, nec forma substantialis possent cognosci pro statu isto, nec aliquid de eis, supponendo quod non possint immutare intellectum nostrum, et eodem modo formetur ratio sicut supra formata est.

(e) *Istæ rationes*, etc. Hîc respondet ad tertiam objectionem, quia aliquis posset dicere quod per has rationes posset concludi, quod conceptus entis sit alius a differentiis ultimis et passionibus entis, et dictus in *quid* de eis. Patet quantum ad primum, quia aliquis intellectus potest esse certus, quod ultima differentia albedinis sit ens, dubitando an sit tale ens vel tale ; ergo et similiter quoad secundam rationem ex quo ultima differentia, puta hominis, non potest immediate immutare intellectum ad sui cognitionem ; ergo non potest cognosci conceptus entis de ea, nisi sit alius a conceptu sensibilis per quod cognoscitur conceptus entis, et similiter alius a conceptu ultimæ differentiæ hominis ; ergo, etc. Dicit Doctor, quod licet per has rationes possit concludi alietas conceptus entis a conceptibus differentiarum ultimarum et passionum, non tamen concluditur quod talis conceptus dicatur in *quid* de illis, quia non est certus, quod ultimæ differentiæ vel passiones entis sint ens quidditative. Per has tamen rationes concluditur alietas conceptus entis dicti in *quid* de conceptibus substantiæ et accidentis, et partium substantiæ, quia certus est quod omnia ista sint ens quidditative, et ideo per illas rationes non intendit probare, quod ens dicat conceptum in *quid* de illis, cum illud supponat tanquam notum ; sed intendit probare quod

ille conceptus dictus in *quid* de substantia et accidente, de materia et forma sit alius a conceptu istorum.

Aug. Suessan. Et ex hoc apparet improbatio responsionis, quam facit quidam in primo suæ Metaphysicæ, approbans responsionem Joannis, dicens quod non concludit prima ratio Doctoris alietatem conceptus, sed tantum alietatem entis quod nihil est.

44. *Vel aliter et melius.* Probat per hanc rationem, quod ultimæ differentiæ et passiones entis non sunt ens quidditative, quia sunt conceptus simpliciter simplices; si ergo ultima differentia includeret ens quidditative, tunc non esset conceptus simpliciter simplex. Nam conceptus simpliciter simplex, aut simpliciter scitur aut simpliciter ignoratur, ut dicit hîc Doctor.

Conceptus simpliciter simplex. Sed pro intelligentia hujus, nota quod conceptus simpliciter simplex aliquando accipitur quidditative, et est ille qui non habet alios conceptus quidditativos, ex quibus quidditative componatur, sed est tantum unus in se quidditative, et talis vel totaliter scitur quidditative, vel totaliter ignoratur quidditative. Et conceptus non simpliciter simplex quidditative est ille, qui componitur ex pluribus conceptibus quidditativis, ut homo ex animali, corpore, substantia, ente, et talis secundum unum conceptum potest ignorari, et secundum alium sciri, et hoc modo accipitur hîc.

Objectio. Et quando dicit Doctor *in isto primo dist.* 2. *quæst.* 2. quod ens infinitum, vel ens necesse esse, vel ens unum, non dicunt conceptum simpliciter simplicem, quia ens infinitum includit entitatem et infinitatem, et tamen unum non est de essentia alterius.

Responsio alibi. Respondeo secundum glossam, quam ibi feci.

Ista littera exponitur. Cum dicit, quod *non est circa eos deceptio sicut est circa quidditatem complexorum*, puta non contingit intellectum decipi circa conceptum simpliciter simplicem, quia vel totaliter scitur vel totaliter ignoratur, sed circa quidditatem complexam contingit errare. Posset enim quis scire quod homo est substantia, dubitando, an sit animal propter distinctionem conceptuum inclusorum in homine. Sequitur : *Quod non est intelligendum quasi intellectus simplex formaliter decipiatur*, etc.

Nota pro intelligentia hujus litteræ, quod veritas vel falsitas formaliter consistit in actuali divisione vel compositione intellectus, ut quando actualiter format propositiones ; sed veritas vel falsitas virtualiter est quando objectum includit verum virtualiter, ut homo qui includit animal et superiora, id est, habet in se terminos, ex quibus intellectus potest formare propositionem veram vel falsam. Et nota, quod quidditas simpliciter simplex non dicitur nec virtualiter vera, nec virtualiter falsa, sic intelligendo, quod non dicitur virtualiter vera quidditative, quia non includit aliquid, quod possit dici in *quid* de ea, nec similiter virtualiter falsa quidditative, quia non includit aliquid dictum in *quid*, quod possit ab ea negari. Secus est de quidditate non simpliciter simplici, quia potest esse virtualiter vera quidditative, cum includat aliquid dictum in *quid*, ex quo intellectus potest formare propositionem quidditative veram. Hoc idem dico de propositione virtualiter falsa. 45. Quid sit veritas vel falsitas virtualiter, et formaliter. Nota.

(f) *Tertio etiam modo potest responderi ad primam rationem.* Sensus hujus litteræ est, quod si ille conceptus de quo est certitudo, scilicet conceptus entis, sit alius ab illis de quibus dubitatio, et si ille certus salvetur in alterutro illorum dubiorum vere erit univocus, sed non opor-

tet quod insit utrique illorum in *quid*, sed ut sit univocus cum eis, vel ut determinabilis ad determinans, vel ut denominabilis ad denominans, et sic patet.

Primitas duplex. *Ex his apparet quomodo in ente concurrat duplex primitas.* Doctor per exemplum declarat, quod clarum est in littera.

46. Joann. Angl. Baccon. in 2. d. 3. q. 1. Contra hanc conclusionem de ista duplici primitate in objecto, arguit quidam et primo sic : Ens in sua maxima communitate est adæquatum objectum intellectus, et ut sic præscindit ab ista duplici primitate, scilicet essentiali et virtuali. Probat antecedens, quia *primo Physic. text. comm.* 5. probat Philosophus, quod confusum est prius notum, id est, primum objectum, per hoc quod puer primo vocat omnem hominem patrem, et post distinguit patrem inter alios ; ergo ens sub communissima ratione erit primum objectum.

Præterea, ens, ut concernens unitatem seu communitatem essentialem, et ut concernens virtualem, natum est causare conceptum per accidens unum, quia conceptus passionis cum conceptu quidditativo, est unus per accidens; sed omne per accidens præsupponit aliquod primum per se, ergo ens, ut præscindit ab illa duplici primitate erit primum objectum intellectus.

Item, arguit Occham contra Doctorem. Item, alius arguit contra eamdem conclusionem *in primo dist.* 3. *quæstione* 8. Et arguit sic primo : Ens non habet aliquam primitatem respectu omnium intelligibilium, patet, quia ens rationis, et secundæ intentiones sunt per se intelligibiles, et tamen ens neutram primitatem habet respectu talium. De primitate communitatis patet, quia nihil est commune univocum enti reali et enti rationis.

De primitate virtualitatis patet, quia illa primitas non est nisi respectu entium realium.

Secundo arguit sic : Ens rationis potest cognosci nullo ente reali cognito, ergo per se continetur sub primo objecto intellectus, et non sufficit, quod contineatur in illo virtualiter; sed non continetur per se sub ente univoco, ergo ens univocum non est objectum adæquatum intellectus.

Tertio arguit, quod ista duplex primitas non sufficiat, quia sic Deus esset primum objectum intellectus nostri, patet, quia prædicatur per se de omni intelligibili per se ab intellectu, vel includit illud virtualiter vel essentialiter. Nec valet dicere, quod non includit sic virtualiter, quia creatura potest virtute propria movere intellectum. Contra hoc arguit sic : Qua ratione genus potest virtute propria movere intellectum, eadem ratione differentia ultima potest movere intellectum virtute propria; ergo illa continentia virtualis, qua aliquid includens essentialiter rationem entis, includit essentialiter vel virtualiter differentiam vel passionem, non facit ad hoc quod ens fit primum objectum adæquatum intellectus, ergo ad hoc quod aliquid sit primum objectum oportet, quod per se prædicetur de quolibet per se intelligibili.

Quarto arguit sic : Si partes essentiales essent per se intelligibiles virtute propria, quantumcumque continerentur essentialiter in toto, illud totum non diceretur objectum adæquatum, quamvis esset per se prædicabile de aliis per se intelligibilibus ; ergo quamvis ens prædicetur per se de aliquibus intelligibilibus, et includat aliqua alia essentialiter vel virtualiter, non dicetur propter hoc primum objectum adæquatum. Et sic exemplum Doctoris de colore non est ad propositum. Dicit ergo ille, quod nihil est objectum adæquatum intellectus, quia tale est per se commune ad omnia per se apprehensibilia ab intellectu; sed nihil est

tale respectu omnium intelligibilium, ut patet de secundis intentionibus et hujusmodi.

47. Responsio ad rationes Joan. Angl.

Respondetur primo ad objectiones Joannis Anglici, et deinde ad objectiones Occham, licet solutio earum patere possit ex superius declaratis.

Ad primam Joannis cum dicit, quod ens ut omnino indifferens est objectum, etc. dico, quod quando Doctor assignat ens sub ista duplici primitate, etc. non intelligit, quod ens sic sit primum objectum adæquatum intellectus, ita quod illud solum attingat ; sed quæritur aliquod unum, quod se aliqualiter habeat ad omnia attingibilia ab illa potentia, ita quod omnia simul collecta proprie et formaliter sunt adæquatum objectum potentiæ, sed denominatio eorum est ab aliquo uno, quod se habet aliqualiter ad omnia ista, et sic ens est adæquatum objectum intellectus, non quod ipsum solum intelligatur ab intellectu, sed quia aliqualiter se habet ad omnia intelligibilia, ut diffuse exposui. Et quod Doctor sic intelligat, patet expresse *in quæst.* 1. *Prolog.* ubi dicit sic : *Licet enim ens, ut est quoddam intelligibile uno actu, sicut homo intelligibilis una intellectione, sit naturaliter intelligibile, illa enim unica intellec io entis ut unius objecti est naturalis, non tamen ens ut primum objectum, id est, adæquatum potest poni naturaliter attingibile, nisi quodlibet sub eo contentum sit naturaliter attingibile, quia est primum objectum, ut includitur in omnibus per se objectis.* Hæc Scotus. Cum dicit ergo Joannes Anglicus, quod ens sic abstractum est adæquatum objectum, etc. si intelligat, quod illud sit communius respectu omnis intelligibilis, transeat. Si vero intelligat, quod inquantum hujusmodi sit adæquatum ut indifferens et ut præscindens ab omni inferiori, hoc est manifeste falsum. Et illud quod adducit de Philosopho, quod confusum est prius notum, non est ad propositum, quia Philosophus ibi loquitur de prius noto primitate originis, non autem de primitate adæquationis, ut patet secundum communiter expositores.

Quomodo confusum sit prius notum nobis.

Ad aliud de conceptu per accidens, dico quod si intelligit, quod objectum adæquatum alicujus potentiæ sit aliquis conceptus per se cognoscibilis, et non ut includitur in omnibus per se intelligibilibus; tunc est oppositio in adjecto, ponere aliquid esse adæquatum objectum potentiæ, et ut sic non includi in omni per se perceptibili a tali potentia, ut patet a Doctore *in quæst.* 1. *Prolog.* imo objectum adæquatum ut sic percipi, est percipere omnia per se contenta sub tali objecto. Dico ultra, quod non intelligit mentem Doctoris, quia Doctor non ponit ens esse adæquatum objectum intellectus sic, ut percipiatur cum illa duplici primitate; sed sic dicit. quod quia in ente concurrit ista duplex primitas, scilicet communitatis, cum sit communissimum univocum, et virtualitatis vel in se vel in suis inferioribus ; si aliquid commune debet poni objectum adæquatum intellectus, respectu omnium perceptibilium ab intellectu, maxime erit ens, et sic Doctor debet exponi.

In ente duplex est primitas.

Nunc ad rationes Occham. Ad primam de ente rationis, secundis intentionibus et hujusmodi, patet responsio ex his quæ supra dixi, quomodo secundæ intentiones sint per se intelligibiles.

Responsio ad rationes Occham.

Ad aliud, cum dicit quod tunc Deus esset adæquatum objectum, quia virtualiter continet, etc. patet responsio ex his quæ supra dixi. Et posito etiam quod Deus contineat virtualiter, etc. tamen ex quo quærimus aliquod objectum commune ad omnia per se intelligibilia, propter

istam communitatem in ente et virtualitatem, vel in se vel in suis inferioribus, ponimus esse objectum adæquatum. Ad illud de partibus essentialibus, patet ex supra dictis non esse contra Doctorem, si intelligatur ens esse adæquatum objectum modo præexposito. Multi alii adducunt rationes contra Doctorem, sed quia coincidunt cum prioribus, et facillime solvi possunt ex supra dictis, illas omitto, et præsertim quorumdam minus Doctorem intelligentium.

49. Aug. Suessan. Ad aliquas rationes Scoti de univocatione entis, respondet insuper novus interpres Philosophi.

Ad illam de conceptu certo et duobus dubiis, adducit responsionem Joannis, quam ipse approbat, quod ex natura rei non posset idem conceptus esse certus et dubius. Et dicit quod quicumque concipit aliquam rationem entis, necessario illum concipit aut sub conceptu Dei vel rei productæ, aut substantiæ vel accidentis. Et dicit quod dubitatio non accidit Philosophis de lumine ex parte rei vel conceptus, sed ex ignorantia *quid nominis*, propterea qui ignorabant quid importetur nomine substantiæ aut accidentis. Et ad formam negatur minor et conceditur major. Et ad probationem minoris, patet solutio, quod disputantes de lumine non ex parte rei dubitant de ipso, si est substantia vel accidens, sed propter ignorantiam *quid nominis*, et sic patet, rationem hanc non esse Achillem, sed Thersitem.

Ad aliud dicit, concedendo quod substantia et accidens in ente conveniunt, non quidem in conceptu entis ex parte rei communi, sed in illo disjuncto quod repræsentatur per conceptionem entis. Differunt autem propriis et distinctis conceptibus.

Ad aliud dicit quod conceptus entis, qui distincte significatur per ens, nihil aliud est quam conceptus substantiæ vel accidentis, qui ut disjunctive accipitur, est alius ab illis distincte sumptis, et sic non tenet ratio. Et quia omnes responsiones istius novi interpretis incidunt quodammodo in idem, et etiam quia magis sunt aliorum responsiones, omittantur aliæ.

Responsio ad August. Suessam. Respondeo quamvis satis responsum sit supra, tamen aliqua alia hîc dico. Præmittendo primo, quod disputantes, et ad invicem contradicentes non disputant, nec contradicunt de nominibus solum. Exemplum, fidelis et infidelis disputant de ista propositione, *an Deus sit trinus et unus*, non contendunt de istis nominibus, sed de conceptibus, ut supra patuit, *q.* 1. *Prologi*.

Secundo præmitto, quod omnis quæstio præsupponit aliquod certum, et quærit dubium, et illud certum præsuppositum non est tantum nomen, ut patet, ut cum quæritur : an homo sit risibilis, præsupponit hominem esse ens. Item, cum quæritur, an lignum sit substantia vel accidens, præsupponitur quod sit ens tanquam certum, et similiter præsupponitur quod tam substantia quam accidens sit ens. Si ergo habeo certitudinem quod lignum sit ens, dubitando quod sit substantia vel accidens, si conceptus entis non sit alius a conceptu substantiæ et accidentis, tunc intellectus meus erit vere certus et dubius de eodem conceptu. Non enim disputabant Philosophi de nominibus, sed de conceptibus, quia unus dicebat lumen esse substantiam, et alius esse accidens ; ergo præsupponebant tanquam certum, conceptum entis dici de substantia et accidente, et per consequens si conceptus entis tantum esset conceptus substantiæ vel accidentis, et non esset alius ab illis conceptibus, intellectus fuisset certus de uno conceptu, et dubius de duobus. Et sic patet quomodo ista responsio nullo modo solvit vere 50.

Philosophi non disputant de nominibus, sed de conceptibus.

Achillem, contra quem tot et tanti insudarunt, nec unquam solvere potuerunt.

Ad aliud, quando dicit de conceptu disjuncto. Hæc non est responsio sua, sed Joannis Rhoditon *lib.* 1. *dist.* 2. *quæst.* 6. Contra hanc responsionem arguit Scotus *in isto primo, distinct.* 8. *quæst.* 2. et arguit sic: Ista certitudo præcedit omnem apprehensionem quorumcumque dividentium ipsum ens; ergo præcedit certitudinem de toto disjuncto. Antecedens probatur, quia non oportet in prima apprehensione, qua scitur hoc esse aliquid vel ens, apprehendere a se vel ab alio, vel per se vel in alio, et sic de aliis disjunctis, et sic patet quomodo responsiones hujus minime valent.

Ad aliud patet ex his, quæ dixi supra, etc.

SCHOLIUM.

Sex instantias adducit contra suam sententiam de univocatione entis, quas optime solvit et valde peripatetice.

13. Contra univocationem entis. Contra istam (a) univocationem entis arguitur multipliciter.

Text. com. 10. Arg. 1. Text. com. 2. Primo per Philosophum 3. *Met.* quia secundum ipsum *ibi*, ens non est genus, quia tunc secundum ipsum *ibidem*, differentia non esset ens; si autem esset commune dictum *in quid* de pluribus specie differentibus, videretur esse genus.

Arg. 2. Text. com. 14. et 15. Idem etiam *in 4. Metaph.* in principio, ubi vult quod ens dicitur de entibus, sicut sanum de sanis, et quod Metaphysica est una scientia, non quia omnia illa, de quibus Metaphysica est, dicantur secundum unum, sed ad unum, scilicet non univoce, sed analogice; ergo subjectum Metaphysicæ non est univocum sed analogum.

Idem 7. *Metaph.* dicit quod accidentia sunt entia, sicut Logici dicunt non ens esse ens, et non scibile esse scibile, et sicut vas dicitur salubre; in omnibus istis exemplis non est univocatio ejus quod dicitur de pluribus. Arg. 3. Cap. de Specie. Text. com. 13.

Item Porphyrius, *si quis omnia entia vocet, æquivoce* (inquit) *nuncupabit.* Arg. 4.

Item, 1. *Physicor.* principium est contra Parmenidem et Melissum, quod ens multipliciter dicitur, et arguit quod si omnia sint unum ens, ergo omnia sunt, vel hoc unum ens, vel illud, quod non sequeretur, si ens esset univocum, sicut non sequitur: *omnis homo est unus homo, ergo ille unus homo*, vel *ille unus homo.* Arg. 5.

Item per rationem, si ens esset univocum ad decem genera, ergo descenderet in ista per aliquas differentias. Sint igitur duæ tales differentiæ *A* et *B*, aut igitur istæ includunt ens quidditative, et tunc in conceptu cujuslibet generis generalissimi includitur nugatio; aut ista non sunt entia, et tunc non ens erit de conceptu entis, Arg. 6.

Ad primum (b) argumentum 3. *Metaph.* quamvis non oportet dicere quod argumenta illa concludant, quia Philosophus intendit ibi arguere ad oppositas partes quæstionum quas disputat, sicut ipsemet præmitit in procemio; duo autem opposita non possunt concludi, nisi alterum argumentum sit sophisticum. Unde Commentator ejus dicit in primo argumento ad primam quæstionem ibi disputatam esse fallaciam consequentis, si contraria pertinent ad eamdem scientiam; ergo non contraria non 14. Ad arg. 1. Scilicet 3. Met. com. 3.

pertinent ad eamdem scientiam, quamvis etiam istud argumentum specialiter non oportet tenere quod concludat. Infert enim ibidem : *Quare si unum est genus aut ens, nulla differentia neque unum neque ens erit.* Quæro, aut intendit inferre quod non per se primo modo erit differentia ens vel unum, et sic conclusio non est inconveniens de uno; aut intendit inferre negativam absolute, et tunc non valet consequentia; non enim si rationale est differentia respectu animalis, sequitur quod rationale non est animal, sed quod non est per se primo modo animal; tamen tenendo (c) quod argumentum valeat, concludit oppositum magis quam propositum.

Quare ens non est genus ?

Removet enim ab ente rationem generis non propter æquivocationem, imo si esset æquivocum ad decem genera, esset decem genera, quia idem conceptus (quocumque nomine significetur) habet eamdem rationem generis; sed removet rationem generis ab ente propter nimiam communitatem, quia videlicet prædicatur per se primo modo de differentia aliqua, et per hoc potest concludi, quod ens non sit genus.

15. Ad videndum (d) autem quomodo hoc sit verum, cum tamen prædictum sit quod ens non prædicatur per se primo modo de differentiis ultimis, distinguo de differentiis, quod aliqua potest sumi a parte essentiali ultima, quæ est res et natura alia ab illo, a quo sumitur conceptus generis, sicut si ponatur formarum pluralitas, et genus dicatur sumi a parte essentiali priori, et differentia specifica a forma ultima; tunc sicut ens dicitur *in quid* de illa parte essentiali a qua sumitur differentia talis specifica, ita dicitur in *quid* de tali differentia in abstracto, ita quod sicut hæc est in quid, *anima intellectiva est ens*, accipiendo eumdem conceptum entis, secundum quem dicitur de homine vel de albedine, ita hæc est in quid *rationalitas est ens*, si rationalitas sit talis differentia. Sed nulla talis differentia est ultima, quia in tali continentur plures realitates aliquo modo distinctæ tali distinctione vel non indentitate, qualem dixi *in quæst. de Trinitate*, 2. *dist.* esse inter essentiam et proprietatem personalem, vel majori, sicut alias explanabitur, et tunc talis natura potest concipi secundum aliquid, hoc est secundum aliquam realitatem et perfectionem, et secundum aliquam ignorari, et ideo talis naturæ conceptus non est simpliciter simplex. Sed ultima realitas seu perfectio realitatis naturæ, a qua sumitur ultima differentia, est omnino simpliciter simplex. Ista realitas non includit ens quidditative, sed habet conceptum simpliciter simplicem. Unde si talis realitas sit *A*, hæc non est *in quid*, *A est ens*, sed est quasi per accidens, et hoc sive *A* dicat illam realitatem, sive differentiam in abstracto sumptam a tali realitate. Dixi igitur prius, quod nulla differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simplex, sed aliqua differentia sumpta a parte essentiali, quæ pars est una in re, alia a natura a qua sumitur genus; illa differentia non est simpliciter simplex, et includit ens *in quid*, et ex

De his vide 8. dist. q. 5. clarius.

Ultima realitas formæ est, quæ ultimate differt ab aliis seu quæ non est amplius divisibilis in alias.

Quia ens dicitur in quid de aliquibus differentiis, et de aliis denominative, genus de nullis differentiis dicitur in quid. Quæst. 3.

hoc quod talis differentia est ens *in quid*, sequitur quod ens non est genus propter nimiam communitatem entis. Nullum enim genus dicitur de aliqua differentia inferiori *in quid*, nec de illa quæ sumitur a forma, nec de illa quæ sumitur ab ultima realitate formæ, sicut patebit *dist.* 8. quod semper illud a quo sumitur conceptus generis, secundum se est potentiale ad illam realitatem a qua sumitur conceptus differentiæ, sive ad illam formam, si differentia sumatur a forma.

16. i differen- a includi- tur, quomodo n defini- ione non t nugatio?

Et si arguas contra (e) istud, quod si rationale includit ens quidditative, et quælibet differentia consimilis, quæ scilicet sumitur a parte essentiali, non ab ultima realitate ejus; ergo addendo talem differentiam generi, erit nugatio eo quod ens bis dicetur.

Dico, (f) quod quando duo inferiora ad tertium sic se habent, quod unum denominat alterum, illud commune particulariter denominat seipsum sine nugatione, sicut albedo quæ est inferior ad ens denominat animal, quod est inferius etiam ad ens sine nugatione; et ideo sicut est denominativa ista, *animal est album*, ita ens quod est superius ad album potest denominare animal, sive ens particulariter sumptum pro animali, puta si illud ens denominativum esset entale, hæc esset vera, *aliquod ens est entale ;* sicut enim ibi concedo denominationem accidentalem sine nugatione, nec tamen idem omnino denominat seipsum, eodem modo conceptum, ita hîc, animal rationale est sine nugatione, nam in animali includitur ens quidditative, et in rationali denominative, et sicut rationalitas est ens quidditative, ita rationale denominatur ab ente; igitur hîc esset nugatio, *animal rationalitas*, non autem hîc, *animal rationale*, sicut esset hîc, *animal albedo*, non autem est nugatio hîc, *animal album*.

Text. 2. et in le Ad Arg. 2. proxime factum. In quolibet genere est unum primum, explicatur.

(g) Ad aliud, quod dicitur de 4. *Metaph.* dico quod Philosophus 10. *Metaph.* concedit ordinem essentialem inter species ejusdem generis, quia ibi vult quod in quolibet genere est unum primum, quod est mensura aliorum ; mensurata autem habent essentialem ordinem ad mensuram, et tamen non obstante attributione, quilibet concederet unum esse conceptum generis, alias genus non prædicaretur in *quid* de pluribus differentibus specie. Si enim genus non haberet conceptum alium a conceptibus specierum, nullus conceptus diceretur de pluribus *in quid*, sed tantum quilibet de seipso, et tunc nihil prædicaretur ut genus de specie, sed ut idem de eodem.

17. Text. 31. Univocatio Physica est quando natura plurificatur secundum eamdem rationem specificam. Analogia non obstat univocationi. Ad arg. 3. Text. 16.

Consimiliter (h) Philosophus dicit *in* 7. *Physic.* quod in genere latent æquivocationes, propter quas non potest fieri comparatio secundum genus, non enim est æquivocatio quantum ad Logicum, qui ponit diversos conceptus, sed quantum ad realem Philosophum est æquivocatio, quia non est ibi unitas naturæ ; ita igitur (i) omnes auctoritates, quæ sunt in Metaphysica et Physica, quæ essent de hac materia, possent exponi propter diversitatem realem illorum, in quibus est attributio, cum qua tamen stat unitas conceptus

abstrahibilis ab eis, sicut patuit in exemplo. Concedo tamen quod totum illud, quod accidens est, attributionem essentialem habet ad substantiam, et tamen ab hoc et ab illo, potest conceptus unus communis abstrahi. Ad illa, quæ dicuntur de 7. *Metaph.* dico, quod littera ultimi paragraphi de illa materia, solvit omnes auctoritates Philosophi præhabitas, quæ incipit : *Palam autem*, etc. Ibi enim dicit Philosophus *quod primo et simpliciter definitio, et* quod quid erat esse, *substantiarum est, et non solum, sed aliorum simpliciter est, non tamen primo.* Et probatur hoc ibi, quia ratio significans idem nomini est definitio, si illud cujus est ratio, est per se unum. *Unum vero dicitur sicut et ens,* et intellige per se ens, *ens autem hoc quidem, hoc aliquid, aliud quantitatem, aliud qualitatem significat*, quod verum est de ente per se, quia ens per se in 5. *lib.* divisit in decem Genera; igitur quodlibet illorum est unum per se, et ita ratio istorum est definitio, et hoc concludit ibi : *Quapropter erit hominis albi ratio et definitio.* Alio vero modo albi et substantiæ, quia substantiæ per se, et primo; albi simpliciter et per se, sed non primo, albi hominis secundum *quid* et per accidens. Unde et in illo capitulo tractat principaliter de tali ente per accidens, cujusmodi est, *homo albus,* quod ejus non sit definitio. Ens igitur, vel *quid* vel definitionem habere, quodcumque istorum simpliciter dicitur de accidente sicut de substantia, sed non æque primo, et non obstante ordine potest bene esse univocatio.

4. Metaph. Text. 28. Text. 14

Ad id non ens. etc. sensus est, non ens simpliciter, id est, secundas intentiones esse ens, non scibilia proprie, id est, principia esse scibilia secundum quid.

Ad Porphyrium, ipse allegat Aristotelem dicendo, *æquivoce* (inquit, scilicet Aristoteles, de quo ibi loquitur) non invenitur autem ubi hoc dixerit in Logica; in Metaphysica autem dicit hoc, sicut jam allegatum est, et expositum. Si quis autem vellet pertractare auctoritatem Porphyrii, quomodo ratio ejus ex auctoritate Aristotelis valet, ad oppositum suum posset exponi, sed nolo immorari. 18.

18. Ad 4. Nam in 4. Met. text. 2. oppositum dicit Philosophus, quod ens non dicitur æquivoce, sed analogice.

Ad illud (k) quod arguitur *de* 1. *Physic.* dico quod ad opinionem illam Parmenidis et Melissi destruendam, principium est accipere, quod ens dicitur multipliciter, non æquivoce, sed multipliciter, hoc est, de multis ad inquirendum de quo illorum intelligant. Sicut si diceretur omnia esse unum animal, contra eos esset distinguere animal; et quærere de quo animali intelligunt, aut omnia esse unum hominem aut unum equum.

Cum dicitur (l) quod argumentum Philosophi non valet contra eos si ens esset univocum, respondeo, quod consequentia ista (descendendo sub prædicato stante confuse tantum) non tenet formaliter, sed est fallacia figuræ dictionis et fallacia consequentis; tamen si ipsi intellexerunt, sicut Philosophus imponit eis, quod omnia sunt unum, non loquendo de uno confuse, sed de aliquo uno determinato, bene sequitur ad antecedens sic intellectum, quod omnia sunt hoc unum vel illud unum.

His visis de ente (m), restat ulterior dubitatio, utrum posset poni aliquid aliud transcendens primum objectum intellectus nostri, 19.

19. Hîc assignatur 4 q. in aliquibus antiquis originali

ous, sed hæc suppputatio magis placet. quod videtur habere æqualem communitatem cum ente, et videtur quod sic, et hoc uno modo quod *verum* sit objectum adæquatum, et primum, intellectus nostri hîc et non ens, quod tripliciter probatur.

Arg. 1. Text. 33. et 38. Primo sic, distinctæ potentiæ habent distincta objecta formalia, *ex* 2. *de Anima*, sed intellectus, et voluntas sunt distinctæ potentiæ; ergo habent distincta objecta formalia, quod non videtur posse sustineri si *ens* ponatur primum objectum intellectus, sed si *verum* ponatur, bene possunt assignari distincta objecta formalia.

Arg. 2. 1. Phys. q. 4. et 5. Secundo sic, *ens* est commune de se ad sensibile et intelligibile; objectum autem proprium alicujus potentiæ est objectum ejus sub aliqua propria ratione; ergo ad hoc, quod ens sit proprium objectum intellectus, oportet quod determinetur et contrahatur ad ens intelligibile per aliquid, per quod excludatur ens sensibile, sed tale contrahens videtur esse *verum*, quod dicit de se rationem manifestativi vel intelligibilis.

Arg. 3. Item tertio sic, objectum non est proprium alicujus potentiæ nisi secundum quod est proprium motivum illius potentiæ, non movet autem aliquid potentiam nisi secundum quod habet aliquam habitudinem ad eam; ens autem secundum quod absolutum et non habens aliquam habitudinem ad intellectum, non est primum et immediatum objectum. Illud autem secundum quod ens formaliter habet habitudinem ad intellectum, est veritas, quia secundum Anselmum de veritate, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Cap. 11.

## COMMENTARIUS.

(a) *Contra istam univocationem entis.* 51. Expositio litteræ. Hîc Doctor arguit contra conclusionem quam posuit de univocatione entis, ut clarius innotescat. Et primo per Philosophum 3. *Metaphysic. text. comm.* 10. ubi vult quod ens non sit genus, ut patet circa finem illius textus. Hæc littera clara est. Et quod dicit Philosophus, *si ens esset genus, differentia non esset ens*, propter hoc dicit, quia genus non prædicatur in *quid* de differentia, ut patet *in* 3. *Metaph. text. comm.* 10. circa finem: *Impossibile*, inquit, *prædicari, aut species generis de propriis differentiis, aut genus sine suis speciebus*, et multas rationes adducit Doctor in Metaphysica sua; sed si differentia specifica est ens quidditative, ens non est genus, et si prædicatur de pluribus univoce, videtur esse genus.

(b) Respondetur ibi : *Ad primum.* Hîc Doctor dat primo unam responsionem generalem, videlicet quod rationes factæ *in* 3. *Metaphysic.* non sunt determinatæ secundum intentionem Philosophi. Ibi enim movet (si bene memini) viginti tres vel viginti quatuor quæstiones, arguendo ad oppositas partes, ut ibi patet, quas quæstiones postea solvit in aliis libris sequentibus. Et quod dicit, quod *duo opposita non possunt concludi nisi alterum argumentum sit sophisticum*, hoc patet. Nam si argumento ostensivo ostendo unum oppositum de aliquo subjecto, aliud oppositum ostendi non potest nisi tantum sophistice, quia si argumento ostensivo vel demonstrativo, tunc duo opposita possent concludi de eodem, quod est impossibile. Cum ergo Philosophus *in* 3. *Metaphysic.* semper arguat et pro et

contra, sequitur quod unum est sophisticum, et non determinat quid sit illud, nihil ergo ibi dictum debet sumi pro auctoritate. Unde Commentator ejus 3. *Metaphysic. com.* 3. dicit in primo argumento ad primam quæstionem ibi disputatam esse fallaciam consequentis ; si contraria pertinent ad eamdem scientiam, ergo non contraria non pertinent ad eamdem scientiam, non enim sequitur, sicut etiam hic : Si homo currit ; ergo non homo non currit, nam asinus potest currere. Sequitur :

52. *Quamvis etiam istud argumentum*, etc. Hoc dictum debet referri ad argumentum primum Philosophi 3. *Metaphysic.* videlicet quod argumentum, quo probat quod ens non est genus, non oportet specialiter tenere quod concludat ; infert enim ibidem, scilicet 4 *Metaphysic. text. comm.* 10. in fine textus. *Quare si unum est genus aut ens*, supple est genus, *nulla differentia, neque unum, neque ens erit*, id est, si ponatur quod ens sit genus, nulla differentia erit ens. Et similiter si ponatur, quod unum sit genus, nulla differentia erit unum. Sequitur : *Quæro, aut intendit inferre, quod non per se primo modo erit differentia ens et unum, et sic conclusio non est inconveniens de uno*, scilicet quod differentia non sit unum per se primo modo, est tamen inconveniens de ente, scilicet quod differentia non sit ens per se primo modo. Nam differentia est ens per se primo modo, secundum ipsum Aristotelem, aut intendit inferre negative absolute, scilicet si *ens* vel *unum* essent genus, differentia nullo modo esset ens vel unum, vel per se primo modo, vel denominative, vel quocumque alio modo. Hoc autem est falsum, ut patet de animali respectu rationalis, licet enim rationale non sit animal per se primo modo, non tamen negatur quin sit aliquo modo animal.

Ens non est genus

(c) *Tamen tenendo quod argumentum valeat.* Doctor hic dat aliam responsionem. Et in ista littera multa bona dicit quæ declarantur de sententia in sententiam. Dicit enim primo quod ens non ponitur genus tenendo quod sit univocum decem generibus propter nimiam communitatem, nam aliquæ differentiæ specificæ sunt ens quidditative, et si ens esset genus, tunc hujusmodi differentiæ non essent ens, ut dixi supra. Secundo dicit, quod si ens esset tantum æquivocum ad decem genera, esset tantum decem genera, quia idem conceptus quocumque nomine significetur, habet eamdem rationem generis. Exemplum, conceptus substantiæ, quæ est genus generalissimum, remanens idem conceptus quocumque nomine significetur, sive nomine substantiæ, sive nomine entis, semper importatur idem conceptus, et per consequens eadem ratio generis.

Quomodo ens sit univocum.

(d) *Ad videndum autem quomodo sit verum.* Supple, quod aliquæ differentiæ specificæ sint ens quidditative, *cum tamen prædictum sit, quod ens non prædicatur per se primo modo de differentiis ultimis.* Et sententia litteræ stat in hoc quod eodem modo differentia est ens, quo et natura a qua sumitur est ens. Exemplum, si ponantur in homine plures formæ substantiales, ut Doctor expresse ponit *in quarto,* in materia de Eucharistia, tunc ab una forma priori accipitur ratio generis sive conceptus animalis, et ab anima intellectiva accipitur conceptus differentiæ, et si anima intellectiva est ens quidditative, etiam conceptus differentiæ sumptus ab ea, erit ens quidditative ; sed talis conceptus non est ultima differentia, patet, quia nec anima intellectiva, quamvis ipsa sit unica et simplex 53.

4. sent. dist. 2. q. 3.

forma, sunt tamen plures realitates in quas resolvitur, et sic non erit conceptus simpliciter simplex. (In anima intellectiva plures sunt realites.) Nam si est ens quidditative, et similiter alia anima, puta sensitiva sit ens quidditative, certum est quod in ipsa anima intellectiva est aliqua realitas prior, a qua accipitur conceptus entis, et quia una anima essentialiter differt ab alia; et certum est quod non per conceptum entis, quia eodem non possunt convenire quidditative et differre; ergo differt per aliam realitatem; et illa realitas, qua anima differt ab alia anima, est simpliciter ultima realitas animæ, faciens ipsam differre a quocumque alio quod non est ipsa, et sic illa realitas, qua anima intellectiva ultimate differt ab anima sensitiva, erit primo diversa ab ultima realitate animæ sensitivæ, et per consequens illæ realitates non sunt ens quidditative, quia tunc esset processus in infinitum in realitatibus, ut supra exposui. Sequitur ergo, quod differentiæ sumptæ ab illis ultimis realitatibus, quæ dicuntur ultimæ differentiæ erunt primo diversa, et per consequens non includent ens quidditative, et sunt simpliciter simplices, et tota littera clara est per exemplum positum.

54. (e) *Et si arguas contra istud, quod si rationale includit ens quidditative*; ergo addendo talem differentiam generi erit nugatio, eo quod ens bis diceretur, quia dicendo animal rationale, dico bis ens quidditative, patet quia animal est ens quidditative, et similiter rationale, sicut etiam si animal prædicaretur in *quid* de rationali, dicendo animal rationale, bis diceretur animal.

(Singularis responsio de nugatione.) (f) *Dico*. Hic nota singularem responsionem, quam declaro exponendo litteram, dicit enim sic: *Quando duo inferiora ad tertium sic se habent, quod unum denominat alterum*. Exemplum, homo albus, quæ comparantur ad ens. Sequitur: *Illud commune, ut ens particulare denominat seipsum sine nugatione*, patet, tunc enim dicitur nugatio, quando idem bis nominatur sub eadem ratione, ut dicendo animal animal. Si vero non nominatur sub eadem ratione non erit nugatio, sic in proposito. Nam cum dico *homo*, dico ens quidditative; cum vero dico *album*, dico ens denominative, et sic ens denominative particulariter sumptum, denominat seipsum quidditative et particulariter sumptum; sic cum dico *aliquis homo est albus*, sensus est, quod aliquod ens est entale, accipiendo *entale* pro ente denominative sumpto. Sic in proposito, cum dicitur *animal rationale*, ly *rationale* accipitur denominative, et tunc ens denominative sumptum particulariter denominat seipsum. Nam hæc est falsa, *rationale est ens quidditative*, licet hæc sit vera, *rationalitas est ens quidditative*. Nota tamen, quod *rationale*, non dicitur proprie denominativum *animalis*, cum non sit accidens, sed loquitur de denominativo large sumpto, de quo infra *dist.* 8. *quæst. penult. et in quodlib.*

Secundo principaliter arguit Doctor 55.
contra univocationem entis, et argumentum est ibi * : *Idem etiam in* 4. *Metaph.* * Num. 13.
*ubi vult quod ens dicatur de entibus, sicut sanum de sanis*, ut patet *text. com. secundi. Ens* (inquit) *dicitur multipliciter et non dicitur æquivoce, sed attribuitur uni rei et uni naturæ, sicut omne sanans attribuitur sanitati, quoddam enim dicitur sanum, quia conservat quoddam, quia facit sanitatem, et quoddam quia significat, et quoddam quia recipit*. Hæc ille. Sicut ergo *sanitas* dicitur æquivoce, sive *sanum* de sanis, sic et *ens* de omnibus entibus. Vult etiam ibi in illo textu, quod Metaphysica dicitur una scientia, non propter unitatem unius subjecti communis omnibus entibus, sed quia omnia entia attribuuntur uni, scilicet substantiæ, et sic

ens erit analogum et non univocum, vide in medio textus. *Et similiter*, inquit, *ens dicitur multis modis, sed illi modi attribuuntur uni rei*, etc. vide litteram sequentem.

Quomodo analogia stet cum univocatione.

(g) Respondetur ibi : *Ad aliud quod dicitur de 4. Metaph.* Hic ostendit quomodo analogia stat cum univocatione. Nam ab omnibus conceditur quod animal prædicatur univoce de omnibus animalibus, et tamen per prius de uno, accipiendo *prius*, id est, perfectius, et per posterius de alio. Certum est enim quod una species animalis est perfectior essentialiter alia, cum inter illas sit ordo essentialis, cum una sit mensura perfectionalis alterius, et sic *animal* prædicatur analogice de homine et de asino, quia perfectius de homine quam de asino, non tamen sic intelligendo, quod animal in se sit perfectius in homine quam in asino ; sed sicut dicimus quod una materia est perfectior alia, non in se, sed quia perficitur nobiliori forma, sic animal in homine est perfectius animali in asino, non in se, sed quia in homine determinatur et contrahitur, et suo modo perficitur nobiliori differentia, sed quiquid sit, de hoc alias dicetur ; sufficit enim pro nunc habere, quod cum analogia stat univocatio, et sic licet *ens* dicatur analogice de omnibus entibus, tamen cum tali analogia stat univocatio.

Quomodo animal prædicetur analogice de homine et de asino. Una materia est perfectior alia.

56. Univocatio Physica differt a Logica.

(h) *Consimiliter Philosophus dicit*, etc. id est, quod loquendo de genere Physico sive de genere, quantum ad realem Philosophum, in ipso latent æquivocationes.

Pro intelligentia hujus litteræ nota, quod univocatio Physica sive univocatio apud realem Philosophum, (qui tantum considerat de rebus et non de conceptibus) sumitur penes naturam, habentem unitatem speciei specialissimæ, quia in tali proprie fit comparatio, ut patet de albedine. Dicimus enim, quod aliquid est magis vel minus album, quam aliud album, ideo apud realem Philosophum univocatio sumitur ab aliqua natura, secundum quam proprie potest fieri comparatio, et talis natura erit tantum species specialissima; sed a natura habente unitatem genericam, puta a colore, non accipit realis Philosophus univocationem, patet, quia secundum naturam genericam non fit proprie comparatio. Non enim dicimus, quod album est magis album quam nigrum, ideo color non erit univocum apud realem Philosophum, ideo dicit, quod in genere latent æquivocationes, quia in genere sunt plures naturæ specificæ, quæ non sunt comparabiles ad invicem, ut patet de albo et nigro. Deinde dicit Doctor quod quantum ad Logicum, in genere non est æquivocatio, quia ponit diversos conceptus sub illo. Logicus enim tantum considerat per se secundas intentiones vel conceptus per accidens, quibus applicat secundas intentiones ; et non dicit aliquid prædicari univoce, ex hoc quod secundum illud possit fieri comparatio, sed ex hoc, quia dicit unum conceptum communem pluribus, non attendens aliquam comparationem conceptuum, sed tantum attendens unitatem conceptus communem pluribus.

In genere latent æquivocationes.

In genere Logico potest fieri comparatio.

(i) *Ita igitur omnes autoritates*, etc. 57.
Concedit tamen quod omne accidens habet essentialem attributionem ad substantiam, et tamen a substantia et accidente potest abstrahi conceptus unus ; Philosophus enim 2. *Metaphys. text. com.* 2. attribuit omne accidens substantiæ, cum analogia ergo stat univocatio, quia vera unitas conceptus de omnibus analogatis.

Tertio principaliter arguit ibi : *Item* 7. *Metaph. Sicut*, inquit, *et ens existit in omnibus, sed non simpliciter, sed huic quidem primum*, scilicet substantiæ, *illud vero consequenter*, scilicet accidentibus. *Ita et quod quid est simpliciter quidem*

*substantiæ, alio vero modo aliis*, quia scilicet quidditas secundum Commentatorem ibidem, invenitur simpliciter in substantia, accidentia vero non habent quidditatem simpliciter; unde sequitur in textu, ostendendo quod accidens non habeat quid simpliciter, cum dicit: *Quare et qualitas est eorum, quæ quid est*, id est, quæ habent quidditatem, *sed non simpliciter*, supple habet quidditatem, *sed sicut de non ente Logici dicunt quidam esse non ens simpliciter, sed non ens, sic et qualitatem*. Dicit, quod accidentia non sunt entia, etc. exponitur ista littera sic: Sicut Logici dicunt non ens, puta simpliciter esse ens, ut secundæ intentiones sunt non ens simpliciter, tamen dicuntur ens secundum *quid*, sic scibile propriissime est conclusio demonstrabilis. Et principia prima non sunt scibilia proprie, cum non sint demonstrabilia; ergo non scibile, supple proprie, erit scibile, videlicet improprie. Si ergo accidentia hoc modo dicuntur entia, videtur quod ens dicatur æquivoce de substantia et accidente.

Accidens non habet quid simpliciter.

Secundæ intentiones sunt ens secundum quid, non autem simpliciter.

58. Respondet Doctor ibi: *Ad illa, quæ dicuntur de septimo Metaphysicæ*. Et sententia litteræ stat in hoc, quod licet substantia dicatur simpliciter ens, et propriissime, et accidentia habeant attributionem ad ipsam, et per consequens non sint ita simpliciter ens sicut substantia, non tamen sequitur quod prædicetur æquivoce de substantia et accidente, quia (ut dixi supra) cum prædicatione analogica stat prædicatio univoca. Vult etiam in ista littera, quod licet substantia primo et simpliciter definiatur, tamen vult quod etiam accidentia vere definiantur, licet non primo. Cum enim dicit secundum Philosophum, quod primo et simpliciter definitio, et *quod quid erat esse* substantiarum est, id est, quod definitio et *quod quid erat esse*, quod accipitur pro essentia rei, primo competit substantiæ. Sequitur: *Et non solum, sed aliorum simpliciter est, non tamen primo*, id est, quod definitio et *quod quid erat esse* non solum competit substantiæ, sed etiam aliis simpliciter competit; differenter tamen, quia substantiæ competit primo, accidenti vero non primo. Nec mirum quod competat primæ substantiæ, quia ipsa est prior omni accidente, tempore, definitione et cognitione, ut patet 7. *Metaph. text. com.* 4. Sequitur: *Et probatur hoc ibi*, supple quod definitio et *quod quid erat esse* simpliciter competat accidenti, *quia ratio significans idem nomini*, id est, definitio, *est definitio, sicut illud*, supple nomen vel definitum, *cujus est ratio est per se unum*, id est, quod si nomen dicit unum conceptum per se, erit simpliciter definibile, sicut albedo et nigredo; album vero, quia dicit unum conceptum per accidens, non est per se definibile, sed tantum per accidens. Sequitur: *Unum vero dicitur, sicut et ens, et intellige per se ens, ens autem*, etc. Dicit quod ens dividitur in quantitatem, qualitatem, etc. loquendo semper de ente per se; sequitur ergo, quod si aliquid est per se ens, erit per se unum, sicut homo est per se ens, ideo est per se unum. Sicut etiam, si aliquid est per accidens ens, ut *homo albus*, ita erit per accidens unum, *et sic ratio istorum*, supple per se entium *erit definitio*. Sequentia clara sunt.

Accidentia definiuntur, sed non primo.

Quinto arguit ibi: *Item primo Physicor. Principium*, inquit, *maxime omnium proprium est, quoniam multipliciter dicitur illud quod est*, id est, ipsum ens; et arguit quod si omnia sint unum ens, ergo omnia sunt vel hoc unum ens vel illud, quod non sequeretur si ens esset univocum; sicut non sequitur: *Omnis homo est unus homo; ergo ille unus homo vel ille unus homo*. 59.

(k) Respondet Doctor ibi: *Ad illud quod* Ens multi-

pliciter dicitur, id est de multis prædicatur univoce dicitur etiam ens multiplex multiplicitate suppositorum, non autem significatorum.

*arguitur de primo Physicor.* Dicit quod Aristoteles non accipit *ens multipliciter* æquivoce, sed multipliciter, id est, de multis. Nam Parmenides et Melissus, ut patet *primo Physic. text. com.* 13. asserebant tantum esse unum ens, contra quos arguit Aristoteles, assumendo hoc principium : *Ens dicitur multipliciter*, id est, prædicatur de multis; ergo si omnia sunt unum ens, quæro aut sunt unus homo, aut unus equus et hujusmodi, et sic patet quod non accipit ibi *ens* dici *multipliciter*, id est, æquivoce, sed *multipliciter*, id est, de multis. Et quod sic intelligat, statim postquam dixit ens dici multipliciter, infert: *quomodo dicunt dicentes unum esse omnia, utrum substantiam omnia, aut quantitatem, aut qualitatem, et iterum utrum substantiam unam omnia, ut hominem unum, aut equum unum, aut qualitatem unam*, etc. vult ergo, quod ens non dicatur multipliciter de illis, id est, æquivoce, sed *multipliciter*, id est, de multis univoce, de quibus exemplificat, etc.

60. (1) *Cum dicitur, quod argumentum Philosophi non valet*, etc.

Respondet Doctor primo, quod consequentia ista, descendendo sub prædicato stante confuse tantum, non tenet formaliter, sed est fallacia figuræ dictionis et fallacia consequentis. Exemplum : *Omnis homo est animal*, ly *animal*, stat confuse tantum, quia non licet descendere sub animali, et si descendatur, descensus erit falsus, ut patet sic descendendo : *Et hæc sunt omnia animalia ; ergo omnis homo est hoc animal.* Nam est fallacia consequentis a positione consequentis ad positionem antecedentis, non enim sequitur : *homo currit ; ergo hic homo currit.* Sic in proposito, quando Parmenides et Melissus dicunt : Omnia sunt unum ens, accipiendo ly *ens* pro ente in communi. Certum est quod ens stat confuse tantum, et sic non

Committitur fallacia consequentis, quando argumentamur a positione consequentis ad positionem antecedentis. Fallacia figuræ

licet descendere. Fit etiam fallacia figuræ dictionis commutando *quale quid* in *hoc aliquid*, quia ly *ens* stans confuse, tantum significat *quale quid* ; ut vero descenditur sub illo, statim mutat *quale quid* in *hoc aliquid*. Sequitur : *Tamen si ipsi intellexerunt, sicut Philosophus imponit eis, quod omnia entia sunt unum ens*, non loquendo de uno confuse, sed aliquo uno determinato, *bene sequitur ad antecedens intellectum*, videlicet, si omnia entia sunt unum ens numero; ergo erit hoc ens vel illud, etc.

dictionis fit, quando commutatur quale quid in hoc aliquid.

Contra hanc conclusionem de univocatione entis, arguunt quidam novi expositores S. Thomæ. 61.

Thom. Cajet. arguit contra Doctorem.

Primo sic, quia tunc ens esset genus, quia non includeretur quidditative in differentiis specificis, quia si sic tunc esset nugatio dicendo *animal rationale*. Nec valet dicere, quod *rationale* dicat ens denominative particulariter, quia aliud est loqui de ente in sua ratione communi, in qua indistincte univocantur supradicta, et aliud est loqui de ente, particulariter accepto. Licet enim palliari possit quod *ens* particulatum ad album, et *rationale* denominant *ens* particulatum ad animal, non tamen potest intelligi, quia prima pars rationis albi formaliter sumpti, denominat primam partem rationis animalis, ea enim est ens, eodem modo sumptum, cum univocum sit; remanet ergo quod nugatio est dicere apud Scotum *animal rationale*, imo *animal album*, eodem modo arguendo, ut prius, utendo loco nominum eorum rationibus quidditativis. Nec valet dicere quod in *rationali* non includitur quidditative, sed in *rationalitate*, quia tunc sequitur principale intentum nostrum, quod scilicet ens in nulla differentia includatur quidditative quia *rationalitas* non est differentia, sed differen-

tiæ principium, secundum veram Avicennæ doctrinam; differentia enim prædicatur de specie, *rationalitas* autem non.

Secundo, quia si ens est univocum substantiæ, accidenti; ergo in ratione substantiæ expresse cadit ens, quod est inconveniens. Probatur consequentia, quia omne superius cadit in ratione essentiali sui inferioris. Tunc ultra, si ens cadit in ratione substantiæ; ergo et in definitione ejus. Probatur ista consequentia per Aristotelem 2. *Topicor. com.* 5. qui dicit quod quando aliquid ponitur in definitione alicujus loco illius, si ponatur ejus ratio, clarior erit intellectus. Cum ergo substantia ponatur in definitione hominis, et loco *substantiæ* liceat ponere ejus rationem, in qua explicite cadit *ens*, ut clarior sit definitio, sequitur quod *ens* debeat poni in definitione hominis explicite, ut clarior reddatur, quod est falsum. Et multa alia dicit, quæ brevitatis causa omitto, et quia facillime solvi possunt.

62. Gulielm. Occham contra Doctorem arguit.

Deinde Occham *in prim. dist.* 2. *quæst.* 9. arguit contra Doctorem in ista materia, non contra principalem conclusionem, quia non negat ens esse prædicatum univocum Deo et creaturæ et decem Prædicamentis, sed arguit contra multa dicta a Doctore.

Et primo dicit, quod illa ratio Doctoris, qua probat ens dici univoce de Deo et creatura, scilicet *intellectus certus de uno conceptu*, etc. non concludit nisi probetur quod sicut aliquis potest habere tres propositiones in voce, habentes distincta prædicata, ita quod nullum prædicatum includatur in alio, scilicet quod Deus est ens, et quod est ens creatum et ens increatum, et unum scire et duos dubitare, quod ita potest habere tres propositiones in mente, consimiles, habentes distincta prædicata, aliter ratio non concludit. Et ideo respondet ad argumentum Doctoris dicens, quod intellectus non est certus de uno conceptu, sed de duobus sub disjunctione, quia dicerent alii quod formando propositiones in mente, non est quibuscumque signis institutis ad placitum saltem categorematicis, talis intellectus non format nisi duas propositiones, in quarum una prædicatur substantia et in alia accidens, dicendo *A* est substantia, et *A* est accidens. Et tertiam format de disjuncto prædicato, dicendo quod A est substantia vel accidens, et ideo talis non posset formare propositionem correspondentem isti in voce, A est ens nisi distincte apprehendendo, et conceptum substantiæ et conceptum accidentis.

Secundo arguit contra secundam rationem Doctoris, qua probat quod *si ens non esset univocum Deo et creaturæ, Deus non posset naturaliter intelligi*, etc. 63.
Dicit, quod ista propositio est falsa, videlicet quod objectum possit causare in aliquo intellectu aliquam notitiam simplicem sui, et aliam simplicem objecti contenti virtualiter vel essentialiter; et hoc probat in *prolog. quæst.* 3. quæ est nona in ordine in conclusione prima, licet ibi non loquatur de objecto, sed tantum de notitia objecti. Et declarat hoc per experientiam dicens, quod quilibet experitur in se, quod quantumcumque cognoscat intuitive et perfecte aliquam rem, nunquam per hoc cognosci aliam rem nisi præhabeat notitiam illius alterius rei; et ratio est, quia omnis notitia abstractiva alicujus rei, in se, vel notitia propria alicujus rei præsupponit notitiam intuitivam illius rei; sed notitia intuitiva alicujus rei non potest haberi naturaliter nisi effective mediate vel immediate ab illa re, et multa alia dicit ibi, quæ faciliter solvi possunt.

Tertio arguit contra aliud dictum Do-

ctoris, videlicet quod ens non prædicatur univoce de ultimis differentiis nec de passionibus, et intendit ostendere quod etiam prædicatur in *quid* de illis. Primo, quia omnis res, vel est per se in genere vel pars essentialis alicujus existentis per se in genere, sed per Scotum differentia ultima est aliquid reale extra animam, et per consequens erit per se in genere, vel erit pars essentialis componens cum alia parte ab ea realiter distincta; sed sive sic, sive sic, ens secundum eos prædicatur in *quid*, et per consequens univoce. Major probata est prius, ubi probatum est quod nulla est distinctio a parte rei in creaturis nisi distinctio rerum.

64. Item, major est convenientia unius differentiæ cum alia quam cum Deo, et istæ differentiæ ultimæ realiter distinguuntur; ergo secundum principia istorum, per aliquid distinguuntur et in aliquo conveniunt; sed illud, in quo conveniunt prædicatur de eis in *quid*. Major probatur, quia omnis res creata plus distinguitur a Deo quam a quacumque re creata; ergo cum conveniat cum Deo aliquo modo, sequitur quod plus convenit cum quacumque re creata. Si ergo Deo et creaturæ est aliquod commune univocum, a fortiori illis differentiis ultimis.

Item arguo sicut ipse arguit: Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de duobus, habet alium conceptum neutrum ab illis duobus; sed aliquis potest esse certus de A quod ens, dubitando an sit differentia ultima, an non ultima, ergo est aliquis conceptus communis differentiis ultimis et non ultimis.

Responsio Scoti. Ad istam rationem respondet Scotus tripliciter. Primo, quod non est certus de tali quod sit ens quidditative. Secundo, quod talis conceptus est simpliciter simplex. Tertio, quod ille conceptus de quo est certitudo, est alius ab illis de quibus est certitudo, est alius ab illis de quibus est dubitatio. Et si ille certus salvatur cum alterutro illorum dubiorum, vere est univocus; sed non oportet quod insit utrique illorum in *quid* ut sit univocus cum eis, vel ut determinabilis ad determinans, vel ut denominabilis ad denominans.

Sed istæ responsiones Scoti non videntur sufficere. Prima non, quia idem sequeretur de Deo, quia posset dici quod non est certum, quod conceptus entis prædicetur de Deo quidditative. Secunda responsio non videtur sufficere, quia tanta simplicitas, vel major est in Deo quanta est in quacumque differentia ultima. Tertia similiter non sufficit, quia idem posset dici de Deo

Respondetur primo ad objectiones Occham. Ad primam, quam facit contra primam rationem Doctoris de conceptu disjuncto, patebit responsio a Doctore infra *d.* 8. *quæst.* 2. 65. Solvuntur rationes Occham.

Ad aliud contra secundam rationem, dico quod non sufficienter probat, quod idem objectum non possit causare notitiam simplicem sui et alterius contenti. Et quod dicit de cognitione intuitiva quod non experimur, quod si intuitive cognosco unam rem, quod per hoc cognoscam aliam rem, modo cognitio simplex abstractiva alicujus objecti necessario præsupponit simplicem intuitivam ejusdem rei. Dico primo quod Doctor non dicit, quod notitia simplex unius objecti sit causa notitiæ simplicis alterius objecti, sed dicit quod unum objectum potest esse causa cognitionis sui et contentorum essentialiter et virtualiter, ut supra diffuse exposui. Et sicut in cognitione abstra-

ctiva eadem species intelligibilis, supplens vicem objecti, causat cognitionem objecti simplicem, et omnium contentorum virtualiter et essentialiter, sic dico quod quando objectum est in se præsens secundum propriam existentiam, causat partialiter cognitionem sui intuitivam, et omnium contentorum realiter et virtualiter. Nam, ut dicit Doctor *distinct.* 8. *penult. quæst. primi, et in quodlib.* cognitio intuitiva est vere existentis inquantum existens est, et omnis virtualiter contenti in tali re sic existente. Et quod dicit quod hoc non experitur, dico quod si pro statu isto possemus habere cognitionem intuitivam alicujus objecti, et virtualiter contenti in eo esset hoc facile experiri.

Cognitio intuitiva est vere existentis, inquantum existens.

66. Dubium. Sed dubium est, an possimus pro statu isto cognoscere aliquid intuitive? et quid Doctor de hoc sentiat, differatur usque ad 45. *dist.* 4. ubi diffuse pertractat hanc materiam. Et cum dicit quod cognitio abstractiva alicujus objecti, simplex necessario præsupponit intuitivam ejusdem objecti.

Responsio. Dico primo, quod si loquatur de intuitiva et abstractiva respectu ejusdem potentiæ, negatur, quia intellectus cognoscens aliquid abstractive non prius cognoscit idem intuitive. Si vero intelligat quod cognitio abstractiva alicujus objecti simplicis præsupponat intuitivam ejusdem in alia potentia inferiori, puta in sensitiva exteriori, absolute hoc non credo esse verum nisi de primo objecto, nam intellectus potest abstractive cognoscere quidditatem abstractam ab omni singulari, quæ tamen aliquo sensu non potest cognosci. Et multa alia essent hic dicenda, quæ differantur usque ad 45. *dist.* 4.

Ad aliud de differentiis ultimis, concedo, quod omnis res per se existens in genere, et pars vere essentialis illius rei, est ens quidditative, sicut patet de materia et forma, quæ vere et realiter componunt aliquod tertium. Sed negatur de realitate, quia illa proprie realiter non componit, nam etsi anima intellectiva sit vera res et realiter componibilis cum alia re, ultima tamen realitas in anima non dicitur proprie vere res, nec pars realis compositi, sed est quædam realitas ex natura rei distincta ab anima. Et quando dicit, quod differentia ultima realiter distinguitur ab eo cujus est, hoc habet probare. Et cum dicit, quod in nulla re creata potest esse aliqua distinctio nisi rei et rei, dico, quod hoc non est sufficienter probatum ab ipso, et rationes, quas facit pro ista materia, alias solventur, licet quilibet parum instructus in via Scoti faciliter possit solvere.

Ad secundam rationem de differentiis ultimis quod sint ens quidditative, cum dicit quod major convenientia est unius differentiæ ultimæ ad aliam quam cum Deo. Dico, quod si intelligit quod pura differentia ultima magis convenit cum alia differentia quam cum Deo, si intelligat de convenientia quidditativa in aliquo communi, negatur hoc absolute, quia illa ultima differentia est ita primo diversa a Deo, sicut ab alia ultima differentia, cum nullo modo recipiat prædicationem alicujus quidditativam. Haberet ergo probare, quod esset major convenientia unius differentiæ ad aliam in aliquo quidditative dicto, quod non probat. 67.

Ad tertiam rationem qua probat, quod ultimæ differentiæ sint ens quidditative, *quia intellectus certus, etc.* Ad hanc rationem respondet Doctor tripliciter, ut patuit supra. Et cum dicit, quod istæ responsiones non sunt sufficientes, hoc non sufficienter probat. Et quando dicit, quod prima responsio Scoti non concludit, quia hoc idem posset sequi de Deo, quia etsi

aliquis sit certus quod Deus sit ens, tamen non est certus quod sit ens quidditative, dico quod est major certitudo incomparabiliter, quod Deus sit ens quidditative quam ultima differentia. Hoc patet, quia cum Deus sit simpliciter prima entitas et perfectissima, si conceditur quod sit ens perfectissimum, statim notum est quod sit ens quidditative, licet postea contingat dubitare an conceptus entis, dicti quidditative de Deo sit alius; nec etiam aliquis dubitat, quin substantia perfecta sit ens quidditative, licet possit dubitare, an talis conceptus entis sit alius a conceptu substantiæ. Sed de differentiis ultimis est maxima dubitatio, an sit ens quidditative, cum non sint per se in genere, nec sint proprie partes reales, realiter constituentes aliquid per se in genere. Tum etiam, quia ultimæ differentiæ sunt tantum quædam realitates et non sunt veræ res.

Ultimæ differentiæ non sunt veræ res, sed tantum quædam realitates.

Ex ista solutione, patet solutio ad rationem Occham, quam facit contra tertiam responsionem Doctoris.

Ad rationem factam contra secundam responsionem Doctoris. Quando dicit Occham, quod major est simplicitas Dei quam cujuscumque creaturæ, et tamen ens prædicatur in *quid* de Deo, dico quod si vere Deus sit summe simplex, et nullo modo compositus ex re et re, nec alteri componibilis, nec conceptibiliter compositus ex genere et differentia, nec compositus ex actu positivo et privatione alicujus perfectionis, ut infra patebit, *dist.* 8. et his modis sine dubio est magis simplex quam quælibet creatura; sed cum tali simplicitate stat, quod non sit simpliciter simplex, accipiendo *simpliciter simplex*, modo præexposito; negatur ergo ista consequentia: Deus absolute est magis simplex, quam quælibet creatura, ergo est magis simpliciter simplex. Et ratio negationis consequentiæ supra patuit.

Nunc respondendum est ad rationes alterius Doctoris sive novi expositoris S. Thomæ. Et dico primo, quod non est hæc nugatio *animal rationale est ens,* quia non reperitur idem conceptus sub eadem ratione, nam cum dico *animal est ens*, accipitur *ens* quidditative; cum vero dico *rationale est ens*, accipitur denominative, sicut etiam cum dico *album est ens,* ideo idem conceptus sub eadem ratione non reperitur. 68.

68. Rationes Thom. Cajet. solvuntur.

Et cum dicit, quod aliud est loqui de ente in sua ratione communi, etc. dico primo quod conceptus entis in communi abstrahit a prædicari in *quid* et in *quale.* Si enim conceptus entis quidditative includeret prædicari in *quid*, tunc de omni in *quid* prædicaretur, quod est falsum. Si etiam ex se includeret *denominative prædicari*, de omnibus tantum denominative prædicaretur, dico ergo, quod simpliciter abstrahit a prædicari in *quid* et in *quale*. Sicut etiam albedo est indifferens ad prædicari in *quid* et in *quale*, nam ut comparatur ad inferiora prædicatur in *quid*, et ut comparatur ad substantiam prædicatur in *quale*.

Nota.

Accidentia ad sua inferiora comparata, in quid prædicantur de suis inferioribus conparata vero ad substantiam in quale.

Sic dico de conceptu entis, qui ut comparatur ad Deum et ad decem Genera, dicit conceptum quidditativum; ut vero comparatur ad ultimas differentias, dicit conceptum denominativum, et similiter ut comparatur ad album; differenter tamen, quia ut comparatur ad album prædicatio entis respectu albi, est prædicatio magis per accidens, quia album dicit conceptum tantum per accidens, et de conceptu per accidens nihil per se prædicari potest, ut supra patuit a Doctore *dist.*2. *quæst.*2. *et alibi.* Ultima vero differentia dicit conceptum per se, quia simpliciter simplicem. Et similiter cum dico *rationale*, dico for-

Ultima differentia dicit conceptum simpliciter simplicem.

mam connotando subjectum, et sic cum dico *rationale est ens,* quia accipitur *rationale* denominative, quia significat formam connotando suo modo subjectum, ideo ens ut prædicatur de rationali, dicit tantum conceptum denominativum, quia de conceptu denominativo nihil potest prædicari proprie. Si ergo utrobique accipiatur conceptus entis in communi, ut prædicatur de animali et rationali, patet quod etsi importetur idem conceptus entis, non tamen sub eadem ratione, quia ut prædicatur de animali accipitur conceptus entis sub eadem ratione quidditativa, et ut prædicatur de rationali accipitur sub ratione denominativa.

69. ns non dicatur ldditative rationa- sed de onalita- te.

Et quando Doctor dicit quod ens particulatum, etc. patet quod loquitur de ente ut simpliciter incluso in rationali et in albo, cum dicitur, homo est albus. Dico secundo quod ens vere non prædicatur quidditative de rationali, sed de rationalitate, sicut nec de albo, licet de albedine. Et cum dicit quod *rationalis* non est differentia, hoc nihil est, quia quando Doctor dicit quod ens prædicatur in *quid* de differentia specifica, non accipit ibi *differentiam* quæ significat formam connotando subjectum, sed accipit illam rem in se, quæ vere est principium distinguendi essentialiter. Nec enim diceret, quod animatum sit ens quidditative, quia significat animam connotando subjectum quod informat, diceret tamen, quod anima quæ est principium distinguendi essentialiter animatum a non animato, esset ens quidditative.

Ad secundam rationem istius expositoris, concedo totum, quod si homo definiretur explicite per omnia superiora, esset clarior definitio. Et concedo, quod si loco illius quod ponitur in definitione, poneretur ratio ejus, talis definitio esset clarior. Et concedo quod quis non possit perfecte cognoscere hominem distincte nisi cognoscat omnia essentialiter inclusa in illo; et patet quod hæc ratio nihil concludit, quia similiter dicerem quod quando definitur homo per animal rationale, quod si loco *animalis* poneretur ratio ejus, esset clarior definitio, et sic semper deberemus definire hominem, explicando omnia essentialia illius tam proxima quam remota, quod tamen brevitatis causa non facimus; sufficit enim nominare illas partes, quæ simul unitæ convertuntur cum definito et non sunt proprietates definiti.

70. Thom. Cajet. respondet ad rationes Doctoris.

Deinde multi conantur solvere rationes Doctoris, quas facit pro univocatione entis, inter quos ille novus et bene novus expositor S. Thomæ, nititur pro posse illas solvere, licet sub brevitate

Improbatur responsio Thom. Cajet.

Ad primam de intellectu certo, etc. dicit sub brevitate quod illa ratio concludit alietatem conceptus entis, quod concedit; sed postea negat quod talis conceptus prædicetur univoce, quia non prædicatur quidditative. Sed hæc responsio videtur sibi contradicere, concedendo alietatem conceptus entis et negando ipsum prædicari in *quid*, quia (ut supra exposui) cum quæritur an substantia sit ens absolute, loquendo an sit ens quidditative, an denominative? certum est quod tam Philosophi quam in Theologia expertissimi, statim concederent quod substantia est ens quidditative, licet dubitarent an ens dictum in *quid* de substantia, dicat alium conceptum a conceptu substantiæ, multi dicerent quod substantia est ens quidditative. Si ultra quæreretur quod ens? responderent, quod substantia esset ens, quod substantia, ita quod conceptus entis quidditative sumpti, dicti de substantia, esset tantum conceptus substantiæ.

Doctor ergo supponendo (a peritis et sapientibus concessum) quod substantia

et accidens sit ens quidditative, probat alietatem conceptus entis a conceptu substantiæ et accidentis, et sic responsio istius novi expositoris magis confirmat rationem Doctoris.

Ad secundam rationem Doctoris, qua probat quod si ens non diceret alium conceptum a conceptu Dei et creaturæ, nihil de Deo naturaliter possemus cognoscere, etc.

Respondet ad minorem in qua dicit : *Sed creatura non continet virtualiter cognitionem Dei, quia nec ipsum Deum.* Dicit, quod continere virtualiter contingit dupliciter. Primo, sicut causa continet effectum. Secundo, sicut effectus continet causam, et isto secundo modo, quilibet effectus virtualiter continet Deum.

Sed certe hæc responsio non acceptaretur a peritis, quod effectus virtualiter contineat causam. Nam continentia virtualis apud omnes peritos est continentia perfectionalis, et si effectus contineret causam, esset prior et perfectior in continendo.

Præterea, si hoc modo creatura virtualiter contineret ipsum Deum in se, et per consequens causaret cognitionem ipsius Dei, quæro tunc an possit causare cognitionem Dei in se ; si sic, ergo Deus naturaliter posset cognosci sub ratione propria a creatura, quod communiter negatur ; aut potest causare cognitionem alicujus dicti de Deo, puta cognitionem entis dicti de Deo, et tunc stat ratio Doctoris quod nisi conceptus entis cogniti de Deo esset alius a Deo et creatura, et essentialiter incluso in creatura, nunquam per creaturam posset cognosci de Deo. Et multa alia inconvenientia sequerentur ex responsione istius.

Ad rationem tertiam Doctoris sic dicit: Concesso toto antecedente, negatur consequentia, sufficit enim analogia illius rationis formalis. Et quia tantum hæc verba dicit ad rationem illam tam subtilem, non respondendo ad multa ibi dicta, nec judicio meo solvere posset, ideo non oportet improbare ita brevem responsionem.

Ad quartam rationem qua Doctor probabat, quod ens prædicaretur univoce de substantia et accidente, respondet ad illud quod Doctor supponit, videlicet quod substantia non immutat intellectum per propriam speciem, hoc negat. Et ad probationem dicit, quod quantitas et accidentia in Eucharistia agunt et patiuntur totum, quod ageret et pateretur substantia si esset, sicut enim acceperunt modum essendi substantiæ, scilicet non habere subjectum, ita etiam agere et pati ejus ; et ideo ex multis hostiis sensatis generatur in intellectu species intelligibilis substantiæ panis et ejus quidditativa cognitio. Sicut et ad nutritionem agunt ac si esset ibi panis, non enim minus ex illis accidentibus nutrimur quam ex aliis hostiis non consecratis, sicut non minus ex consecratis generantur vermes et cineres, quam ex non consecratis. Unde ad argumentum dicit, quod panis absens immutat, quoniam non est omnino absens; remansit enim ibi accidens, quod est vice panis, quare non est simile in visu respectu tenebræ. Nec est contra nos auctoritas Aristotelis, quoniam hæc omnia habent locum, ubi est simpliciter absentia objecti, quam hîc non concedimus quoad operationes : hæc ille. 72.

Dico, quod in ista responsione multa tangit, quæ prolixiorem tractatum requirunt. Quod dicit, quod accidentia panis possunt causare speciem intelligibilem substantiæ, et per consequens cognitionem ipsius substantiæ, hoc est manifeste falsum ; quia si hujusmodi accidentia possent causare distinctam notitiam substantiæ panis, supplendo vicem substantiæ 73. Destruitur alia responsio Thom. Cajet.

panis, tunc virtualiter continerent substantiam panis secundum totam ejus entitatem, ut alias exposui *in dist.* 3. *secundi.* Et multæ rationes possent adduci, quod accidens non possit causare notitiam distinctam, nec speciem intelligibilem alicujus substantiæ, sed non est præsentis speculationis. Et quod dicit, quod accidentia Eucharistiæ habent modum substantiæ, concedatur quantum ad hoc quod actu per se stant, licet non aptitudine, non tamen habent talem modum substantiæ panis, ut sic possint causare notitiam distinctam substantiæ. Si enim non possunt causare quando insunt substantiæ, nec quando separata sunt, cum sit simpliciter eadem entitas accidentis, ut patet. Item quod dicit quod accidentia illa nutriunt, ita quod ex illis causetur caro vel sanguis, et hujusmodi, hoc est manifeste falsum, ut patebit *in* 4. *in materia de Eucharistia.* Et similiter quod dicit quod ex illis generantur vermes, patebit esse falsum *in materia de Eucharistia.* Et glossa quam dat dictis Aristotelis minus vera est, ut patet intuenti et ex dictis supra.

74. Aug. Suessan. contra rationes Doctoris. Contra solutiones datas a Scoto ad rationes probantes, nihil esse commune univocum Deo et creaturæ, instat novus interpres Philosophi *lib.* 4. *Metaphysic.* Ad primam ubi Scotus vult ens esse analogum, cum quo analogo stat univocatio, quia inter entia est ordo essentialis et attributionis ad unum. Sicut etiam inter species ejusdem generis est ordo essentialis et attributionis, et sic genus est analogum et univocum, instat sic dicens : Sed hæc solutio est perversio textus, non expositio. Isti enim non videntur intelligere quid sit ordo attributionis, credunt enim ordinem essentialem esse ordinem attributionis, et errant. Peripatetici enim (ut Boetius exponit *in lib. Prædicamentorum*) volunt tunc inter aliqua esse ordinem attributionis, quoties unum illorum esse tale formaliter, cætera sunt talia attributive vel denominative, vel formaliter ut *sana* ; solum enim animal est formaliter sanum, quia solum animal est tale sanitate, quæ est sibi forma, cætera sunt sana attributive. Ex his sequitur, quod ea quæ sunt per attributionem ad aliquid, non possunt in illo æque formaliter convenire, sed unum in illo formaliter convenit, cætera in illo conveniunt attributione, et hoc modo non possunt in illo univocari. Sed in proposito substantia est ens formaliter, et novem Prædicamenta sunt ens attributive ; ergo.

Sed salva reverentia hujus interpretis, dico quod non recte intelligit ordinem attributionis, nec invenitur ab Aristotele quod nomen *attributionis* tantum in illo modo dicatur. Tum, quia imperfectiora in eodem genere habent attributionem ad unum perfectum illius generis, ut ad mensuram, ut patet expresse a Philosopho 10. *Metaph. text.* c. 7. ubi expresse Aristoteles et Averroes volunt, quod *in unoquoque genere si unum, quod sit mensura,* supple perfectionalis, *omnium illius generis,* et sic habent attributionem ad illud unum, nec oportet hic multum insistere. Dico tamen, quod analogia ita reperitur in æquivocis sicut in univocis, magis tamen proprie in univocis. Exemplum primi, *sanum* prædicatur æquivoce analogice de animali sano ut de subjecto sanitatis, et de urina ut de signo, etc. et tamen omnia sana habent attributionem ad animal sanum, non propter hoc tantum, quia sanitas insit formaliter animali, sed propter hoc quia perfectius convenit animali. Exemplum secundi, in genere animalis homo est perfectius animal aliis animalibus, et sic alia animalia reducuntur ad hominem ut ad perfectissimum in illo genere, et sic dicuntur habere attributionem ad illum, et sic animal est commu- 75. Responsio ad argumenta Aug. Suessan.

ne omni animali ut analogum univocum. Et quomodo animal dicatur perfectius participari ab homine, alias exposui *in isto primo, et in 2. dis'.* 3. Et quod dicit quod novem prædicamenta non sunt entia formaliter, sed tantum per attributionem ad substantiam; hoc non est exponere Philosophum, sed totaliter declinare a vera expositione. Tum quia Aristoteles ponit ens dividi in decem Prædicamenta, ut patet 5. *Metaph. cap.* 5. ubi dividit *ens* in ens per accidens et in ens per se. *Ejus,* inquit, *quod est aliud per accidens dicitur aliud per se.* Et ens per se dividit in decem Prædicamenta, ut patet in eodem *comm. text. com.* 14. *Per se,* inquit, *ea dicuntur esse, quæ Prædicamenti figuras significant,* id est, quæ significant diversa Prædicamenta. *Quoties enim dicitur toties esse significat. Cum igitur eorum quæ prædicantur, alia quid est, alia quantum, alia ad aliquid, alia agere aut pati, alia ubi, alia quando, significat ipsum esse idem quod unumquodque istorum significat* : hæc ibi. Ex isto textu patet expresse quomodo alia Prædicamenta sunt per se et formaliter ens. Dicuntur tamen novem Prædicamenta habere attributionem ad Substantiam, quia est perfectissimum Prædicamentum ; et quia ingreditur definitionem additamentalem ipsorum, unde 7. Metaph. *text. com.* 41. *Subs'antia est prior accidente, definitione, tempore et cognitione.*

76. Quomodo accidentia sint entia, quia entis. Si dicatur quod accidentia sunt entia, quia talis entis, dico quod non debet intelligi formaliter, sed causaliter vel subjective, et hujusmodi, ut exponit Scotus *in* 7. *Metaph. suæ.* Et quod non intelligat quod accidentia tantum dicantur entia, quia talis entis formaliter, id est, quod in se non sint formaliter ens, sed tantum quia sunt talis entis, patet per textum Aristotelis 7. *Metaph. cap.* 1. ubi præmittit ens dici multipliciter, principaliter tamen de substantia; ait enim sic *text. comm.* 2. *Cum autem id quod est, tot modis dicatur, patet horum primum ens esse ipsum quid est, quod quidem substantiam esse significat;* et infra: *Cætera autem ex eo dicuntur entia, quia ejus, quod hoc pacto est ens, quædam quantitates, quædam qualitates, quædam passiones sint, quædam aliud quidpiam tale,* etc. Dicit ergo, quod alia entia a substantia dicuntur entia inquantum taliter entis, ut dicit alia translatio, id est, inquantum habent habitudinem ad tale ens, *quod est substantia ut ad causam, hæc quidem quantitates esse, ista vero qualitates, alia passiones aut aliquid aliud tale, omnia enim hujusmodi sunt talis entis,* id est, substantiæ, vel qualitates, vel quantitates, ut sui subjecti et causæ propriæ. Ex his patet expresse intentio Aristotelis, qui vult quod etiam alia entia a substantia dicantur formaliter et quidditative ens, et sic patet quomodo iste novus interpres non habeat intentionem Aristotelis nec sui Commentatoris, si recte inspiciantur textus. Cajet. non habet intentionem Aristotelis et Averr.

Secunda ratio est, quia Aristoteles 7. *Metaph.* et Averroes *comm.* 16. ubi dicitur quod sola substantia est ens formaliter; cætera non sunt entia nisi sicut solet dici, non scibile esse scibile et vas salubre, ubi patet ens non posse illis univoce convenire. Respondet Scotus *d.* 8. 1. *quæst.* 2. quod verba Aristotelis debent intelligi non simpliciter, sed pro tanto, pro quanto inter substantiam et cætera Prædicamenta est ordo perfectionis, modo cum tali ordine analogiæ stare potest univocatio conceptus. 77.

Dicit interpres ille, quod hæc solutio Scoti puerilis est. Primo, quia Aristoteles utitur eodem exemplo, quo usus est *in* 4. *de sanis,* vult enim ens ita dici de decem Prædicamentis ut sanum de sanis;

igitur non de ordine perfectionis, sed attributionis loquitur. Secundo si ita esset, Aristoteles non concluderet, cætera accidentia non posse habere quidditatem sine substantia, vult enim solam substantiam habere quidditatem per propria sui generis, accidentia autem non, nisi per substantiam; igitur accidentia non sunt entia, nisi attributione.

78. Alia responsio August. Suess. Dico quod ista evasio parum valet, ut patet intuenti litteram Scoti *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 3. exponendo quomodo in utroque genere est unum, etc. ut supra patuit. Et cum dicit de 4. *Metaph. text. comm.* 2. dico, quod ista similitudo debet attendi quantum ad attributionem, quia sicut omnia sana habent attributionem ad animal sanum, sic omnia entia alia a substantia habent attributionem ad ipsam, ut supra exposui. Non est autem simile quoad hoc, quod sicut sanitas inest tantum formaliter animali, ita quod ista est vera: tantum animal est sanum formaliter, ita similiter tantum substantia est ens formaliter et quidditative, et sic accidentia non essent formaliter ens, quod est falsum, et contra Aristotelem, ut supra patuit, unde 4. Metaph. text. comm. 2. *Ens*, inquit *multis modis dicitur, sed ad unum, et ad unam aliquam naturam et non æquivoce*; *sed et ut omne sanum ad sanitatem dicitur, partim quia conservat partim quia efficit, partim quia indicat ipsam, partim quia est susceptivum ipsius. Sic et id, quod est multis quidem modis, sed ad unum principium dicitur*, etc. Vult ergo, quod quantum ad istam attributionem sit similitudo. Si enim sanitas inesset formaliter urinæ sicut animali, *sanum* diceretur non æquivoce de utroque, et tamen *sanum* in urina haberet attributionem ad animal sanum. Sic in proposito, cum ens prædicetur formaliter de substantia et accidente, poterit prædicari de ipsis univoce, licet accidens habeat attributionem ad substantiam.

Et quod dicit, quod secundum Aristotelem sola substantia habet quidditatem per propria sui generis, accidentia autem non nisi per substantiam. 79

Dico, quod hoc est expresse contra Aristotelem, qui 7. *Metaph. text. c.* 16. ait: *Illud autem palam, quia quæ primo et simpliciter definitio*, et quod quid erat esse *substantiarum est, et non solum, sed etiam aliorum similiter est, verumtamen non primo*: hæc ibi. Et statim subjungit probationem, scilicet quod alia entia habeant definitionem, *sicut unumquodque est ens et unum, ita habet* quod quid est, et *definitionem*, et vide ibi litteram, ubi vult quod si aliquid est ens per se, ita per se habet definitionem; si per accidens, per accidens habet definitionem, unde ait: *Hoc autem si unius fuerit non eo quod continuum sicut Ilias, aut quæcumque colligatione, sed si quoties dicitur unum*, id est, si fuerit unius entis per se, non quod sit unum eo quod continuum, id est, unitate continuitatis, quia hoc non sufficit ad unitatem definiti, ut sic ejus ratio possit dici definitio sicut *Ilias*, id est, poema sive tractatus de bello Trojano, quod fuit factum in quadam continuitate temporis, non est, supple definitio; nec etiam sufficit quod sit unumquodque colligatione sicut domus, sed supple, tunc ratio erit definitio si significet quoties dicitur unum per se. Et subdit: *Unum vero dicitur sicut ens, ens autem hoc quidem, hoc aliquid, aliud vero quantitatem, aliud qualitatem significat*, id est, quod ens per se significat, aut substantiam, aut quantitatem, aut qualitatem, etc. Quia igitur de ratione definitionis est quod significet unum, sequitur quod eo modo quo aliquid est unum, eo modo habebit definitionem, et per conse-

quens ens per se habebit definitionem per se, et ens per accidens tantum secundum *quid*, et per accidens, unde subdit : *Quapropter erit hominis albi ratio et definitio, alio vero modo albi et substantiæ*, scilicet albi quidem per se et simpliciter, substantiæ vero per se primo. Et vide expositionem Commentatoris qui vult expresse quod alia entia a substantia possunt definiri. Et vide expositionem Scoti *in isto* 1. *d.* 3. *q.* 3.

80. Adhuc instat August. Suess. contra Scot. Item, instat iste novus interpres contra responsionem Scoti, quod ens non dicatur genus, licet prædicetur in *quid* et univoce de pluribus differentibus specie, quia genus non prædicatur in *quid* de differentiis; ens vero prædicatur in *quid* de illis, et sic non est genus. Contra hanc rationem arguit, quia hæc consequentia est Boetii in librum Porphyrii in secunda editione super illo verbo : *Si quis*, inquit, *omnia vocet entia æquivoce nuncupabit*, ubi facit enthymema hoc, videlicet : *Ens univoce prædicatur, igitur est genus*, deducit per hoc, quia univoce communiter prædicari, est prædicari ut genus. Quod si ipsi negabunt Boetium, non est mirum, si nos negamus ipsos, malo enim errare cum Boetio quam cum eis recte sentire.

Respondeo primo, quod aliud est dicere aliquid secundum opinionem Aristotelis, et aliud secundum alterius opinionem. Scotus enim dicit, quod sustinendo positionem Aristotelis ens non potest poni genus, quamvis prædicetur univoce de pluribus specie differentibus in *quid*, ut patet in littera Scoti *præsenti distinct. quæst.* 3. respondendo ad illud argumentum de genere.

81. Potest dici secundo, quod non est inconveniens exponere Boetium, scilicet quod si ens prædicaretur in *quid* de pluribus specie differentibus, ita quod sit contrahibile per differentias specificas, tunc vere esset genus, multæ enim sunt conditiones requisitæ ad hoc, ut aliquid dicatur proprie genus, etc.

Item Augustinus. Item, instat contra illam responsionem, quod licet Deus conveniat cum creatura in aliquo conceptu reali, non tamen conveniunt in aliqua realitate, et sic sunt primo diversa in realitate, licet non in conceptu reali. Contra, quia tunc nulla essent simpliciter primo diversa, quod est contra Aristotelem 5. *Met. textu non habente commentum.* et 12. *Metaph. text. comm.* 12. Probatur consequentia, quia omnia saltem convenirent in conceptu communi reali. Item, si Deus et creatura convenirent in conceptu reali entis formaliter, tunc tam Deus quam creatura essent formaliter seipso ens, et sic creatura esset seipsa per essentiam formaliter ens quemadmodum Deus, hoc autem est falsum.

Responsio ad primum Augustini. Respondeo ad primam instantiam, quod assumit falsum, scilicet quod omnia conveniant in conceptu communi reali in *quid*, ut patet de ultimis differentiis et passionibus entis, et de hoc vide infra, *d.* 8. *q.* 2. *in responsione ad primum argumentum principale.*

Ad secundum. Ad secundum, illa consequentia est manifeste falsa. Et dico, quod aliquid esse seipso tale, potest dupliciter intelligi, vel originative, vel formaliter. Secundo modo homo seipso est homo humanitate, sed primo modo non est seipso homo, quia aliunde causatur. Sicut etiam dicimus, quod Filius Dei est ex se necesse esse formaliter, sed non originative, ut patuit supra *dist.* 2. *part.* 2. *q.* 3.

Deinde nititur solvere argumenta Scoti, de univocatione entis. Sed quia (ut patet ex his, quæ supra declaravi in præsenti quæst.) non evacuant rationes Scoti, nec ut video, ipsas rationes bene percipiunt, ut patet in littera hujus novi interpretis,

brevitatis causa transeo. Vide tamen quæ dicit Scotus infra *dist.* 8. *quæst.* 2. ubi solvit quasdam instantias de entis univocatione, etc.

(m) *His visis de ente restat ulterior dubitatio* Hîc recitat unam opinionem, quæ est Ægidii de Roma *quodl.* 4. *q.* 10. qui dicit, quod *verum* est objectum adæquatum, et primum intellectus nostri, et non *ens*, et probat tripliciter.

SCHOLIUM.

Refutat opinionem tenentem *verum* esse objectum adæquatum intellectus. Primo, quia non dicitur in quid de omni intelligibili, nec continet virtualiter omne intelligibile, nam *verum* dicitur secundo modo de ente, et sic *hoc verum* de hoc ente. Secundo, est passio entis et cujuslibet sub eo contenti; ergo intelligendo ens quodcumque sub ratione veri, concipitur ut per accidens, ergo conceptus quidditativus entis præcedit. Tertio, comparando objectum adæquatum ad habitum, inferius ejus extraneatur ab illo objecto de quo est habitus, verbi gratia, hoc ens ab ente respectu Metaphysicæ, ergo multo magis subjectum extraneatur a passione; atque adeo, sicut *ens* non potest sub ratione *hujus entis* esse objectum Metaphysicæ, nec ens sub ratione *veri* erit objectum potentiæ. Quarto, objectum habitus non præcedit objectum potentiæ, ergo cum ens sit objectum Metaphysicæ, *verum* non erit objectum intellectus. Solvit rationes ducendo eas ad oppositum. Videtur hîc et 4. dist. 49. q. 11. negare esse necessarium lumen gloriæ, ait tamen nullum videre Deum naturaliter, q. 1. prolog. quodlib. 14. 2. d. 3. q. 9. quod sufficit, nec aliud habetur Clem. *ad nostram* de hæret. sed nec negat de facto dari lumen creatum, sed dubius videtur; vide eum 3. d. 14. q. 1. art 3. et d. 13. q. 3. et 4. et 1. d. 17. q. 2. et 3. sine fundamento ponitur tanquam de fide.

20. Sed contra istam (a) conclusionem de veritate arguo sic: Primum objectum, hoc est, adæquatum, vel adæquatur secundum communitatem vel secundum virtutem, vel secundum istam duplicem primitatem concurrentem. *Verum* autem nullo istorum modorum adæquatur intellectui, ens autem adæquatur ut patuit; ergo, etc. Probatio primæ partis minoris : *Verum* non dicitur *in quid* de omnibus per se intelligibilibus, quia non dicitur *in quid* de ente, nec de aliquo per se inferiori ad ens. Secunda pars minoris probatur cum tertia, quia inferiora ad *verum*, licet includant ipsum essentialiter, non tamen includunt omnia alia intelligibilia virtualiter vel essentialiter, quia hoc *verum* quod est in lapide, non includit essentialiter vel virtualiter lapidem; sed e converso * ens, quod est in lapide includit veritatem, et ita de quibuscumque aliis entibus et eorum veritatibus.

* Al. ens quod est lapis.

Item, (b) *verum* est passio entis et cujuslibet inferioris ad ens; ergo intelligendo ens, et quodcumque inferius ad ens præcise sub ratione *veri*, non intelligitur nisi per accidens et non secundum rationem quidditativam; sed cognitio cujuscumque secundum rationem quidditativam est prima et perfectior cognitio de eo, *ex* 7. *Metaph. cap.* 1. ergo nulla cognitio de aliquo præcise sub ratione *veri*, est prima cognitio objecti, et ita nec veritas est prima ratio præcise cognoscendi objectum. Confirmatur ratio ex 2. Priorum : *Cum scientia mulæ ut mula, stat ignorantia hujus mulæ ut hæc*, sicut ergo comparando objectum ad habitum, inferius extraneatur a suo superiori, de quo superiori est primo ille habi-

Text. 4. et inde. Cap. 2.

tus, ita multo magis extraneabitur subjectum suæ passioni, comparando sive ad habitum sive ad potentiam. Item objectum habitus naturaliter non præcedit objectum potentiæ, sed primum objectum Metaphysicæ, quæ est habitus intellectus, est ens quod est prius naturaliter *vero*, et non *verum* quod est passio entis, est subjectum Metaphysicæ, ergo, etc.

21. Ad rationes in oppositum (c), respondeo, ducendo illas ad oppositum. Primam sic, quia sicut voluntas non potest habere actum circa ignotum, ita non potest habere actum circa objectum sub ratione formali aliqua objecti, quæ ratio est penitus ignota; ergo omnis ratio secundum quam aliquid objicitur voluntati, est cognoscibilis ab intellectu, et ita non potest esse prima ratio objecti intellectus illa, quæ distinguitur contra rationem volibilis si qua sit talis.

2. de Anima, t. 146. Item intellectus (d) ponit differentiam inter *bonum* et *verum*, et etiam convenientiam, ergo, etc. Hoc etiam probatur, quia de quibuscumque passionibus entis habetur æque distincta notitia, ita de *bono* sub ratione *boni*, sicut de *vero* sub ratione *veri*, quia secundum Avicennam 6. Metaph. cap. ultimo : *si aliqua scientia esset de omnibus causis, illa esset nobilissima quæ esset de causa finali*, cujus ratio secundum multos, est bonitas ; non ergo omnia objiciuntur intellectui sub ratione *veri*.

Potentiæ tripliciter esse possunt disparatæ. Ad illud, quod accipitur in argumento de distinctione objectorum, respondeo quod potentiæ disparatæ tripliciter se habent ad invicem, aut sunt omnino disparatæ vel subordinatæ ; et tunc vel in eodem genere sicut cognitiva superior et inferior, vel in alio genere potentiarum sicut cognitiva ad suam appetitivam.

Primo modo, potentiæ disparatæ habent omnino objecta disparata, quia nulla earum ex quo sunt disparatæ, est per se operativa circa objectum circa quod alia, tales sunt sensus exteriores inter se, ut visus, auditus, etc. 22.

Secundo modo, potentiæ disparatæ habent objecta prima subordinata, ita quod sicut potentia superior potest habere per se actum circa quodcumque, circa quod potest potentia inferior, ita objectum primum potentiæ superioris continet sub se primum objectum potentiæ inferioris, alioquin non esset illud objectum adæquatum potentiæ superiori. Unde primum objectum visus secundum suam communitatem continetur, ut inferius sub primo objecto sensus communis.

Tertio modo, potentiæ sic se habent, quod si appetitiva adæquaretur cognitivæ in operando circa quæcumque objecta, idem esset objectum primum utriusque et sub eadem ratione formali ex parte objecti ; si autem appetitiva habeat actum circa aliqua cognoscibilia et circa aliqua non, tunc objectum appetitivæ erit inferius ad objectum cognitivæ.

Ad propositum, intellectus et voluntas cadunt sub tertio membro, et si voluntas ponatur habere actum circa omne intelligibile, ponetur idem esse objectum tam Ad argu[...] Objectu[...] voluntat[...] subord.n[...] tur objecto intellectu[...]

voluntatis quam intellectus, et sub ratione eadem formali. Si vero non, sed quod voluntas tantum habeat actum circa intelligibilia quæ sunt finis, vel entia ad finem et non circa mere speculabilia, tunc ponetur objectum voluntatis aliquo modo particulare respectu objecti intellectus, sed semper stabit, quod ens est objectum intellectus.

jectum nsus ordinatur jecto llectus.

Secundam rationem etiam duco ad oppositum, quia objectum proportionatum potentiæ superiori, est commune ad objectum proportionatum potentiæ inferiori ex prædicta distinctione, et ita ens secundum quod abstrahens a sensibili et insensibili, est vere proprium objectum intellectus, quia intellectus tanquam potentia superior, potest habere actum, tam circa sensibile quam circa insensibile. Unde ista abstractio quæ videtur esse non appropriatio, est sufficienter appropriatio respectu potentiæ superioris. Per hoc respondeo ad rationem, quod communitas entis ad sensibile et insensibile, est ratio appropriandi ipsum potentiæ operativæ circa utrumque objectum per se.

3. Tertiam deduco ad oppositum, (e) quia rationem objecti dico esse illam formam, secundum quam objectum est motivum potentiæ, sicut ratio activi vel agendi dicitur esse illa forma secundum quam agens agit. Talis autem ratio objecti non potest esse respectus ad potentiam, et isto modo loquitur Philosophus 2. *de Anima*, ubi assignans primum objectum visus, dicit quod illud cujus est visus, ut

xt. . 66. ctus est tio

objecti, est visibile; non per se primo modo, sed secundo modo, ita quod ipsum ponitur in ratione visibilis. Si autem formalis ratio objecti potentiæ esset respectus ad talem potentiam, tunc objectum primum visus esset visibile per se primo modo, quia tunc ipsa visibilitas esset ratio formalis objecti, et tunc facile esset assignare prima objecta, quia objectum primum cujuscumque potentiæ esset correlativum ad talem potentiam, puta visus *visibile*, auditus *audibile*; quomodo Philosophus non assignavit prima objecta potentiarum, sed sicut aliqua absoluta, puta, visus *colorem*, auditus *sonum*, etc. Unde si *verum* dicat formalem respectum objecti ad intellectum (de quo alias) sequitur oppositum propositi. Ex hoc enim sequitur, quod ratio illa non sit ratio formalis objecti, sed aliqua alia ab ea. Patet igitur ex dictis, quod nihil potest poni ita convenienter primum objectum intellectus sicut ens, neque aliquid virtuale primum, neque aliquod aliud transcendens, quia de quolibet alio transcendente probatur per eadem media, per quæ probatum est de *vero*.

objecti movens potentiam secundum Philosoph.

s. 4. Met.

24. Sed restat unum dubium (f), si ens secundum rationem suam communissimam sit primum objectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum, sicut fuit argutum in prima ratione ad primam quæstionem in prologo? et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiæ omnes im-

Dubium, q. præcedenti, et quæst. 1. prolog. Exemplo explicatur cur intellectus noster non intelligat Deum pro nunc. De hoc Scot. quodl. 14. Intelligit de communissimo limitato, quia Deus

pro nullo statu movet naturaliter alium intellectum præter suum. Scot. quodl. 14. et supr. hac q. contra Henr. et 2. d. 3. q. 9.

materiales, quod negatum est: imo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus substantiarum partibus essentialibus, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu entis.

Respondeo, objectum primum potentiæ assignatur illud quod adæquatur potentiæ in ratione potentiæ, non autem quod adæquatur potentiæ, ut in aliquo statu. Quemadmodum primum objectum visus non ponitur illud, quod adæquatur visui existenti in medio illuminato lumine candelæ præcise, sed quod natum est adæquari visui ex se quantum est ex natura sui. Nunc autem, ut probatum est prius contra primam opinionem, ad quæstionem de primo objecto intellectus, hoc est, adæquato, quæ ponit quidditatem rei materialis esse primum objectum, nihil potest adæquari intellectui nostro ex natura potentiæ in ratione primi objecti, nisi communissimum, tamen pro statu isto ei adæquatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis, et ideo pro statu isto non naturaliter intelliget alia, quæ non continentur sub illo primo motivo.

Quod nunc dependet intellectus noster a phantasia est Dei voluntas, vel peccatum, in gloria non dependebit ab ea. De hoc Scot. 2. d. 3. q. 8. ad primum princ.

Si quæritur (g) quæ est ratio istius status, respondeo, status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinæ sapientiæ firmata. Stabilitum est autem illis legibus sapientiæ, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter pœnam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animæ in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam, et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia, quæ est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est, tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate, quam causam Augustinus innuit 15. de Trin. cap. ult. *Quæ causa* (inquit) *cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas? et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas?* sive, inquam, hæc sit tota causa sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adæquatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis.

Et si dicas (h), dato quod ens commune sit ei objectum adæquatum pro statu isto, non tamen moverent substantiæ separatæ pro statu isto nisi in majori lumine, quam sit lumen naturale intellectus agentis.

Ista ratio nulla videtur, tum quia si tale lumen requiritur, non est ratio ex parte intellectus nostri ut talis potentia, quare modo non possit habere tale lumen. Est

enim de se receptivus talis luminis, alioquin manens idem nunquam posset illud idem recipere; tum quia quando aliqua duo agentia concurrunt ad aliquem effectum, quanto unum illorum plus potest supplere vicem alterius, tanto minor perfectio requiritur in alio; quandoque autem nulla, si illud supplet totam vicem ejus, sed ad immutationem intellectus possibilis concurrit objectum et lux; ergo quanto objectum est perfectius, et magis potest supplere vicem luminis, tanto sufficit minus lumen, saltem non requiritur majus; sed primum intelligibile est maxime lux, ergo maxime potest supplere vicem luminis objecti intelligibilis; ergo quantum est ex parte illa, si contineatur sub primo objecto adæquato intellectui nostro pro statu isto, non est defectus ex parte luminis, quin possit movere intellectum nostrum.

[cl. quodl. 14. et l. 3 q 9. quod dicit, nec aliud habetur dem. ad nostram de ver. sed non negat de facto men etiam creatum gloriæ. de eum 3. dist 4. q. 1. art. 3. 1. d. 17. q. 2. 3 d. 13. 3. et 4. Sed deturpro-ematicus quoad men creatum. homistæ pulant cundum eundem landum esse. p. q. 12. art. 5.]

## COMMENTARIUS.

82. (a) *Sed contra istam conclusionem de veritate*, etc. Arguit Doctor et primo arguit sic : Objectum adæquatum intellectus dicitur primum primitate communitatis et primitate virtualitatis, intelligendo ut supra exposui. *Verum* non est hujusmodi, patet, quia de his quæ sunt maxime intelligibilia, non prædicatur in *quid*, quia nec de Deo, nec de substantia, nec de accidentibus absolutis, cum sit passio entis, nec virtualiter. ut patet. Non enim veritas continet virtualiter notitiam illorum. quæ sunt per se intelligibilia, quia non notitiam substantiæ, nec notitiam subjecti cujus est, sed magis e contra.

(b) Secundo arguit Doctor ibi : *Item verum est passio entis et cujuslibet inferioris ad ens.* Si ergo homo tantum intelligitur sub ratione veri, tanquam objecti adæquati; ergo homo non intelligitur sub ratione propria et quidditativa, sed tantum sub ratione accidentali, sed cognitio quidditativa alicujus prior est cognitione accidentali.

*Confirmatur ratio ex secundo Priorum.* Hic Doctor arguit a magis ad minus. Et supponit, quod quando objectum adæquatum alicujus habitus, ut puta adæquatum objectum habitus Metaphysicæ comparatum ad ipsum habitum, inferius tali objecto extraneatur suo superiori. Exemplum, ens inquantum ens, est adæquatum objectum habitus Metaphysici; ergo hoc ens erit adæquatum. Non sequitur, quia hoc ens inferius extraneatur enti vel habitui, inquantum ens est sic adæquatum objectum. Et si inferius extraneatur suo superiori vel habitui, quanto magis aliquod subjectum extraneatur suæ passioni, quia inferius includit essentialiter suum superius subjectum, aut non includit passionem essentialiter. Si ergo ens non potest poni primum objectum habitus Metaphysici, sub ratione alicujus inferioris cui minus extraneatur, multo minus poterit poni primum objectum habitus Metaphysicæ, sive objectum intellectus sub ratione veritatis, cui magis extraneatur, quod autem non possit poni sub ratione inferioris, patet, quia ens ut ens potest cognosci, non cognito inferiori. Et hoc probo, quia cum scientia mulæ in universali stat ignorantia hujus mulæ singularis. 83.

(c) *Ad rationes in oppositum.* Nunc Doctor intendit solvere rationes. quas facit Ægidius pro se, quarum prima est ibi : *Distinctæ potentiæ habent distincta*

*objecta formalia*, id est, oportet assignare distincta objecta respectu intellectus et voluntatis ; sed si ens ponatur adæquate objectum intellectus, quæritur quid erit objectum adæquatum voluntatis? si ponitur ens, ergo idem objectum. Videtur ergo dicendum quod ens sub ratione veritatis, sit adæquatum objectum intellectus, et ens sub ratione bonitatis, sit adæquatum objectum voluntatis.

Ad hanc rationem respondet Doctor primo, ducendo illam contra Ægidium, quia voluntas non potest habere actum aliquem circa aliquid sub quacumque ratione, nisi illud sub illa ratione sit præcognitum, hoc ab omnibus conceditur. Si ergo voluntas non habet aliquem actum, nisi circa ens sub ratione boni, sive sub ratione volibilis, talis ratio erit præcognita ab intellectu, et per se consequens ratio formalis objecti voluntatis cadit sub objecto intellectus, et sic istæ potentiæ non distinguuntur per distincta objecta formalia.

(d) *Item intellectus.* Hîc probat quod ita *bonum* est cognoscibile ab intellectu sicut et *verum*, et per consequens voluntas non distinguitur ab intellectu propter distinctum objectum, quia quod est objectum voluntatis, est simpliciter objectum intellectus, cum omne tale sit per se intelligibile ab intellectu, et littera patet.

Ens sub ratione veritatis est objectum adæquatum intellectus. Sub ratione bonitatis est objectum adæquatum voluntatis.

(e) *Tertiam deduco ad oppositum.* Et ista importat aliqualem difficultatem. Tertia ratio Ægidii est ista : Nihil dicitur esse proprie objectum alicujus potentiæ, nisi secundum quod est proprium motivum illius; sed ens secundum quod absolutum, non est proprie motivum, ergo. Minorem probat, quia nihil movet potentiam nisi secundum quod habet habitudinem ad eam, sed illud secundum quod ens formaliter habet habitudinem ad intellectum est veritas, quia secundum Anselmum de veritate, cap. 3. *Veritas est ratitudo sola mente acceptabilis.*

Veritas est ratitudo sola mente acceptabilis.

Respondet Doctor reducendo rationem istam contra Ægidium ibi : *Tertiam deduco ad oppositum.* Quia Ægidius dicit, quod ratio objecti est respectus ad potentiam, loquendo de ratione objecti motivi. Doctor dicit, quod illud proprie est ratio objecti motivi, quod est ratio formalis movendi. Et illud est forma, sive essentia objecti qua objectum movet, sicut ratio agendi dicitur esse illa forma secundum quam agens agit; talis autem ratio formalis movendi non potest esse respectus ad potentiam, et probat per Aristotelem 2. *de Anima.* Et littera sequens clara est. 84.

Dubium

(f) *Sed restat unum dubium*, etc. *quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum? et si sic*, tunc naturaliter posset Deus cognosci a nobis, et substantia omnis immaterialis, quod negatum est hîc, et supra *in quæst.* 1. *prolog.*

Responsio

*Respondeo.* Ista responsio stat in duobus dictis. Primum, quod si loquamur de intellectu pro statu isto, adæquatum objectum intellectus in ratione motivi, est quidditas rei sensibilis, ut supra diffuse exposui. Si vero loquamur de intellectu ex natura intellectus, non restringendo ipsum ad aliquem statum, tunc ens sub ratione communissima est adæquatum objectum intellectus in ratione motivi.

82. Primum dubium notandum

Sed circa hoc secundum dictum occurrunt aliqua dubia. Primum, quod si ens sub ratione communissima est primum objectum intellectus creati ex natura potentiæ, in ratione motivi, sequitur quod Deus cum sit perfectissime intelligibile, naturaliter possit movere intellectum creatum, cujus oppositum expresse

tenet Doctor *q.* 14. *quodl.* Respondendo ad illud argumentum quod ibi facit, scilicet, ejusdem objecti primi accepti secundum totam suam indifferentiam ad potentiam, quam primo respicit acceptam secundum totam suam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter vel non naturaliter; nunc autem ens illimitatum movet naturaliter aliquem intellectum ut divinum, igitur simili modo movet quemlibet intellectum.

:ssentia divina st motiva nmediate sui ntellectus, sed on intellectus creati.

Et respondendo ad hoc argumentum dicit sic : *Essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectus divinus est primum mobile omnino, et ideo primum movetur a prima forma motiva; et nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva, quia non potest immediate movere nisi primo modo motionis, scilicet immediate.* Hæc ille. Et tamen statim sequitur, quod si ens sua ratione communissima sit adæquatum objectum intellectus creati ex natura potentiæ, quod maxime intelligibile, cujusmodi est essentia divina, poterit movere intellectum creatum naturaliter.

86.
ns quomodo t adæquatum objectum ntellectus creati.

Respondeo, quod quando Doctor dicit, quod ens sub ratione communissima est adæquatum objectum intellectus creati in ratione motivi, accipit ibi *ens*, ut est communissimum ad omne ens limitatum sive creatum, non autem ut comprehendit sub se ens illimitatum, ut expresse patet *in quodlib. q.* 14. et sic non sequitur, quod Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu creato.

Secundum dubium otandum.

Alia difficultas est, quod si ens limitatum sub sua ratione communissima, sit adæquatum objectum intellectus creati ex natura potentiæ, et hoc sub ratione motivi, sequitur quod quodlibet ens limitatum per se intelligibile, possit movere hujusmodi intellectum, et quod quilibet intellectus sit mobilis a quocumque tali ente, et quod quodlibet intelligibile limitatum sic possit movere, patet. Tum, quia dicit Doctor *in q.* 1. *prologi*, respondendo ad primum argumentum principale, ubi sic dicit : *Impossibile est aliquid esse objectum primum naturaliter, quin quodlibet contentum sub illo sit per se objectum naturaliter. Da enim oppositum, et tunc non est adæquatum naturaliter, sed excedens, et aliquid eo inferius est adæquatum, et ita primum :* hæc ille. Tum, quia dicit in quæstione de subjecto Theologiæ : *Proportio objecti ad potentiam, est proportio motivi ad mobile, vel activi ad passivum; quandocumque autem aliquod agens agit in aliquod passum, potest quodlibet agens ejusdem rationis in quodlibet passum ejusdem rationis agere, ergo prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia extrema illius proportionis. Nam inter illa communissima est adæquatio, quia in quocumque est ratio unius, illud respicit quodlibet in quo est ratio alterius :* hæc ille.

Ex hoc ergo sequitur, quod si ens limitatum sub ratione communissima, est adæquatum objectum in ratione motivi intellectus creati, quod quodlibet ubi est ratio entis, poterit movere intellectum creatum. Tum etiam quia ipse dicit *in* 2. *distinct.* 6. *quæst.* 2. respondendo ad quæstionem, quod *prima extrema proportionis activi et passivi sunt universalissima abstracta a quocumque activo, et a quocumque passivo, et ista proportio inest particularibus sub utroque extremo per rationem communem :* hæc ille. Hoc idem *in quæst.* 14. *quolib.* ubi sic dicit : *Objectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adæquatum objectum, et respicit potentiam suam secundum to-* 87.

*tum genus suum ut proprium extremum; aliquis igitur est modus proprius, secundum quem hoc extremum respicit illud, ille idem modus salvabitur inter quæcumque extrema particulariter contenta sub istis primis extremis, quia particularia extrema, et si respiciunt secundum hoc quod includunt prima extrema, et ita respiciunt eodem modo quo illa prima :* hæc ille. Si ergo ens limitatum sub ratione communissima, est primum objectum in ratione motivi, et respicit intellectum creatum in ratione passivi, statim sequitur quod quodlibet contentum sub ente limitato, quod est primum extremum proportionis, possit movere quemlibet intellectum creatum, qui continetur sub intellectu creato in communi, qui est aliud extremum proportionis. Sed multa sunt entia per se intelligibilia, quæ non possunt movere aliquem intellectum creatum ut relationes, ut patet a Doctore, et similiter quatuor species qualitatis, et similiter artificialia, inquantum hujusmodi, ut patet *in* 4. *d.* 1. *q.* 1. et multa alia.

88. Responsio ad secundum dubium. Respondeo quod si Doctor intelligeret, quod ens limitatum in sua ratione communissima esset adæquatum objectum intellectus creati in ratione motivi, accipiendo *adæquatum* prout includitur in omni per se intelligibili, ut ipse exponitur *in quæst.* 1. *prologi*, oporteret concedere quod omne per se intelligibile posset movere intellectum creatum. Debet ergo sic intelligi, (ut supra exposui) videlicet quia sunt multa entia, quæ sunt objecta intellectus creati in ratione motivi, ut omnis substantia et partes earum, et multæ species qualitatis, et forte multæ quantitates, ut dixi supra ; et quia oportet nos ponere aliquod commune pro objecto, nihil communius invenimus substantiæ et accidenti limitatis ipso ente limitato. Quia etiam multa sunt per se intelligibilia, ut passiones et relationes reales, quæ virtualiter continentur, vel in substantia, vel in quantitate, vel in qualitate, ideo hujusmodi continentia possunt movere intellectum ad notitiam talium contentorum, quæ continentia conveniunt in ente quidditative et ultra; quia multa essentialiter contenta in aliis sunt per se intelligibilia, cujusmodi sunt differentiæ ultimæ, et tamen non possunt movere intellectum creatum. Continentia ergo essentialiter hujusmodi differentias ultimas movent intellectum creatum ad earum notitiam, quæ tamen continentia, tam in prædicamento Substantiæ quam Quantitatis, et Qualitatis conveniunt in ente limitato quidditative.

Item, quia forte superiora non movent intellectum creatum ad sui cognitionem, sustinendo quod tantum sit una species intelligibilis speciei specialissimæ et omnium superiorum, ut supra exposui *in q.* 1. *et* 2. *præsentis dist.* tunc cognitio superiorum causatur a specie specialissima, sive a specie intelligibili speciei specialissimæ, supplentis vicem speciei specialissimæ.

Dico ergo, quod non debemus ponere ens limitatum, ut primum objectum adæquatum intellectus creati, et hoc simpliciter in ratione motivi, quia (ut dixi) oporteret ponere quod quodlibet in quo salvatur ratio talis entis, esset per se motivum intellectus creati ; sed sic ponere debemus, quod ex quo inter omnia habemus assignare aliquod objectum primum potentiæ, vel primitate communitatis essentialis, vel primitate virtualitatis in se vel in suis inferioribus, quia non invenimus aliquod sic primum respectu omnium per se intelligibilium sicut ens, ideo dicimus quod est primum objectum motivum intellectus creati, et 89. Nota quo modo intelligatur ens limitatum esse objectum adæquatum.

hoc vel in se vel in suis inferioribus; et inferiora vel per se movent ad sui notitiam, vel saltem virtualiter vel essentialiter continentur in aliis per se intelligibilibus, quæ movent ad cognitionem contentorum. Et hunc intellectum bene nota, si vis evadere multas difficultates de primo adæquato objecto intellectus. Propositio autem Doctoris adducta prima, scilicet posita *in q. 1. prologi* conceditur, quia si ponatur ens inquantum ens esse naturaliter adæquatum objectum in ratione motivi, quod quodlibet per se intelligibile poterit movere; sed postea negatur, quod ens sit hujusmodi, sed tantum ponitur primum adæquatum modo præexposito. Alia, quæ ponitur in quæstione de subjecto Theologiæ, quod objectum respicit potentiam in ratione motivi, conceditur. Et cum dicit, quod *prima extrema proportionis*, etc. hoc verum est, quod si aliquod adæquatum objectum potentiæ sit primum extremum in ratione objecti motivi, quod quodlibet contentum erit hujusmodi, ut patet de colore, qui si ponitur primum extremum propositionis in ratione motivi, respiciens potentiam visivam in ratione passivi, sequitur quod quilibet color potest movere quamlibet potentiam, sed ens sic non ponitur, ut supra exposui. Et ex his patet quid dicendum ad alia dicta Doctoris.

90. Expositio litteræ

(g) *Si quæritur, quæ est ratio istius status.* Ista littera clara est, tamen aliqua dicta ibi exponuntur. Quod dicit ibi: *Intellectus noster pro statu isto non intelligit nisi illa, quorum species relucent in phantasmate,* hoc debet intelligi de objectis primo motivis, id est, quod pro statu isto nihil primo et immediate movet intellectum nostrum ad sui cognitionem, vel contentorum in eo nisi illud, cujus species intelligibilis relucet in phantasmate, id est, nisi illud cujus species intelligibilis partialiter causatur a phantasmate talis objecti, ut supra exposui *quæst. 2. præsent. dist.*

*Quodcumque universale intelligimus, ejus singulare phantasiamur,* id est, quod quando intelligimus universale, puta albedinem in se per potentiam intellectivam, tunc singulare albedinis actu phantasiamur per virtutem phantasticam, Et sensus est, quod nunquam intellectus posset intelligere aliquid universale, puta albedinem in se nisi prius virtus phantastica habuerit aliquem actum circa singulare illius universalis; nec intellectus posset diu sistere in cognitione alicujus universalis, nisi virtus phantastica haberet actum circa singulare, vel singularia talis universalis, et hoc propter ordinem talium potentiarum.

*Licet primum objectum adæquatum intellectus in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis,* hoc patuit supra, et tale objectum in minus se habet quam quidditas rei materialis, quia omne sensibile est materiale, ut patet. Non autem omne materiale est sensibile, ut patet de substantia, et partibus ejus, quæ sunt materialia, et tamen non sunt sensibilia, et omnia sensibilia possunt movere intellectum pro statu isto, sed non omnia materialia, ut supra probatum est de substantia, quod non possit immediate immutare intellectum nostrum. Objectum adæquatum intellectus est quidditas rei sensibilis.

(h) *Et si dicas.* Hic Doctor improbat opinionem dicentium, quod substantia separata non possit movere intellectum nostrum etiam separatum, nisi in majori lumine quam sit lumen naturale intellectus agentis, id est, quod intellectus agens non possit habere actionem aliquam circa substantias separatas, nisi sibi daretur desuper majus lumen quo possit agere in substantias separatas. Et hoc improbat, et

improbatio clara est in littera, et magis patebit *in* 4. *in materia de beatitudine.*

91. Thom. Cajet nititur solvere rationes Scoti. Quidam novus expositor primæ partis S. Thomæ *quæst.* 2. *art.* 5. nititur solvere rationes, quas facit Doctor *præsenti dist. quæst.* 3. et præcipue *in* 3. *dist.* 14. *quæst.* 1. *et in* 4. *dist.* 49. *quæst.* 11. quibus probat lumen gloriæ creatum non esse necessarium ad Dei visionem. Primo, quia objectum ex se, lux intelligibilis sufficienter ex se potens movere intellectum ad sui visionem, non eget lumine coagente sibi ad causandam visionem; Deus est hujusmodi, ergo.

Secundo, si lumen gloriæ ponitur ut forma, qua intellectus facit, et sit sufficiens ad videndum Deum; ergo per aliquam formam creatam possibile esset naturaliter videre Deum. Probatur sequela, quia sicut cæcus miraculose illuminatus naturaliter videt, ita beatus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt Deum; lumen enim gloriæ, sicut et quælibet perfectio posita in intellectu, perficit intellectum naturaliter, quamvis supernaturaliter ponatur.

Tertio, quia quidquid potest Deus, mediante causa secunda effectiva, potest immediate et sine illa; sed lumen gloriæ ponitur ut efficiat visionem, ergo.

Quarto, quia magis videtur necessarium ponere speciem intelligibilem Dei quam lumen gloriæ; sed illa non ponitur, ergo. Probatur antecedens, quia illa esset propter perfectionem intellectus ut memoria est, istud autem perficit in actu secundo, ad quod sufficit objectum præsens in se ipso; hæc est Scoti sententia in diversis locis.

Respondet ille expositor novus dicens, quod potest concedi totum, et dicit quod indigentia non est ex parte Dei seu objecti, sed ex parte intellectus creati, unde consideratis utrisque, negatur major.

Ad secundum dicitur, quod hic est servandum illud : *sententiam tene et linguam cohibe*, simpliciter quidem nullum inconveniens est concedere, quod per aliquam formam creatam, non tamen speciem intellectus naturaliter videt Deum, quoniam quilibet habitus et omnis forma est ex propria natura principium proprii actus; habens enim charitatem ut sic naturaliter diligit Deum meritorie. Non enim minus charitas inclinat ad actum proprium, quam cæteri habitus, signum autem naturalitatis est delectatio ; experimur enim nos omnia delectabiliter operari, quorum habitus habemus, sive naturales sive supernaturales. Verumtamen ne errandi causa sumatur, distinguendum est, quod videre Deum naturaliter per aliquam formam creatam, potest intelligi dupliciter. Uno modo per formam creatam et naturalem. Alio modo per formam creatam et supernaturalem, et non solum supernaturaliter. Primo modo, est impossibile et refutatum. Secundo vero modo, est necessarium, et tale est lumen gloriæ. Illuminatus quidem illo naturalissime videt Deum, adeo ut impossibile sit non videre illum, stante lumine, unde patet quod non est simile de cæco illuminato et de intellectu illuminato, quia ibi vis data est naturalis, licet supernaturaliter data, hic vero vis data est supernaturaliter et supernaturalis. 92.

Videre Deum naturaliter per aliquam formam potest intelligi dupliciter.

93. Ad tertium, negatur argumentum, est enim sophisma figuræ dictionis, mutatur siquidem *quid* in *quale* seu in *ad aliquid;* visio enim Dei creata non significat rem absolute, sed significat actum in ordine ad agens creatum, et sic est simile si argueretur : Deus producit actum meritorium, mediante voluntate et charitate Petri ; ergo potest producere illum sine eis.

Ad quartum negatur antecedens, nec probatio aliquid valet, quoniam memoria intellectiva impertinens est felicitati, quæ consistit in actu et non in habitu. Et bene adverte, quod Scotus cum sequacibus non potest amplius in hac materia sustineri, quoniam in Clement. *Ad nostram, de hæreticis*, expresse errores damnantur, dicentes quod anima non indiget lumine gloriæ elevante ipsam ad videndum Deum, ubi cernis Ecclesiam amplexam S. Thomæ doctrinam determinasse non solum indigentiam luminis, sed causam, scilicet ut elevetur anima ad talem visionem. Hæc expositor ille novus.

94. Impugnatio solutionum Thom. Cajet.

Respondeo et dico, quod istæ responsiones minime solvunt rationes Scoti.

Ad primam, cum dicit quod ista indigentia ponitur ex parte intellectus, dico hoc esse falsum. Ad quod intelligendum præmitto aliqua. Primo, quod cognitio causatur ex objecto et potentia, vel ex aliquo supplente vicem objecti, ut patuit supra *in prolog. quæst.* 1. et infra magis patebit *præsenti dist. quæst.* 7. *et* 8. *et in quodlib. quæst.* 15. requiritur ergo præsentia objecti. Sicut ergo in cognitione abstractiva requiritur præsentia objecti non in se, sed in aliquo repræsentativo, puta in specie intelligibili, et tunc stante tali præsentia, potest immediate causari cognitio abstractiva, scilicet ab intellectu et specie intelligibili, (ut supra patuit *dist. præsenti, quæst.* 1. *et* 2. *et etiam præsenti quæst.* et magis patebit infra *dist. præsenti quæst.* 6. *et* 7. vide que ibi exposui, ista enim sufficiunt absque quocumque alio.) Sic quando objectum est in se præsens in propria existentia et præsentialitate, et est talis entitatis ut sit effectivum saltem partialiter suæ cognitionis intuitivæ, tunc intellectus et tale objectum sunt sufficiens causa respectu cognitionis intuitivæ, etiam circumscripto quocumque alio. Similiter est dicendum, quod si intellectus creatus haberet Deum præsentem in specie intelligibili Deitatis, ille intellectus cum tali specie esset sufficiens elicitivum cognitionis abstractivæ Deitatis, nullo alio concurrente, ut satis patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 9. ita videtur dicendum de cognitione intuitiva Deitatis, quod quando Deitas est in se præsens in propria existentia intellectui creato, quod intellectus ille una cum essentia præsente vel una cum voluntate divina, perfecte supplente vicem essentiæ, potest (nullo alio concurrente) causare perfectam visionem Deitatis.

Secundo præmitto, quod intellectus creatus, sicut ex natura sua habet tale commune pro objecto, quod possit in quodlibet contentum sub tali communi, posita tamen præsentia illius contenti. Hoc patet discurrendo per objecta cujuscumque potentiæ. Et si potentia non potest in tale objectum ex natura talis potentiæ, tunc tale objectum non per se continetur sub adæquato objecto illius potentiæ. Et ultra, si ex se non habet aliqualem actionem circa cognitionem illius objecti, nec fuit per prius potens intelligere, nunquam per quodcumque posterius fit potens intelligere, quia quod simpliciter et absolute repugnat alicui priori, nunquam per posterius poterit fieri non repugnans. Si ergo visio Deitatis simpliciter repugnat intellectui creato, non fiet, non repugnans per habitum posteriorem. 95.

Habitus præsupponit potentiam.

Item, habitus præsupponit potentiam simpliciter posse, patet, quia habitus vel tantum inclinat ad actum, vel si ponitur causa actus tantum ponitur partialis et minus principalis, ut patet

infra *dist.* 17. imo si habitus esset totalis causa actus, tunc talis habitus esset simpliciter potentia, quia illud est potentia, quo quis simpliciter potest agere, ut supra patuit *dist.* 1. *q.* 4. et infra patet *dist.* 17. *et in* 4. *dist.* 44. *quæst.* 2. *et dist.* 49. et sic lumen gloriæ diceretur simpliciter potentia, quod non conceditur. Nunquam ponitur habitus ut per ipsum habeatur substantia actus, sed si ponitur, ideo ponitur ut per ipsum habeatur perfectior actus, ut patet infra a Doctore *dist.* 17. Potentia ergo potest absolute in actum, licet non in actum ita perfectum, sicut posset habituata, ut infra patet *dist.* 17. *et in* 3. *dist.* 27. Si ergo tale lumen requiritur, non requiritur absolute propter Dei visionem, quasi aliter nullo modo posset Deus videri, quantumcumque præsens in ratione objecti sensibilis, sed magis requiritur ad hoc, ut habeatur perfectior et intensior visio; sicut etiam charitas ponitur in voluntate, non ut sit simpliciter ratio actus, quasi voluntas non possit frui Deo sine charitate, quia probatum est supra, quod de potentia Dei absoluta posset frui sine charitate, ut patet *dist.* 1. *quæst.* 4. Si ergo ponitur, ideo ponitur in patria ut per ipsam habeat perfectior fruitio, ut patet a Doctore in pluribus locis ; hoc ergo modo non negaretur in intellectu lumen gloriæ, ut per illud habeatur perfectior visio Deitatis.

96. Ex his patet, quod responsio istius non solvit rationem Doctoris, et quod tale lumen non requiritur absolute in intellectu creato, ut per ipsum habeatur visio Deitatis in quocumque gradu, sed si ponitur, ideo ponitur ut habeatur visio Deitatis in gradu perfectiori.

Responsio ad secundum argumentum non solvit rationem Doctoris, nec intelligitur ratio Doctoris. Arguit enim Doctor a fortiori, quia posito, quod tale lumen requiratur ut habitus supernaturalis, si tamen intellectus per illum intelligit sive videt, naturaliter videt, quia talis visio erit naturalis et naturaliter causata. Tunc sic, si habitus gloriæ, qui in se est imperfectior intellectu, potest naturaliter habere actum visionis, sine quocumque alio supernaturali sibi inhærente, multo fortius intellectus creatus, stante præsentia objecti, poterit habere actum visionis divinæ (ad quam naturaliter ordinatur) sine quocumque habitu infuso, et sic argumentum Doctoris debet intelligi. Sequentia quæ dicit in illa responsione, non sunt ad propositum, et procedunt ex malo intellectu illius argumenti.

Ad responsionem ad tertium argumentum, dico quod nulla est ibi fallacia, ut patet intuenti rationem Scoti. Et certum est, quod Deus immediate potest producere omnem effectum causæ secundæ, ut omnes concedunt Theologi. Et quod dicit de visione, quod non est res absoluta, dico, quod est qualitas vere absoluta, ut infra patebit *dist. præsenti, q. ult. in responsione ad ultimum argumentum principale*, et clarius extat probatum *in q.* 13. *quodlib.* et aliqualiter *in* 4. *dist.* 10. nec oportet hic adducere rationes, et sic non mutatur *quid est* in *ad aliquid.* 97. Visio est qualitas absoluta.

Et quod addit de illo simili, quod non sequitur, Deus producit actum meritorium, mediante charitate et voluntate Petri, ergo immediate potest producere. Dico primo, quod actus meritorius ultra substantiam et intensionem actus, includit respectum rationis (quod est acceptari, ut dignum tali præmio) ut docet Doctor infra *dist.* 17. et sic actus meritorius ut meritorius, dicit formaliter respectum rationis, visio autem ut visio, est qualitas

absoluta. Posset ergo Deus immediate producere substantiam et intensionem actus meritorii.

98. Actus meritorius potest esse sine charitate.

Dico secundo, quod etiam Deus sine charitate, et sine voluntate Petri posset producere actum meritorium, et quoad substantiam et intensionem, et acceptionem passivam, nec aliqua apparet contradictio, ut patebit ex multis dictis Doctoris infra *dist.* 17. et alibi. Verumtamen Petrus tali actu tantum diceretur mereri passive et non active, quia si immediate produceretur a Deo, et reciperetur in voluntate Petri, voluntas Petri tantum se haberet in potentia receptiva.

Responsio quarta patet, quod nihil concludit ex dictis supra contra primam responsionem.

Ad illud de Clementina, etc. Dico primo, quod non loquitur de lumine creato, ut patet in textu ubi sic dicitur : *Quinto, quod quælibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum* : hæc ibi. Vult enim ibi Clementina illa, quod intellectus creatus non possit ex suis puris naturalibus beatificari in Deitate, quia nullus, ut sibi relictus in suis naturalibus, posset Deum videre, imo nec abstractive cognoscere sub ratione propria Deitatis, ut supra patuit prologo, *et in* 2. *dist.* 3. de intellectu Angelico, et subtiliter *in quodlib. quæst.* 14. requiritur enim præsentia objecti; et ideo si Deus voluntarie non faceret se præsentem intellectui creato, esset simpliciter impossibile ipsum videre, est ergo supernaturalis talis visio, quia hoc tantum est in potestate Dei facere se videri. Lumen ergo gloriæ poterit esse ipsa Deitas, quæ dicitur lux increata et lumen gloriæ, dans cuicumque intellectui beato, ut glorificetur in illa.

99. Nota de lumine gloriæ.

Dico secundo, quod aliud est loqui de facto et aliud de possibili; posito enim quod de facto et de potentia Dei ordinata, nullus intellectus creatus videat vel possit videre sine tali lumine creato, loquendo tamen de possibili et de potentia Dei absoluta, non dicit illa Clementina, quod sit simpliciter impossibile intellectui creato videre essentiam divinam sine tali lumine. Posset absolute si vellet ostendere se intellectui creato sine tali lumine infuso, et hoc modo loquitur Scotus, quod non requiritur tale lumen de necessitate naturæ, quasi sit impossibile simpliciter, ut Deus videatur sine tali lumine.

Dico tertio, quod non accipitur ibi lumen tale creatum, quo mediante possit Deus videri, sed vult quod talis visio sit ex gratia Dei, non ex puris naturalibus, ut exponit glossa ibi, quæ sic dicit ad litteram : *Non intelligeret*, inquit, *quasi hoc possit sua naturali virtute. Hoc expresse est hæreticum et reprobatum, de consecrat. dist.* 4. *cap. ult. Et ibi solvitur quod opponitur de libertate arbitrii, et est contra doctrinam Apostoli ad Rom.* 6. Gratia Dei vita æterna, *id est, beatitudo perfecta. Hujus ratio est, quia illud quod est proprium superioris naturæ, non potest natura inferior assequi nisi per rationem superioris naturæ, cujus illud est proprium. Sicut nec aqua potest fieri calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per essentiam in quo perfecta beatitudo consistit, soli Deo est proprium.* (Videre Deum per essentiam soli Deo est proprium.) *Nulla igitur natura intellectualis potest Deum per essentiam videre, nisi Deo hoc faciente, propter quod Dominus*, Joan. 14. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum.* Hæc glossa. Ex his ergo apparet quomodo Scotus nedum sit sustentabilis, (Doctrina Scoti in nullo est reprobata adhuc.) sed vere est imitabilis, cujus doctrina est ita singularis, quod in nullis adhuc extat

reprobata, nec quidem vere reprobari potest. Et non tantum ipse fuit hujus opinionis, sed etiam multi alii, præsertim Durandus, qui fuit ordinis Prædicatorum, hoc asserit, et probat multis rationibus, quarum prima talis est : Lumen gloriæ ponitur propter excellentiam objecti super intellectum creatum; ergo frustra. Probatur consequentia, quia objectum in infinitum excedit non solum intellectum creatum secundum se, sed etiam cum tali lumine, et consequenter lumen tale non reddit intellectum de improportionato proportionatum. Secundo, quia quidquid sit, Frater Thomas *in* 4. *dist.* 49. tenet quod visio Dei potest communicari homini in solis dispositionibus viæ; ergo non exigitur lumen gloriæ, quod est propria dispositio patriæ : hæc in summa Durandus. Iste tamen expositor nititur solvere has rationes, quam solutionem non recito, quia eam non reputo veram, etc.

Opinio Durandi de lumine gloriæ.

SCHOLIUM.

Solvuntur argumenta principalia hujus tertiæ quæstionis, in quorum solutionibus datur optima doctrina. Secundum quosdam codices etiam antiquos, computatur ultima pars quæstionis, ut quarta quæstio.

26. Ad argumenta (a) principalia istius quæstionis, dico ad primum, quod non semper perfectissimum est causa respectu imperfectorum, comparando imperfecta ad quodcumque tertium, sicut perfectum album non est causa visibilitatis omnibus visibilibus; aut si est causa, non tamen præcisa et adæquata, etsi maxime motivum, non tamen præcisum et adæquatum; primum autem objectum intellectus, de quo loquimur in ista quæstione, debet esse primum et adæquatum potentiæ.

Ad secundam (b) rationem dico quod si recte arguitur, debet inferri quod nullum ens participatum potest cognosci, nisi sit ens ab ente imparticipato, et non debet inferri quod non potest cognosci, nisi per rationem entis imparticipati cogniti. Tunc enim sunt quatuor termini, quia ponitur in conclusione esse cognitum per ens imparticipatum, qui terminus non fuit in propositione secunda. Et ratio (c) realis istius defectus assignati in forma arguendi, dicta est prius, in respondendo ad primum argumentum secundæ quæstionis hujus distinctionis, quia etsi cognoscibilitas sequatur proportionaliter entitatem, non tamen ita est de *cognosci*, nisi comparando ad illum intellectum, qui cognoscit quodlibet secundum gradum suæ cognoscibilitatis. Ita dico hîc, quod si entitas participata concludat de necessitate cognoscibilitatem participatam, et ita participatum habeat cognoscibilitatem per cognoscibile imparticipatum, non tamen habet *cognosci* per cognoscibile imparticipatum ut cognitum, sed ut causam dantem sibi esse. Et hoc tactum est in argumento quodam de *frui*, quæst. 4. primæ distinctionis.

Scot. in 2. princ. in opinione Henr. et solutione ejusdem. Ad arg. 3.

Ad illud (d) 8. *de Trin.* dico quod loquitur ibi de notitia *boni* in communi, quæ naturaliter impressa est, hoc est, de facili imprimitur in intellectu a singularibus, quia in quolibet, intentiones universales facilius occurrunt primo. Hoc probo per ipsum, qui *eodem lib. cap.* 4. *de magnis vel* 18. *de parvis*, dicit : *habemus enim regulariter infixam*

*humanæ naturæ notitiam, secundum quam, statim quidquid tale aspicimus, hominem esse cognoscimus vel hominis formam.* Et sicut secundum istam notitiam hominis, quam dicit infixam nobis, regulariter, hoc est, faciliter a sensibilibus abstractam, judicamus de quocumque, utrum sit homo vel non, ita etiam per idem possemus judicare eminentiam in humanitate si illa esset in occurrentibus, sicut judicamus de occurrentibus hoc esse melius alio, quod apparet de notitia impressa albedinis, per quam non tantum judicamus occurrens esse album, sed hoc esse albius altero. Ita dico hîc, quod illud *bonum* de quo loquitur *cap.* 3. cujus notitia impressa est naturaliter intellectui, est *bonum* in communi, et per illud judicamus de occurrentibus, hoc illo esse melius. Et quod loquatur de *bono* indeterminato privative et non de *bono* indeterminato negative, in quo *bono* indeterminato intelligitur Deus, videtur per hoc quod ibi, enumeratis multis particularibus bonis dicit : *Bonum hoc, bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum si potes*, hoc est, tolle illa contrahentia rationem *boni* ad creaturas, et vide rationem *boni* in communi, et in hoc videbis Deum, sicut in conceptu communi in quo potest naturaliter a nobis videri, et non in particulari ut hæc essentia.

Consimiliter intelligendum est illud quod præmittit, *cap.* 2. ubi dicit : *Cum audis, Deus est veritas, noli quærere quid est veritas, statim objiciunt se phantasmata.* Hoc intelligo sic, quando conceptus universalis abstrahitur a singulari, quanto est universalior, tanto difficilius potest intellectus diu sistere in tali conceptu, quia, ut prædictum est, quandocumque intelligimus universale, phantasiamur ejus singulare, et illud universale diutius et facilius possumus intelligere, quod est similius singulari relucenti in phantasmate; et quia universalissima sunt remotiora ab ipso singulari, ideo difficilius est stare in conceptu illorum universalissimorum. Difficilius diu sistitur in conceptu magis universalium, et quare ?

27. Concipiendo ergo Deum in conceptu universalissimo, noli quærere, quid hoc est, noli descendere in aliquem conceptum particularem, in quo ille universalior salvatur, qui particularior propinquior est phantasmati ; descendendo enim ad talem, qui magis relucet in phantasmate occurrenti, statim amittitur illa serenitas veritatis vel sinceritas veritatis, in qua intelligebatur Deus, quia statim intelligitur veritas contracta, quæ non convenit Deo, cui conveniebat veritas in communi concepta non contracta.

Per idem etiam dico ad illud 8. de Trin. cap. 3. de bono et voluntate : *Pudeat cum alia non amentur, nisi quia bona sunt, eis inhærendo, non amare bonum ipsum, unde bona sunt.* Unde ratio bene probat, quod ipsum summum bonum, magis amandum quam bona participata, non tamen probat quod sit primum amatum primitate adæquationis, quia etsi ipsum sit ratio bonitatis in aliis, et ideo ratio amabilitatis eorum, non tamen ipsum ut amatum, est ratio aliorum amatorum. Po-

test enim aliquid aliud amari non ipso amato, sicut in fruendo utendis patet, et utendo fruendis, et ista intentio Augustini colligitur ex *c.* 6. 9. *Trin.* ubi tractans de dilectione alicujus, qui creditur esse justus, si postea inveniatur non esse justus, *statim* (inquit) *amor ille, quo in eam ferebar, offensus et quasi repercussus, atque ab indigno homine ablatus in ea forma permanet, ex qua eum talem credens amaveram.* Hoc est, si dilexi justitiam et ipsum, quia credidi in ipso esse justitiam, si inveniam eum injustum, resilit voluntas ab eo, sed adhuc stat dilectio ipsius justitiæ ut objecti. Istud intelligendum non est de justitia aliqua particulari, sed de communi ratione justitiæ, quæ amatur propter se, et quodcumque in quo est ista propter illam.

28. Additio. *Contra, voluntas non est universalium; tum quia tendit in rem, ut in se; tum quia tam amor amicitiæ quam amor concupiscentiæ, est alicujus secundum existentiam realem præsentem, vel possibilem.*

*Respondeo, primis principiis practicis in intellectu correspondet in voluntate aliqua volitio, quæ est principium bonitatis moralis, sicut illa principia sunt principia veritatis practicæ in intellectu.*

*Patet etiam, quod quæcumque ratio boni vel appetibilis potest ostendi in universali, et si sic ostendatur voluntati, non video quare voluntas non possit habere actum circa proprium objectum sibi ostensum.*

*Tertio, appetitiva singularis ut singularis non habet cognitivam propriam sibi. Ad illam metaphoram, quod dilectio est motus animæ ad res, dico quod verum est causaliter, quia voluntas imperat conjungi rei desideratæ in se, non autem formaliter nisi quia voluntas est activa respectu sui actus, sed non circa rem sub majori ratione existentem quam apprehendatur ab intellectu; imo desiderium et intellectio abstractiva, sunt rei æque existentis sicut et non existentis ex parte objecti, ita visio et fruitio præsentis; sed desiderium movet effective ad rem, quæ est in* fieri, *non sic intellectio abstractiva.*

*Ad secundum dico, quod homo in universali ostensus amatur amore amicitiæ, et propter illud amatur hic homo, sicut etiam justitia in universali concupiscitur, et ita hæc justitia hujus.*

Ita etiam patet expositio illius auctoritatis, 8. de Trinit. cap. 6. *Cur ergo alium diligimus*, etc. in illa auctoritate, forma, ubi videbimus quid sit justus animus, debet intelligi justitia ipsa in communi, sicut forma hominis in communi est illa, ubi sive per quam videmus, quid requiritur ad *esse* hominis vel ad esse hominem; et propter quam formam judicamus illud quod occurrit esse vel non esse hominem secundum ipsum in eodem, *cap.* 4. nisi ergo hanc formam justitiæ in communi diligeremus, non diligeremus illum, quem credimus esse justum, quem ex ista forma diligimus, sicut si non diligas formam hominis in communi, nunquam occurrens propter formam hominis dilectam diliges. Est igitur hæc justitia indeterminata privative, secundum quam de mente justa judicamus, et propter quam dilectam diligimus mentem, quam credimus justam esse.

Et dum non sumus justi, minus diligimus justitiam in communi

quam oportet, quia diligimus quadam volitione sive complacentia simplici, quæ non sufficit ad esse justum, sed oportet eam diligere volitione et amore efficaci, qua videlicet volens eam, eligit in se eam, observans tanquam vitæ suæ regulam.

## COMMENTARIUS.

100. (a) *Ad argumenta principalia.* Nunc Doctor respondet ad rationes principales factas in principio quæstionis, quibus probat, quod Deus sit adæquatum objectum intellectus nostri, et per consequens non est ens inquantum ens.

rimum in quo genere ·t causa perfectorum iomodo elligitur.

Respondet Doctor ibi : *Dico ad primum, quod non semper perfectissimum.* Hic primo respondet ad propositionem Aristotelis quod non semper primum in aliquo genere est causa imperfectorum, patet, quia in genere animalis primum animal est homo, et tamen non est causa aliorum animalium. Non potest ergo intelligi de causa effectiva, sed forte accipit *causam* pro ratione mensurandi perfectionaliter, et sic primum in genere animalium est mensura omnium imperfectorum. Nec similiter sequitur, *A* est primum visibile in genere visibilium, ergo est causa visibilitatis omnibus visibilibus, patet hoc esse falsum. Sic in proposito non sequitur : Deus est perfectissimum intelligibile in genere intelligibilium ; ergo est causa cognoscendi omnia alia intelligibilia, non enim sequitur formali consequentia, ut patuit supra de perfectissimo visibili, et in hoc sequatur de materiali consequentia : Deus est perfectissimum intelligibile ; ergo est causa cognoscendi omnia alia. Hoc tenet in Deo, qui est causa omnium, et virtualiter continet omnia intelligibilia. Sic etiam intelligendo, non sequitur quod Deus sit adæquatum objectum intellectus nostri, quia etsi sit causa cognoscendi omnia alia, non tamen adæquate et præcise, quia alia objecta possunt movere intellectum nostrum, ut supra exposui.

(b) *Ad secundam rationem dico.* Ut hæc responsio intelligatur, facio argumentum in forma : Nullum ens participatum cognoscitur nisi ut est ab ente imparticipato, sed omne ens creatum est ens participatum ; ergo nullum ens creatum potest cognosci nisi ut est ab ente imparticipato. 101.
Major potest habere duplicem sensum. Primus est, nullum ens participatum potest cognosci nisi sit ens ab ente imparticipato. Secundus vero est, nullum ens participatum potest cognosci nisi per rationem entis imparticipati, ut prius cogniti. Si ergo major accipiatur in primo sensu, et minor in secundo sensu, patet quod argumentum est in quatuor terminis.

(c) *Et ratio realis istius defectus.* Sensus hujus litteræ est, quod etsi aliquid præcise dependeat ab aliquo, et quantum ad entitatem et quantum ad cognoscibilitatem, (quia cognoscibilitas sequitur entitatem) non tamen sequitur quod dependeat in *cognosci*, id est, quod cognitio entis sic dependentis, sit præcise ab illo a quo dependet, potest enim esse ab intellectu et a re dependente. Exemplum : Filius dependet a Patre in essendo, quia habet suum *esse* a patre, et dependet quantum ad cognoscibilitatem, quia cognoscibilitas sequitur de necessitate entitatem, et tamen non sequitur quod filius tantum cognoscatur per rationem patris, quia patre mortuo perfecte cognosci potest, sic est in proposito.

(d) *Ad illud* 8. *de Trinit. dico, quod loquitur ibi* de notitia *boni* in communi. Et quia hic Doctor ita clare exponit hanc responsionem, ideo prætermitto illam.

## QUÆSTIO IV.

*Utrum aliqua veritas certa et sincera cognosci possit naturaliter ab intellectu viatoris absque speciali illustratione lucis increatæ?*

D. Thom. *q.* 14. *de veritate art.* 9. Henric. *in summa art.* 1. *q.* 2. *et quodl.* 5. *q.* 14. Albert. *tract.* 3. *cap.* 5. Mirandula *lib.* 2. *de examine veritatis.* Capreol. 1. *d.* 8. *q.* 1. Soncinas. 9. *Met. q.* 5. Durandus *q.* 1. *prol.* Conimbric. *in* 1. *Poster. c.* 26. *q.* 1. *art.* 3. Scotus *q.* 3. *prol. q.* 4. *later. de hoc etiam* 1. 2. *q.* 109. *art.* 1. *in illa quæst. an aliquod verum sciri potest sine gratia, et communis ait.* D. Thom. *ibi.* Scot. 2. *d.* 28. *contra Greg.* 2. *d.* 27. 28. et Capr. *d.* 28. *Vide* Scot. 1. *Met. q.* 4. 2. *Met. q.* 1. *et* 2. 5. *Met. q.* 3. *in Theor.* § actio naturalis potest, *et* 1. *Physic. q.* 1. *et* 6.

1. Et arguo quod non. Augustinus 9. de Trin. cap. 6. *Sed intueamur,* (inquit) *inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus non qualis sit uniuscujusque mens hominis, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat,* et ibidem : *Aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur cum aliquid recte approbamus vel improbamus,* et ibidem : *Artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes,* et ibidem cap. 7. *In illa igitur æterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, etc. aspiscimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus.* Item lib. 12. cap. 2. et 3. *Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas.* Item eodem lib. cap. 14. *Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus, manent intelligibiles incorporalesque rationes, etc.*

Et quod intelligat ibi de rationibus æternis vere in Deo et non de primis principiis, videtur per hoc quod ibidem dixit, quod paucorum est ad illas pervenire, si autem intelligeret de primis principiis, non est paucorum ad illa pervenire, sed multorum, quia omnibus sunt nota. Item *lib.* 14. *cap.* 15. loquens de injusto, qui recte multa laudat et vituperat in moribus hominum, ait, *quibus ea tandem regulis judicant, etc.* et in fine subdit : *ubi ergo scripta sunt nisi in libro illo lucis illius, quæ veritas dicitur.* Liber ille lucis, est intellectus divinus; igitur vult quod in illa luce injustus videat, quæ sunt juste agenda. Et quod per aliquid impressum ab illa videtur, quia ibidem dicit, unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur. Sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit; igitur in illa luce videmus a qua imprimitur in cor hominis justitia, illa autem est lux increata. Item 12. Confessionum : *Si ambo videmus verum, nec tu in me nec ego in te, sed ambo in ea quæ supra mentem est incommutabili veritate.* Multæ autem aliæ sunt auctoritates Augustini in multis locis ad probandum hanc conclusionem. Cap. 2

In oppositum ad Rom. 1. *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed istæ rationes æternæ sunt invisibilia Dei; ergo cognoscuntur ex creaturis, ergo ante visionem istarum habetur certa cognitio creaturarum. 2.

SCHOLIUM.

Adducitur opinio Henrici nullam veritatem nos cognoscere certitudinaliter, sine

speciali illustratione in ordine ad ideas seu exemplaria increata. Primo, quia res a quibus sumuntur veritates, sunt mutabiles. Secundo, subjectum, scilicet anima, mutabilis. Tertio, ipsa species cum mutabilis sit, non potest esse causa immutabilis veritatis. Nunc enim se repræsentat, nunc objectum ut in somniis.

Opinio enric. n sum. t. 1. p. 2. In ista (a) quæstione est opinio una talis, quod inter intentiones generales, est per se ordo naturalis.

De duabus, quæ sunt ad propositum loquamur, scilicet de intentione entis et veri. Intentio prima est entis, quod probatur per illud de Causis, propositione quarta, *prima rerum creatarum est esse*, et in commento primæ propositionis, *esse est vehementioris adhærentiæ*.

Etiam probatur ratione, quia entitas est absoluta, veritas dicit respectum ad exemplar, ex hoc sequitur quod ens possit cognosci sub ratione entitatis, licet non sub ratione veritatis.

Hæc etiam (b) conclusio probatur ex parte intellectus, quia ens potest concipi simplici intelligentia, et tunc concipitur illud quod verum est; sed ratio veritatis non concipitur nisi intelligentia componente vel dividente, compositionem autem et divisionem præcedit simplex intelligentia. Si igitur in quæstione proposita quæratur de notitia entis sive ejus quod est verum, dicitur quod intellectus ex puris naturalibus potest sic cognoscere *verum*, quod probatur, *quia inconveniens est naturam esse expertem propriæ operationis*, secundum Damascenum; et hoc magis est inconveniens in natura perfectiori et superiori, secundum Philosophum *in 2. de Cœlo et Mundo*, de stellis, quia magnum inconveniens Text. 50. et 59.
esset stellas habere virtutem progressivam, et non habere instrumenta naturalia ad progrediendum; igitur cum propria operatio intellectus sit intelligere *verum*, videtur inconveniens quod natura non concessit intellectui illa, quæ sufficiunt ad hanc operationem.

Sed si loquamur (c) de cognitione veritatis, respondetur quod sicut est duplex exemplar, creatum et increatum, secundum Platonem in Timæo; exemplar creatum est species universalis causata a re; exemplar increatum est idea in mente divina; ita est duplex conformitas ad exemplar et duplex veritas. Una est conformitas ad exemplar creatum, et isto modo posuit Aristoteles veritates rerum cognosci per conformitatem earum ad speciem intelligibilem; et ita videtur Augustinus ponere 9. *de Trinit. cap.* 6. ubi vult, quod rerum notitiam specialem et generalem ex sensibilibus collectam habemus, secundum quam de quocumque occurrente, veritatem judicamus, quod ipsum sit tale vel tale. Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur omnino certa et infallibilis notitia veritatis de re, hoc dicitur esse omnino impossibile, et probatur triplici ratione secundum istos. Prima ratio sumitur ex parte rei de qua exemplar est extractum; secunda ex parte subjecti in quo est; tertia ex parte exemplaris in se.

Prima ratio est talis, (d) objectum illud a quo abstrahitur 3.

exemplar est mutabile; ergo non potest esse causa alicujus immutabilis; sed certa notitia alicujus veritatis de aliquo, habetur de eo sub ratione immutabilis, ergo non habetur per tale exemplar. Hæc dicitur esse ratio Augustini 83. *q. q.* 9. ubi vult quod a sensibilibus non est expectanda sincera veritas, quia sensibilia sine intermissione mutantur.

Secunda ratio talis est, anima de se est mutabilis et passiva erroris; ergo per nihil mutabilius ea potest rectificari, ne erret. Sed tale exemplar in ea est mutabilius quam sit ipsa anima; ergo illud exemplar non perfecte regulat animam, ne erret; hæc dicitur esse ratio Augustini de vera religi-
Cap. 30. et 31. *al. artium one : *Lex omnium artificum**, etc.

Tertia ratio, notitiam veritatis certam et infallibilem nullus habet, nisi habeat unde possit discernere *verum* a verisimili, quia si non potest discernere *verum* a falso vel verisimili, potest dubitare se falli; sed per exemplar prædictum creatum non potest discernere *verum* a verisimili, ergo, etc. Probatio minoris, talis species potest repræsentare se tanquam se, vel alio modo se tanquam objectum sicut est in somniis. Si repræsentat se tanquam objectum, falsitas est, si se tanquam se, veritas est; igitur per talem speciem non habetur sufficiens distinctivum, quando repræsentat se ut se, et quando se ut objectum, et ita nec sufficiens distinctivum *veri* a falso.

4. Ex istis concluditur, quod certam scientiam et infallibilem veritatem si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo ad exemplar a re per sensum acceptum, quantumcumque sit depuratum et universale factum, sed requiritur quod aspiciat ad exemplar increatum, et tunc modus ponitur iste: Deus (e) non ut cognitum habet rationem exemplaris, ad quod aspiciendo sincera veritas est; est enim cognitum in generali attributo, sed est ratio cognoscendi ut nudum exemplar, et propria ratio essentiæ creatæ. Qualiter autem possit esse ratio cognoscendi et non cognitum, ponitur exemplum, quia sicut radius Solis derivatur quandoque obliquato aspectu a suo fonte, quandoque directo, et ejus quod videtur in radio primo modo derivato, licet Sol sit ratio videndi, non tamen ut in se est visus; ejus autem quod videtur secundo modo in radio. Sol est ita ratio cognoscendi, quod etiam est cognitus. Ita igitur lux increata, angelicum intellectum quasi directo aspectu illustrat, et tunc ut visa est ratio videndi alia in ipsa; intellectum autem nostrum pro statu viæ, quasi obliquato aspectu illustrat, ideo est intellectui nostro ratio videndi et non visa.

Ponitur autem (f) qualiter habet triplicem rationem respectu actus videndi, scilicet lucis acuentis et speciei immutantis, et characteris sive exemplaris configurantis.

Et ex hoc concluditur ultimo, quod requiritur specialis influentia, quia sicut illa essentia non videtur a nobis naturaliter in se, ita etiam, ut illa essentia est exemplar respectu alicujus creaturæ

non videtur naturaliter, secundum Augustinum de videndo Deum, *in ejus enim potestate est videri, si vult videtur, si non vult, non videtur.*

Ultimo additur quod perfecta notitia veritatis est, quando duæ species exemplares concurrunt in mente, una inhærens scilicet causata (g), alia illapsa scilicet non causata in mente lucendo. De istis autem duabus speciebus rei, confecta una ratione ad intelligendum rem cujus est, mens concipit verbum perfecte veritatis.

## COMMENTARIUS.

1. (a) *In ista quæstione est opinio una talis*, etc. Et declaro intentionem ipsius exponendo litteram.

*Quia inter intentiones generales est per se ordo naturalis*, etc. Et accipit hîc *intentionem* pro conceptu passivo sive pro conceptibili, et sic duplex est conceptus generalis, scilicet conceptus entis et conceptus veri. Et conceptus entis est prior conceptu *veri*, quia prima rerum creatarum est *esse*, quod esse accipit pro conceptu entis; et ordo naturalis inter hos conceptus est ordo prioris et posterioris, ita quod unus conceptus naturalis est prior alio, ut patet de conceptu entis respectu aliorum. Et quod conceptus entis sit prior conceptu veritatis, probat etiam ratione. Ille conceptus est prior, qui potest haberi sine alio et non e contra, sed conceptus entis cum sit entitas absoluta, potest haberi sine conceptu veritatis, cum illa dicat respectum ad ipsam; ergo conceptus entis est prior conceptu veritatis.

[Libro de causis propositio. 4.]

(b) *Hæc etiam conclusio probatur*, scilicet quod conceptus entis, sit prior conceptu veritatis, patet, quia conceptus veritatis, sive veritas, non concipitur nisi intelligentia componente vel intelligente, et talis compositio præsupponit intelligentiam simplicem extremorum. Nam veritas dicit respectum conformitatis exemplati ad exemplar, sic quod conformitas eorum, scilicet exemplaris et exemplati dicitur veritas, modo talia extrema possunt concipi divisim, conformitate non concepta. Quis enim absolute potest concipere hominem, non concipiendo conformitatem ad suum exemplar? et sic prius intelligentia simplici potest concipi entitas aliqua sine conformitate ad exemplar, et per consequens sine veritate, et sic conceptus talis entitatis est prior. Et cum dicit, quod *tunc concipitur illud quod verum est*, sic debet intelligi, quod concipiendo entitatem in se, concipitur illud quod est conforme suo exemplari; sed quando concipitur sub ratione veritatis, tunc concipitur sub ratione conformitatis ad exemplar.

*Si igitur in quæstione proposita.* Hîc 2.
dicit duo. Primum, quod si accipiatur *sincera veritas* pro conceptu vero, sic homo naturaliter potest concipere aliquod verum, puta entitatem in se, et hoc probat, quia inconveniens est naturam esse inexpertem propriæ operationis, secundum Damascenum, id est, quod natura nata habere propriam operationem, sicut visus visionem, et intellectus intelligere, et quod privetur illa, est inconveniens; et loquitur de propria operatione active et non passive, ita quod intellectio dicitur propria operatio, quia tantum active est ab illo saltem principaliter, licet ipse Henricus ponat quod totaliter, ut patebit infra *quæst.* 7. *præsentis dist.* Et si hoc est inconveniens in natura inferiori, est magis inconveniens in natura superiori, qualis est natura intellectiva. Unde Philosophus 2. *Cœli, text. c.* 50. ubi reputat quod magnum inconveniens esset stellas

habere virtutem progressivam, et non habere organa ad progrediendum. *Adhuc*, inquit, *irrationabile nullum organum ipsis dedisse naturam ad motum. Nihil enim ut contingit facit natura*, id est, natura nihil ponit otiose sine causa, ut dicit alia translatio, *neque de animalibus curasse, sic autem pretiosa despexisse. Sed videtur tanquam studiose factum auferre ab eis omnia, per quæ contingebat procedere ipsa per se ipsa*. Hæc ibi. Ex quo concludit in textu sequenti, quod stellæ sunt corpora sphærica, et non moventur motu progressivo, quia tunc haberent organa, etc. Sic in proposito, ex quo natura intellectualis habet potentiam intelligendi verum, otiose esset si non haberet necessaria ad operandum et intelligendum verum. Potest ergo intelligere *verum*, puta conceptum entis, non tamen sequitur quod sub ratione veritatis.

Stellæ sunt corpora sphærica, et non moventur motu progressivo, quia carent organa.

3. (c) Secundum dictum est ibi : *Sed si loquamur de cognitione veritatis*, id est, an ex puris naturalibus possit cognosci aliqua sincera veritas, id est, aliqua conformitas alicujus entitatis ad suum exemplar; et tunc distinguit de exemplari, quia duplex est exemplar rei, scilicet creatum quod est species intelligibilis ipsius rei, et tunc cognoscere veritatem alicujus rei per exemplar creatum, est cognoscere conformitatem rei ad speciem intelligibilem ipsius. Exemplar vero increatum est idea in mente divina, et tunc cognoscere veritatem rei per hujusmodi exemplar, est cognoscere conformitatem illius rei ad propriam ideam, quæ relucet in mente divina.

Duplex est exemplar rei.

Et tunc ponit duas conclusiones. Prima : *Impossibile est habere aliquam sinceram veritatem de aliqua re, ut comparatur ad exemplar creatum*, et hoc probat tribus rationibus.

(d) Quarum prima est : objectum a quo abstrahitur exemplar creatum, scilicet species intelligibilis est mutabile; ergo non potest esse causa alicujus immutabilis. Antecedens patet, quia omne sensibile est mutabile, et a solo tali accipitur species intelligibilis in intellectu nostro. Consequentia patet, quia causa magis habet rationem immutabilis, cum ipsa causet inquantum est in actu, et effectus habet magis rationem possibilis et mutabilis; modo sincera veritas est immutabilis conformitas objecti ad suum exemplar. Si ergo extrema, scilicet objectum et exemplar sunt mutabilia, quomodo erunt causa talis conformitatis, ut omnino immutabilis, quia tunc in effectu esset major perfectio quam in causa. Et hæc est ratio Augustini 83. *q. q.* 9. ubi vult quod a sensibilibus non est expectanda sincera veritas, quia sensibilia sine intermissione mutantur.

Prima c[...] clusio

Secunda est, quia anima est de se mutabilis et passiva erroris. Patet, quia de se est sicut tabula nuda, et ita sicut est passiva, id est, receptiva veritatis, ita erroris, et sic mutabilis ab uno ad aliud. Sed species intelligibilis recepta in ipsa est magis mutabilis; tum quia accidens; tum quia causata sive abstracta a sensibili, quod est magis mutabile quam anima; ergo per talem speciem non potest anima sic rectificari, ut per talem speciem habeat certam et infallibiem notitiam de objecto, cujus est talis species, quia tunc immutabile esset causatum in anima per omnino mutabile.

4. Quia sen[...] bilia mutant[...] ideo a sensibi[...] bus non est [...] pectand[...] sincera veritas

Tertia ratio stat in hoc, quia si intellectus potest habere certam et infallibilem veritatem de aliquo objecto, puta, quod albedo sit color, illa veritas habetur per speciem intelligibilem albedinis et coloris, quia intellectus per talem speciem potest cognoscere objectum, sed non est possibile; patet, quia in-

tellectus per hujusmodi speciem nescit discernere verum a non vero sive a verisimile; patet, quia talis species aliquando repræsentat se tanquam se, et hoc in ratione objecti, actu intelligibilis, id est, quod ipsa est tunc objectum actu intelligibile, et tunc veritas est, quia tunc intellectus intelligit secundum quod objectum est sibi præsens; aliquando repræsentat se ut objectum, quod tunc contingit, quando intellectus intelligit ipsam ut objectum, credendo intelligere actu objectum, intelligendo ipsam, et tunc falsitas est, quia accipit unum pro alio, accipit enim speciem illam pro objecto cujus est species.

5. Secunda conclusio. (e) Secunda conclusio est, quod potest haberi sincera veritas de aliqua re ut comparatur ad exemplar increatum, sed hoc non potest esse via naturali. Et tunc modus ponitur, videlicet quomodo potest haberi sincera veritas de aliqua re ut comparatur ad exemplar increatum. Et quia ista littera est satis obscura, ideo declaro eam de particula in particulam. Cum dicit : *Deus non ut cognitum*, etc. sensus est, quod Deus ut habet ideas creaturarum, est ratio cognoscendi illas creaturas, quia quando ostendit nobis ideas creaturarum, est ratio cognoscendi creaturas, et hoc, ut exemplar nudum, id est, non ut cognitum. Sequitur : *Qualiter autem poss't esse ratio cognoscendi et non cognitum*. Et littera stat in hoc, quia species intelligibilis est ratio cognoscendi objectum cujus est, non tamen ut cognita, nam prius cognoscitur objectum per illam, quam talis species cognoscatur, ut patet. Similiter quando radius Solis derivatur ab ipso Sole ad potentiam visivam directo aspectu, tunc videtur Sol quando radius videtur; quando vero derivatur obliquo aspectu, puta, quando reflectitur ad opacum, si radius Solis prius terminetur ad aliquod opacum ubi reflectitur, et in tali reflexione derivatur ad oculum, non est necesse quod si videam illum radium, quod simul vel prius videam Solem. Sic quando Beati vident ideas ut in mente divina, vident eas directo aspectu, quia derivantur a Deo aspectu directo, et sic etiam Deus videtur. Sed quando Deus ostendit nobis tantum ideas, non ut in ipso relucentes, derivantur ad intellectum quasi obliquato aspectu, et hoc est quod dicit Henricus.

[Declaratio litteræ.] [Optimum exemplum.]

(f) *Ponitur autem qualiter habet triplicem rationem*, etc. Sicut dicimus, quod Sol mediante luce acuit, quia visibilia in potentia remota, facit visibilia in potentia propinqua. Species vero immutat, quia facit colores causare suas similitudines in medio et in organo, et etiam in diaphano producit lumen quod est species lucis, ut patet a Doctore *in* 2. *d* 13. Tertio, sibi assimilat alia, id est simul lucentia, et luminosa facit per quod sunt aliqualiter similes Soli; sic Deus, qui est lux increata, acuit intellectum per ostensionem idearum, et immutat per infusionem actuum, et configurat per relucentiam idearum de ipsis objectis. 6.

(g) *Causata* est species intelligibilis impressa intellectui possibili a rebus sensibilibus. Et sic patet positio Henrici.

### SCHOLIUM.

Modus ordinate procedendi in quæstione, per sex articulos.

Ostendo primo, quod istæ rationes non sunt rationes fundamentales alicujus opinionis veræ, nec secundum intentionem Augustini. sed pro opinione Academicorum.

Secundo ostendo quomodo illa opinio Academicorum (quæ videtur concludi per istas rationes) falsa sit.

Tertio respondeo ad illas rationes quatenus minus concludunt.

Quarto arguo contra conclusionem istius opinionis.

Quinto solvo quæstionem.

Sexto ostendo, quomodo istæ rationes (quatenus sunt Augustini) concludunt illam intentionem Augustini, non autem illam ad quam hîc inducuntur.

SCHOLIUM.

**Refutat efficaciter rationes Henrici, quæ probant (si aliquid valent) nullam esse scientiam certam, ut voluerunt Academici, ostenditque Henricum longe deviare ab Augustini mente.**

5. Ad rationem Henrici. Primo istæ (a) rationes videntur concludere impossibilitatem certæ cognitionis naturalis, quia si objectum continue mutatur, non potest haberi aliqua certitudo de ipso sub ratione immutabilis, imo nec in quocumque lumine posset certitudo haberi, quia certitudo non est, quando objectum alio modo cognoscitur, quam se habet; ergo non est certitudo cognoscendo mutabile ut immutabile. Patet etiam quod antecedens hujus rationis, scilicet quod sensibilia continue mutantur, falsum est; hæc enim est opinio, quæ imponitur Heraclito 4. *Metaphysicæ*.

Text. com. 22. Similiter (b), si propter mutabilitatem exemplaris quod est in anima nostra, non posset esse certitudo, cum quidquid ponatur in anima subjective sit mutabile, etiam ipse actus intelligendi erit mutabilis, et ita sequitur quod per nihil in anima rectificatur anima, ne erret.

Similiter secundum (c) opinionem istam, species causata inhærens concurrrit cum specie illa illabente, sed quando aliquid concurrit quod repugnat certitudini, non potest certitudo haberi; sicut enim ex altera de necessario et altera de contingenti, non sequitur conclusio nisi de contingenti, ita ex certo et incerto concurrentibus ad aliquam cognitionem, non sequitur conclusio certa. 1. Posterior. c. 21

Item etiam (d) patet de tertia ratione, quia si species illa abstracta a re concurrat ad omnem cognitionem, et non potest judicari, quando illa repræsentat se tanquam se, et quando se tanquam objectum; ergo quantumcumque aliud concurrat, non potest haberi certitudo per quam decernatur verum a verisimili.

Istæ igitur rationes videntur concludere omnem incertitudinem, et ita opinionem Academicorum. Quod (e) autem ista conclusio non sit secundum mentem Augustini, probo. Augustinus 2. Soliloquiorum: *spectamina disciplinarum quisque verissima esse nulla dubitatione concedit;* et Boetius de Hebdomadibus: *communis animi conceptio est, quam quisque probat auditam;* et Philosophus 2. Metaphysicæ: *prima principia sunt omnibus nota, sicut janua in domo*, quia janua neminem latet, licet interiora domus lateant. Ex his (f) tribus auctoritatibus arguitur sic: Quod convenit omnibus alicujus speciei, sequitur naturam specificam; igitur cum Text. com. 1 1. Prior. c. 1.

quisque habeat certitudinem infallibilem de principiis primis, et ulterius, cuilibet est naturaliter evidens forma Syllogismi perfecti, sicut patet ex definitione Syllogismi perfecti. Scientia autem conclusionis non dependet nisi ex evidentia principiorum et ex evidentia Syllogisticæ illationis; igitur cuilibet naturaliter scita, potest esse quæcumque conclusio demonstrabilis ex præmissis per se notis.

6. Certa sunt quæ per viam sensuum cognoscimus.

Secundo apparet (g), quod Augustinus etiam concedit certitudinem eorum, quæ cognoscuntur per experientiam sensuum. Unde dicit 15. de Trinit. c. 12. *Absit a nobis ut ea quæ didicimus per sensus corporis, vera esse dubitemus, per eos quippe didicimus cœlum, terram, et ea quæ in eis nota sunt nobis, quantum ille qui nos et ipsa condidit, innotescere nobis voluit.* Si igitur non dubitamus de veritate eorum, et non fallimur, ut patet; ergo certi sumus de cognitis per viam sensus, nam certitudo habetur quando excluditur dubitatio et deceptio.

Tertio etiam patet, quod Augustinus concedit ibidem certitudinem de actibus nostris, 15. lib. c. eodem : *Sive dormiat sive vigilet, vivit, quia etiam dormire et in somniis videre, viventis est.*

Quod si dicas, *vivere* non esse actum secundum, sed primum, sequitur ibidem, *si aliquis dicat, scio me vivere, falli non potest, etiam quotiescumque reflectendo supra primum scitum;* et ibidem : *Si quispiam dicat, volo esse beatus. Quomodo non impudenter respondetur, forte falleris? Et si dicat, scio me hoc velle, et hoc me scire scio, jam his duobus et tertium potest addere, quod hæc duo sciat, et quartum quod hæc duo se scire sciat, et similiter in infinitum numerum pergere* Et ibidem, *si quispiam dicat, errare nolo, nonne sive erret, sive non erret, cum errare nolle verum erit? Et alia,* inquit, *reperiuntur, quæ contra Academicos valent, qui nihil sciri ab homine posse contendunt.* Et sequitur ibidem, *sunt inde libri tres nostri, primo nostræ conversionis tempore scripti, quos qui poterit et voluerit legere, lectosque intellexerit, nihil eum profecto, quæ ab eis contra perceptionem veritatis argumenta multa inventa sunt, permovebunt* Item eodem 15. c. 15. *illa, quæ sciuntur, ut nunquam etiam excidere possint, quoniam præsentia sunt, et ad naturam ipsius animæ pertinent, cujusmodi est illud quod nos vivere sciemus.* Et sic patet primum.

*Nota igitur, quod quatuor sunt conditiones* *, *de quibus est nobis necessaria certitudo, scilicet de scibilibus simpliciter, de scibilibus per experientiam, de actibus nostris et de cognitis, ut nunc a nobis per sensus. Exemplum de primo,* triangulos habet tres, etc. *Exemplum de secundo,* Luna eclipsatur. *Exemplum de tertio,* vigilo. *Exemplum de quarto,* illud est album. *Primum et tertium tantum egent sensu, ut occasione, quia simpliciter est certitudo, si omnes sensus errarent. Secundum et quartum tenent per idem, scilicet quod frequenter evenit a non libero, habet illud pro causa naturali. Ex hoc sequitur propositum, tam in secundo quam in quarto, aliquando additur propositio necessaria; itaque auctoritates Augustini dimittas usque ad articulum secundum, qui est ad rem, vel qui est solutio. Primum est manifestum.*

Additio. * al. cognitiones

Sic in antiquo originali.

*Tertium est per se notum, alias non judicaretur quid esset per se notum. Secundum et quartum habent infinitas per se notas, quibus ingerunt alias ex pluribus sensibus.*

## COMMENTARIUS.

7. Doct. contra Henr.

(a) *Primo istæ rationes videntur concludere impossibilitatem certæ cognitionis naturalis.* Si enim requiritur (ut dicit Henricus) ad certam notitiam alicujus objecti immutabilitas ejusdem, sequitur statim quod de nullo objecto possit esse aliqua certitudo, quia omne tale, secundum ipsum, continue mutatur. Nec valet dicere, quod ut comparatur ad lumen supernaturale, quod potest de ipso haberi certitudo, quia si objectum continue mutatur, ut comparatur ad quodcumque lumen, patet quod semper mutatur. Si enim homo continue mutatur in quocumque lumine videatur, semper videbitur inquantum continue mutatur. Et ultra hoc, quod dicit Henricus, quod res sensibilis continue mutatur, hoc est manifeste falsum. Nam hæc fuit opinio Heracliti, 4. *Metaph. text. comm.* 22. qui volebat quod omnis res sensibilis, primo quocumque instanti, semper haberet aliud et aliud *esse*, ut infra declarabo.

(b) *Similiter si propter mutabilitatem exemplaris.* Hic Doctor arguit contra secundam rationem Henrici, quæ fuit talis : Quia anima de se est mutabilis et passiva erroris; ergo ne erret in cognitione alicujus, oportet quod rectificetur per aliquid immutabilius ipsa anima, patet consequentia. Si enim mutabilitas est ratio, qua non habetur certitudo de sensibili, ad hoc ergo ut certificetur de aliquo sensibili, oportet ut certificetur per aliquid immutabilius eo; sed exemplar creatum, videlicet species intelligibilis, causata a sensibilibus, est mutabilius ipsa anima, ergo per tale exemplar, ut res sensibilis comparatur ad illud, non potest certificari de tali re sensibili.

8. Scotus arguit contra Henricum.

Contra hanc rationem arguit Doctor, et deducit ad duo inconvenientia, quorum primum est, quia si anima non potest habere certitudinem de aliquo objecto per aliquod mutabile; ergo nec per actum intelligendi quodcumque objectum quocumque lumine, non potest habere certitudinem de aliquo objecto, patet, quia actus intelligendi est mutabilis; imo tantum esse habet in continuo *fieri*, ut infra *dist. præsenti quæst. ult. in responsione ad ultimum argumentum, et in quodl. prolixe quæst.* 13. Sive ergo res sensibilis comparetur ad exemplar creatum, sive ad exemplar increatum, in quocumque lumine per nullum actum intelligendi, tale sensibile poterit anima certificari de tali sensibili, quod est contra ipsum. Secundum inconveniens est, quod etiam ipse actus intelligendi nunquam in se erit verus, nec aliquam certitudinem continebit, et sic anima non poterit esse certa de aliquo actu suo intelligendi, quod est falsum. Probatur ex dictis Henrici : Si de illo quod continue movetur non potest haberi certitudo, cum ergo actus ille sit mutabilior ipsa anima, sequitur quod nunquam poterit esse certa de aliquo actu suo intelligendi; et sic intellectus reflectendo se super actum suum intelligendi, nullam certitudinem haberet de actu intelligendi supra quem reflectitur; nec similiter aliquam de actu reflexivo, cum ille sit simpliciter mutabilior anima, quæ omnia sunt absurda.

(c) *Similiter secundum opinionem istam.* Hic Doctor deducit Henricum contra 9.

seipsum, quia dicebat quod quando species intelligibilis causata a sensibilibus, occurrit cum specie illapsa, tunc habetur certitudo de objecto sensibili. Contra hoc arguit, ostendendo contra quod nulla tunc haberetur certitudo de re sensibili, aut oportebit eum dicere, quod de re sensibili potest haberi certitudo per exemplar creatum. Primum probatur quod tunc nulla esset certitudo, quia quando aliquid concurrit quod repugnat certitudini, per illud nunquam potest haberi certitudo, quia quando propositio contingens concurrit cum altera de necessario, nunquam potest sequi conclusio de necessario, sed tantum de contingenti; sic quando exemplar creatum, quod repugnat certitudini concurrit cum specie illapsa per quam habetur certitudo, nunquam ex his duobus, simul concurrentibus habebitur certitudo. Et si vult dicere quod habetur certitudo, tunc oportet eum concedere quod exemplar creatum non repugnat certitudini.

9. Quando propositio contingens concurrit cum altera de necessario, nunquam potest sequi conclusio de necessario, sed tantum de contingente.

Instantia.

Si dicatur quod hæc ratio, quam facit Doctor contra Henricum, etiam contra ipsum Doctorem concluderet, qui sic arguit de fide infusa et fide acquisita *in quodl. quæst.* 14. *art.* 1. Quando ad eumdem actum concurrit regula fallibilis, licet cum regula infallibili, ille actus non est infallibilis. Probatur per simile, quia ex duabus præmissis, quarum una est necessaria et alia contingens, non sequitur conclusio necessaria, et ratio, quia quod dependet ex pluribus non potest esse perfectioris conditionis quorumcumque illorum; nunc aute quicumque actus credendi ad hoc quod eliciatur, dependet a fide acquisita movente; igitur si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus erit ex principio tali, supple ex fide infusa, quæ dicitur regula infallibilis, quin sibi posset subesse falsum : hæc ibi. Sic erit in proposito, quia diceretur quod quamvis certitudo sit a specie illa illabente ut a regula infallibili, et a specie intelligibili causata a sensibilibus ut a regula fallibili, non tamen sequitur incertitudo objecti sensibilis.

An ex duabus præmissis quarum una est necessaria, alia contingens sequatur conclusio necessaria.

10. Solutio.

Dico, quod non est simile de fide infusa et fide acquisita, quia certitudo actus ut est a fide infusa, semper est determinate vera, ita quod talis actus simpliciter dicitur determinate verus; licet cum fide infusa concurrat fides acquisita, et simul inclinet ad eumdem actum, nunquam tamen certitudo actus habetur a fide acquisita ut talis est, sed tantum a fide infusa, quia fidei infusæ nunquam potest subesse actus falsi; inclinationi vero fidei acquisitæ, quantum est ex parte sua potest subesse actus falsi. Si ergo certitudo actus credendi dependeret ab utroque habitu, tunc argumentum Doctoris concluderet contra seipsum; sed quia tota certitudo actus credendi accipitur ab habitu infuso, licet cum illo concurrat fides acquisita, patet quod argumentum Doctoris, de fide infusa et acquisita non concludit. Argumentum vero factum contra Henricum concludit contra ipsum Henricum, quia ipse vult quod certitudo de aliquo sensibili simul dependeat a specie intelligibili, causata a sensibilibus quæ est regula fallibilis, et a specie infusa quæ est regula infallibilis.

Nota de fide infusa, et acquisita.

(d) *Idem etiam patet de tertia ratione.* Doctor hîc improbat tertiam rationem Henrici, quæ talis erat : Quia ex quo anima per exemplar creatum non potest discernere verum a verisimili, sequitur quod per tale exemplar non poterit habere certitudinem de aliquo sensibili. Probat antecedens, quia talis species intelligibilis potest repræsentare se, tan-

quam se intellectui, et se tanquam objectum, sicut est in somniis; si repræsentat se tanquam se, veritas est; si vero se tanquam objectum, falsitas est.

Scotus arguit contra Henricum.

Contra hoc arguit Doctor, non contra rationem istam in se, sed reducendo Henricum ad alterum inconvenientium, videlicet quod vel nulla erit certitudo de sensibili, quantumcumque alia species infusa concurrat cum ista specie intelligibili, quod est contra ipsum; vel oportebit Henricum dicere, quod per talem speciem intelligibilem poterit haberi certitudo de sensibili.

11. (e) *Quod autem ista conclusio non sit secundum mentem Augustini*, etc. Nunc Doctor probat ex dictis Augustini, quod potest haberi certitudo de sensibilibus vel de abstractis ab eis, absque speciali lucis increatæ illustratione, cujus oppositum asserebat Henricus, dicens fuisse intentionem Augustini, videlicet quod de sensibilibus nulla esset certitudo. Probatur ergo per Augustinum quod possit haberi sincera veritas et certitudo, etc. patet per Augustinum secundo Soliloquior. *Spectamina disciplinarum*, id est, principia scientiarum, *quisque verissima esse nulla dubitatione concedit*; ergo de principiis scientiarum potest esse certitudo et infallibilitas, quæ tamen principia sumuntur a visibilibus.

Idem etiam probat per Boetium de Hebdomadibus: *Communis*, inquit, *animi conceptio est, quam quisque probat auditam*, id est, conceptio alicujus propositionis per se notæ ab omnibus intelligentibus terminos illius propositionis et unionem terminorum, est supple fundamentaliter propositio, quam unusquisque probat, id est, scit evidenter esse veram, quando audit eam præconcipiendo terminos et unionem terminorum Deinde probat auctoritate Aristotelis 2. Met. text. comm. 1. *Prima*, inquit *principia sunt omnibus nota, sicut janua in domo, quia janua neminem latet, licet interiora domus lateant*.

(f) *Ex his tribus auctoritatibus*. Hic intendit probare, quod non tantum possit via naturali haberi certitudo de principiis per se notis, sed etiam de omnibus conclusionibus virtualiter contentis in eis, et argumentum stat in hoc: Illud est simpliciter naturale, quod sequitur naturam alicujus speciei, sive quod consequitur ad naturam alicujus speciei, hoc patet; sed posse habere certitudinem infallibilem de primis principiis et de conclusionibus virtualiter contentis in eis, consequitur naturam speciei humanæ; ergo talis certitudo infallibilis potest haberi naturaliter. Probatur minor, quod convenit omnibus alicujus speciei, sequitur naturam specificam, sed posse habere certitudinem infallibilem de principiis primis, etc. convenit omnibus individuis speciei humanæ. Hoc patet per tres auctoritates supra positas, scilicet Augustini, Boetii et Aristotelis. Si ergo potest haberi certitudo infallibilis de principiis primis, etiam potest haberi certitudo de conclusionibus virtualiter contentis in eis. Hoc probat, quia cuilibet, naturaliter evidens forma syllogismi perfecti, sicut patet ex definitione syllogismi perfecti primo *Priorum cap.* 1. quæ talis est: *Syllogismus perfectus est, qui nullius indiget præter illa quæ sumpta sunt, ut appareat necessarius. Syllogismus vero imperfectus est, qui indiget unius aut plurium, quæ sunt necessaria per sumptos terminos, non autem per sumptas propositiones*. Qui imperfectus potest exponi, quod est ille, *qui unius indiget*, id est, uno, videlicet conversione vel transpositione; *aut plurium*, id est pluribus,

Syllogismus imperfectus indiget unius aut plurium

scilicet conversione simul et transpositione, *quæ quidem sunt necessaria.* Nam syllogismi habent evidentem necessitatem illationis, *per sumptos terminos,* id est, quod manent idem termini, *non autem per sumptas propositiones,* quia non manent eædem propositiones, patet, quia imperfectus ut reducatur ad perfectum, indiget conversione alicujus vel aliquarum propositionum. Syllogismus ergo perfectus dicitur ille qui nullius indiget, quia nec conversione, nec transpositione, ut sunt duo primi modi primæ figuræ; omnes autem alii ad hoc, ut dicantur simpliciter perfecti reducuntur, vel ad *Barbara,* vel ad *Celarent,* ut patet *primo Priorum.* Hæc volui explicare propter juvenes.

Syllogismus perfectus nullius indiget.

(g) *Secundo apparet.* Hic Doctor probat per Augustinum, quod non tantum habemus certitudinem de principiis per se notis, et de conclusionibus per se contentis, sed etiam de multis contingentibus, et de multis quæ fiunt nota per experientiam; et auctoritates Augustini sunt claræ in littera.

SCHOLIUM.

Probat efficaciter contra Henricum dari certitudinem quoad principia et conclusiones ex eis illatas, etiamsi sensus omnes deciperentur, et ostendit clare quomodo.

7. Quantum (a) ad secundum articulum, ut in nullis cognoscibilibus locum habeat error Academicorum, videndum est qualiter de tribus cognoscibilibus prædictis, scilicet de principiis per se notis et de conclusionibus.

Secundo de cognitis per experientiam.

Tertio de actibus nostris, an possit naturaliter haberi certitudo infallibilis.

Non potest stare apprehensio terminorum

Quantum ad certitudinem de principiis dico sic, quod termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus componens illos terminos ex quo apprehendit eos, habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus ad ipsos terminos, quorum est compositio, et etiam causam evidentem illius conformitatis, et ideo necessario patet sibi conformitas illa, cujus causam necessariam et evidentem apprehendit in terminis; igitur non potest esse in intellectu apprehensio terminorum et compositio eorum, quin stet conformitas illius compositionis ad terminos, sicut non potest stare albedo et albedo, quin stet similitudo. Hæc autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis; ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum, quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem illius veritatis.

rum alicujus principii, et compositio eorumq in stet conformitas et perceptio conformitatis ad terminos.

Confirmatur (b) ratio ista per simile, per Philosophum 4. *Met.* ubi vult quod oppositum primi principii, scilicet hujusmodi, *impossibile est idem esse et non esse,* non potest venire in intellectu alicujus, quia tunc essent opiniones contrariæ simul in mente; quod utique verum est de opinionibus contrariis, id est, repugnantibus formaliter,

8. Text. 8. et 9.

Si dares oppositum primi principii, opiniones contrariæ simul essent in mente, et declaratur.

quia opinio opinans esse de aliquo, et opinio opinans non esse de eodem, sunt formaliter repugnantes. Ita arguam in proposito repugnantiam aliquam intellectionum in mente, licet non formalem; si enim stat in intellectu notitia totius et partis, et compositio eorum, cum ista includant (sicut causa necessaria) conformitatem compositionis ad terminos, si stat in intellectu hæc opinio, quod ista compositio sit falsa, stabunt notitiæ repugnantes non formaliter, sed notitia una stabit cum alia, et tamen una erit causa necessaria oppositæ notitiæ ad illam, quod est impossibile. Sicut enim impossibile est album et nigrum stare simul, quia sunt contraria formaliter, ita impossibile est simul stare album, et illud quod est præcisa causa nigredinis, ita necessaria quod non potest esse sine ea absque contradictione.

1. Post. text. 5. Habita evidentia vel certitudine de principiis primis, patet quomodo habetur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formæ Syllogismi perfecti, cum certitudo conclusionis tantummodo dependeat ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis.

Sed numquid (c) in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus decipiantur omnes circa terminos?

An possit errare intellectus circa principia et conclusiones necessarias si sensus decipiantur? Respondeo, quod quantum ad istam notitiam, intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus, illa tamen accepta potest simplicia virtute sua componere, et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. Exemplum, si ratio totius et ratio majoritatis accipiantur a sensu, et intellectus componat istam: *omne totum est majus sua parte*, intellectus virtute sui et istorum terminorum assentiet indubitanter isti complexioni, et non tantum quia vidit terminos conjunctos in re, sicut assentit isti, Socrates est albus, quia vidit terminos in re uniri. Imo dico, quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus essent falsi et aliqui sensus veri; intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis, utpote si alicui cæco nato essent impressæ miraculose in somniis species albedinis et nigredinis, et illa remanerent post in vigilia; intellectus abstrahens ab eis componeret istam, *album non est nigrum*, et circa istam non deciperetur intellectus, licet termini accipiantur a sensu errante, quia ratio formalis terminorum ad quam deventum est, est necessaria causa veritatis hujus negativæ.

Quomodo sensus causa sit notitiam principii?

COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ad secundum articulum.* Hîc Doctor intendit probare, quod de tribus naturaliter possumus habere certitudinem infallibilem, videlicet de princi- 13.

piis per se notis et de conclusionibus. Secundo de cognitis per experientiam. Et tertio de actibus nostris.

Primum ibi : *Quantum ad certitudinem de principiis.* Hæc littera satis patet, et prolixius supra *d.* 2. *quæst.* 2. et clare exponam respondendo ad præsentem quæstionem. Tota ergo ista ratio stat in hoc, videlicet quod est impossibile alicui intellectui, stante apprehensione terminorum propositionis per se notæ et compositionis eorum, quin habeat certam et infallibilem veritatem de conformitate illius compositionis ad terminos Est enim impossibile, quod aliquis cognoscat totum et partem, et compositionem horum terminorum, quin habeat certitudinem infallibilem de conformitate compositionis terminorum.

(b) *Confirmatur ratio ista per simile per Philosophum.* Et littera stat in hoc, scilicet quod duæ notitiæ sive duæ opiniones dicuntur formaliter repugnare, quando simul de eodem repugnant, ut de homine assentio quod est homo, et simul assentio quod non est homo. Nam isti duo assensus formaliter inter se repugnant, quia unus formaliter expellit alium. Et duæ notitiæ sive duæ opiniones, vel duo assensus dicuntur virtualiter repugnare, quando una est causa alicujus effectus, qui formaliter repugnat effectui alterius causæ, ut supra exposui, *dist.* 2. *quæst.* 1. exponendo primum argumentum principale. Modo notitia, qua cognosco totum et partem, et qua cognosco unionem illorum inter se, est causa necessaria hujus conformitatis et veritatis, videlicet quod totum est majus sua parte. Si ergo stat in intellectu quod ista compositio, sive unio totius et partis sit falsa, tunc notitia talis compositionis erit causa necessaria hujus falsitatis, scilicet quod omne totum est majus sua parte, quia ergo prima notitia, qua cognosco esse veram unionem inter totum et partem, est causa necessaria veritatis, et notitia qua cognosco compositionem esse falsam. est causa necessaria falsitatis, ideo istæ duæ notitiæ repugnant virtualiter, quia sunt duæ causæ necessariæ duorum effectuum inter se formaliter repugnantium, et sic patet littera ista.

(c) *Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus omnes decipiantur circa terminos?* 14.

Quomodo intellectus non habet sensum pro causa, sed tantum pro occasione.

Respondet Doctor quod habita cognitione sensibilium per sensus, nunquam intellectus errabit, et dicit duo in ista littera. Primum, quod intellectus non habet sensum pro causa, sed tantum pro occasione, quia cognitio alicujus complexionis necessariæ, nec in *esse*, nec in *fieri* dependet ab aliquo sensu. et ut clarius hoc intelligatur pono talem ordinem. Potentia visiva accipit speciem sensibilem ab aliquo sensibili extra, puta ab albedine, et videt illam ; deinde in virtute phantastica causatur phantasma singularis albedinis, prius visæ ; deinde virtute phantasmatis et intellectus agentis causatur species intelligibilis albedinis , qua repræsentat albedinem in se, et sicut dico de isto sensibili, ita de omnibus aliis. Habita ergo specie intelligibili albedinis , et specie intelligibili coloris, illæ species intelligibiles una cum intellectu causant cognitionem terminorum, quibus terminis cognitis statim intellectus, nullo sensu cooperante, nec interiori, nec exteriori, potest formare compositionem illorum, et perfecte cognoscere compositionem eorum, ita quod notitia talis compositionis, puta omnis albedo est color, statim erit sibi evidens.

Patet ergo quomodo intellectus, habita cognitione habituali plurium terminorum,

virtute propria potest causare, nedum cognitionem actualem illorum terminorum, (concurrente tamen specie intelligibili, ut partiali causa) sed etiam potest causare compositionem et unionem illorum, et eam lenn perfecte cognoscere, et sic non dependet a sensu; imo si omnis sensus erraret circa aliquod complexum, nunquam intellectus erraret, stante cognitione habituali terminorum vel actuali. (Et voco pro nunc *cognitionem habitualem terminorum*, quando termini sunt præsentes intellectui in ratione objecti intelligibilis per speciem intelligibilem. Dico *actualem*, quando actu ab intellectu cognoscuntur.) Patet, quia si potentia visiva judicaret rubeum esse viride, stante cognitione in intellectu istorum terminorum *rubei* et *viridis*, intellectus haberet infallibilem certitudinem, quod rubeum non esset viride. Secundum dictum est ex intentione Doctoris, quod si sensus erraret circa complexum, et hoc, vel aliqui sensus tantum vel etiam omnes simul, adhuc intellectus non erraret, quia semper haberet apud se terminos, qui essent causa veritatis, sed hoc infra clarius patebit.

SCHOLIUM.

Ostendit qualis certitudo habetur per experientiam, et quod quandoque ex veritate experta, devenitur ad principium notum, ex quo eadem veritas propter quid rursus demonstratur, quandoque vero de ipso principio immediate experientia capitur.

9. Quomodo experientia est infallibilis? De secundis (a) cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quod ita est, et quod semper et in omnibus; et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causæ. Quæ propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu errante, quia causa non libera non potest producere, ut in pluribus, effectum, ad cujus oppositum ordinatur, vel ad quem ex forma sua non ordinatur; sed causa casualis ordinatur ad producendum oppositum effectus casualis, vel non ad istum producendum, ergo nihil est causa casualis respectu effectus frequenter producti ab eo, et ita si non est libera, est naturalis. Quod autem iste effectus evenit a tali causa producente, ut in pluribus, hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendo nunc talem naturam cum tali accidente, nunc cum tali inventum est, quod quantumcumque esset diversitas accidentium talium, semper istam naturam sequebatur talis effectus; ergo non per aliquod accidens per accidens illius naturæ, sed per naturam ipsam in se consequitur talis effectus.

1. Phys. cor. text. 4[...] Causa natural[is] et casuali[s] quomo[do] differu[nt]. Ut inquit A[ri]stot. 2. Poster. text. 1[...] Aliquan[do] ex conclus[io]ne experta [ve]nitur ad princ[i]pium per se [no]tum ex quo [ea]dem concl. [de]monstrat[ur].

Sed ulterius notandum (b), quod quandoque accipitur experientia de conclusione, puta, quod Luna frequenter eclipsatur, et tunc supposita conclusione, quia ita est, inquiritur causa talis conclusionis per viam divisionis, et quandoque devenitur ex conclusione experta ad principia nota ex terminis, et tunc ex tali principio noto ex terminis, potest conclusio prius tantum per experientiam nota certius

cognosci, scilicet primo genere cognitionis, quia ut deducta ex principio per se noto, sicut illud est per se notum, quod opacum interpositum inter luminosum videlicet et perspicuum, impedit luminis multiplicationem ad tale perspicuum, et si inventum fuerit per divisionem, quod terra est tale corpus interpositum inter Solem et Lunam, scietur certissime demonstratione *propter quid*, et non tantum per experientiam, sicut sciebatur illa conclusio ante inventionem principii.

[Qu]andoque [ex]perientia est de [pr]imo principio [qu]o non [es]t aliud notius.

Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit amplius per viam divisionis ulterius invenire principium notum ex terminis, sed statur in aliquo vero, ut in pluribus, cujus extrema experimentatum est frequenter uniri, puta quod herba talis speciei est calida, nec invenitur aliquod medium aliud prius per quod demonstretur passio de subjecto *propter quid*, sed statur in isto sicut in primo noto propter experientiam. Tunc licet incertitudo et fallibilitas removeantur per illam propositionem, effectus ut in pluribus alicujus causæ non liberæ, est naturalis effectus ejus, tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificæ, et forte ibi non habetur necessaria cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio (c) est res alia absoluta a subjecto, posset sine contradictione separari a subjecto, et expertus non haberet cognitionem, quia ita est, sed quia aptum natum est ita esse.

COMMENTARIUS.

(a) *De secundis cognoscibilibus*. Hîc Doctor intendit probare, quomodo possumus habere certam et infallibilem notitiam de notis per experientiam, et licet littera Doctoris sit satis clara, tamen aliqualiter exponitur. 16.

Notitia experimentalis pertinet ad intellectum.

Unde nota, quod notitia experimentalis proprie est notitia pertinens ad intellectum non ad sensum, quæ tamen pro statu isto semper habet ortum a sensu, licet aliquando dicatur notitia experimentalis, etiam notitia sensitiva. De hoc vide quæ exposui *super primo Metaphys.* Doctoris *quæst. quarta et quinta*. Experientia est notitia alicujus singularis, prius tamen cogniti a sensu, ut puta, quod hic ignis sit calidus; prius habetur notitia aliqua a sensu tactus, quia tangendo ignem per accidens, statim tangens calefit, et tandem intellectus percipit quod talis ignis est calidus formaliter, quia efficit talem effectum. Et dicit Doctor quod licet experientia, puta de ista, quod ignis sit calidus, non habeatur de omnibus singularibus, sed tantum de pluribus, puta de isto igne, et de isto, et de isto, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est, et semper et in omnibus; supple quod ignis calefacit, et quod semper calefaciat si habeat passum approximatum, et quod hoc contingit in omnibus ignibus, quia novit per experientiam, quod iste ignis, et iste, et iste circa passum approximatum semper calefacit, et per istum idem judicat de alio ejusdem speciei. Sequitur: *Et hoc per istam propositionem quiescentem in anima*, etc.

Propositio quiescens in anima.

Ad hoc enim, ut aliquis sit certus quod ignis semper calefaceret passum approximatum dispositum, et quod omnia individua ignis sint hujusmodi, hoc cognoscit 17.

infallibiliter,quia certitudinaliter scit quod omne illud, quod evenit a causa naturali sive non libera, est effectus ejus naturalis; et quia scit ignem non esse causam liberam calefaciendi, et novit per experientiam quod hic ignis calefacit et ille, sequitur quod habebit certam et infallibilem notitiam de isto universali, quod omnis ignis natus est producere calefactionem, et quod semper actu calefacit calefactibile approximatum et dispositum, quia ignis est causa naturalis, et per consequens de necessitate agit. Sequitur : *Quia causa non libera non potest producere*, id est, quod ex quo causa naturalis sive non libera, ordinatur ad producendum talem effectum, puta calefacere, vel quod herba talis speciei sit naturaliter ordinata ad talem effectum, ut in pluribus producit illum effectum; et si aliquando oppositum illius effectus casualiter eveniat, hoc non erit ex forma talis causæ, sed magis propter aliquod extrinsecum, patet, quia ipsa semper et necessario, cum non sit causa libera, intendit producere effectum ad quem ordinatur, et hoc est quod intendit Doctor.

18. (b) *Sed ulterius notandum.* Deinde dicit duas conclusiones. Prima est, quod aliquando habetur notitia experimentalis de conclusione, quia notum est sæpe intellectui, quod Luna eclipsatur; et tunc habita tali cognitione, intellectus per divisionem quærit media et causas *propter quid*, et inventa causa, eamdem conclusionem prius notam per experientiam demonstrative ostendit, et tunc cognitio conclusionis, sic a priori demonstrata est in primo genere cognitionis, tunc enim perfectiori modo cognoscit quo possit. Sicut etiam notum est per experientiam, quod omnis homo est risibilis, et tunc intellectus dividendo petit causam immediatam risibilitatis, ut patet 2. *Posterior.* qua inventa,statim eamdem conclusionem a priori demonstrat.

Secunda conclusio est ibi : *Quandoque autem est experientia de principio,* etc. *Tunc licet incertitudo et fallibilitas removeantur per illam propositionem,* supple quiescentem in anima, videlicet, *effectus ut in pluribus alicujus causæ non liberæ, est naturalis effectus ejus.* Tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificæ, ex hoc videlicet quod non contingit demonstrari per aliquid prius. Sequitur : *Et forte non habetur necessaria cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis,* id est, quod non cognoscitur calid tas talis herbæ actu necessario inesse herbæ talis speciei, sed si talis passio, puta caliditas cognoscitur inesse necessario. Hoc verum est, loquendo de aptitudine, et sensus est : Herba talis speciei est apta nata esse sic vel sic calida.

(c) *Si enim passio est res illa absoluta*,etc. 19.
Hic a Doctore habetur quod si accipiatur *passio* pro re absoluta, puta pro actuali caliditate herbæ talis speciei, ut in pluribus, talis passio realiter distinguitur a subjecto. Si vero accipiatur *passio* pro aptitudine ad rem absolutam, talis aptitudo non distinguitur realiter. Primo modo accipiendo *passionem* expertus non haberet cognitionem, quia ita est, supple necessariam, sed diceretur habere cognitionem necessariam, quando cognosceret herbam talis speciei ita esse aptam natam, etc.

## SCHOLIUM.

Hominem velle, videre, audire, etc. sunt propositiones per se notæ seu certæ et sinceræ veritatis, non obstante illusione quacumque, explicatur certitudo eorum, quæ subsunt sensuum actibus, verbi gratia, esse album vel rubrum, quod sic apparet, et docetur quomodo intellectus corrigit sensum errantem, per aliquam propositionem in se

manentem, et per adminiculum aliorum sensuum.

10. ext. 26. De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod est certitudo de multis eorum, sicut de principiis per se notis, ut patet 4. *Metaph.* ubi dicit Philosophus de rationibus dicentium omnia apparentia esse vera, quod istæ rationes quærunt utrum nunc dormiamus, an vigilemus. *Possunt autem idem omnes dubitationes tales omnium enim rationem hi significant esse.* Et subdit : *Rationem quærunt, quorum non est ratio, demonstrationis enim principii non est demonstratio;* igitur per ipsum ibidem, nos vigilare, est per se notum sicut principium demonstrationis.

q. 3. olog. n. et 4. letaph. q. 2. et in uodl. 7. et fr. d. 8. ad finem. Nec obstat quod est contingens, quia (sicut dictum fuit alias) ordo est in contingentibus, quod aliqua est prima et immediata, alioquin vel esset processus in infinitum in contingentibus, vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria, quorum utrumque est impossibile. Et sicut est certitudo de *vigilare*, sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra, ut de *me intelligere*, de *me audire*, et sic de aliis qui sunt actus perfecti. Licet enim non sit certitudo, quod videam album extra positum, vel in tali subjecto vel in tali distantia, quia potest fieri illusio in medio vel in organo, et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video, etiamsi illusio fiat in organo, quæ illusio in organo maxima illusio videtur esse, puta quando actus fit in organo ipso, non ab objecto præsente, qualis natus est fieri ab objecto præsente, et ita potentia haberet actum suum posita tali illusione vel passione, et vere esse illud ibi quod visio dicitur, sive sit actio, sive passio, sive utrumque. Si autem illusio fieret non in organo proprio, sed in aliquo proximo quod videtur organum, sicut si non fieret illusio in concursu nervorum, sed in ipso oculo fieret impressio speciei, qualis nata est fieri ab objecto, adhuc visus videret, quia talis species, vel quod natum est videri in ea, videretur, quia haberet sufficientem distantiam respectu organi visus, quod est in concursu istorum nervorum, sicut patet per Augustinum 11. *de Trinit.* quod *reliquiæ visorum remanentes in oculo, oculis clausis videntur*, et per Philosophum, *de Sensu et Sensato*, quod ignis, qui generatur ex elevatione oculi violenta, et multiplicatur usque ad palpebram clausam, videtur; istæ sunt veræ visiones, licet non perfectissimæ, quia hic sunt sufficientes distantiæ specierum ad organum principale visus.

Per se notum quod videmus, audimus etc. non obstante quacumque illusione.

Cap. 1. Cap. 2. Aliqua videntur clausis oculis.

Sed quomodo habetur certitudo eorum, quæ subsunt actibus sensus? puta, quod aliquod extra est album vel calidum, quale apparet. 11.

Respondeo, aut circa tale cognitum opposita apparent diversis sensibus, aut non; sed omnes sensus cognoscentes illud, habent idem judicium de eo. Si secundo modo, tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus, et per illam propositionem præcedentem, *quod evenit ut in pluribus ab aliquo, est effectus naturalis ejus si non sit causa libera;* ergo cum ab

isto præsente evenit, ut in pluribus sit talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio vel species genita sit effectus naturalis talis causæ, et ita tale extra erit album vel calidum, vel tale quale natum est repræsentari per speciem genitam ab ipso ut in pluribus. Si autem diversi sensus habent diversa judicia de aliquo viso extra, puta visus dicit baculum esse fractum, cujus pars est in aqua et pars in aere, et tactus potest experiri contrarium. Visus etiam semper dicit Solem esse quantitatis minoris quam est, et omne visum a remotis esse minus quam sit, in talibus est certitudo quid verum sit, et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima certiorem omni judicio sensus, et per actus plurium sensuum concurrentes, ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis fallat, in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa, sed sicut ab occasione. Exemplum, intellectus habet hanc propositionem quiescentem, nullum durius frangitur ad tactum alicujus mollis sibi cedentis. Hæc est ita per se nota ex terminis, quod etiam si essent accepti a sensibus errantibus, non potest intellectus dubitare de illa propositione, imo oppositum includit contradictionem, scilicet quod baculus sit durior aqua et quod aqua' sibi cedit; hoc dicit uterque sensus tam visus quam tactus, sequitur igitur quod baculus non est fractus, sicut sensus visus judicat ipsum fractum, et ita quis sensus errat et quis non circa fracturam baculi, intellectus judicat per certius omni actu sensus.

Quando sensus diversi aliter et alterius dicant de objecto, intellectus judicat quis sensus sit verus, quis fallax et quomodo? exemplum de baculo in aqua quem visus putat fractum, tactus integrum.

12. Similiter ex alia parte, quod idem quantum applicatum quanto, omnino est æquale sibi, hoc est notum intellectui quantumcumque notitia terminorum accipiatur a sensu errante; sed quod idem quantum possit applicari viso propinquo et remoto, hoc dicit tam visus quam tactus, ergo quantum visum, sive prope sive a remotis, est æquale; igitur visus dicens hoc esse minus, errat. Hæc conclusio concluditur ex principiis per se notis, et ex actibus duorum sensuum cognoscentium ut in pluribus ita esse. Et ita ubicumque ratio judicat sensum errare, hoc judicat non per aliquam notitiam præcise acquisitam a sensibus ut a causa, sed per aliquam notitiam occasionatam a sensu in qua non fallitur, etiamsi omnes sensus fallantur; et per aliquam aliam notitiam acquisitam a sensu vel a sensibus ut in pluribus, quæ sciuntur esse vera per propositionem sæpe allegatam, scilicet quod evenit ut in pluribus, etc.

Ex pri[ncipio] per se et ex duo[bus] sensib[us] const[at] decipi sum[...] dum p[...] æqua[le] si est re[...] tur esse mi[nus]

*Nota ergo quod notitia principii est immutabilis a veritate in falsitatem, non aliter, quia simpliciter est corruptibilis, sic species intelligibilis est delebilis ut phantasma, sed immutabilis a vera repræsentatione in falsam. Sed oppositum licet corruptibile, tamen est immutabile a vera entitate in falsam, et ideo est conformativum notitiæ sibi, seu causativum notitiæ veritatis suæ in essendo, quia entitas vera immutabilis in falsam, virtualiter continet notitiam veram immu-*

Addit[io]

*tabiliter conformem entitati suæ.*

*Notitia etiam secundum Augustinum, verum necessarium vel immutabile est supra mentem. Intellige in ratione veritatis evidentis, quia hanc de se causat immediate, non autem secundum ejus evidentiam subest menti, ut posset sibi apparere vera vel falsa, sicut verum probabile menti subest, ut ipsa possit facere illud apparere verum vel falsum, quærendo rationes hinc inde per quas probetur et improbetur.*

Ut quit Aristot. 1. Post. Text. 27. *Sic intelligendum est, quod mens non judicat de vero immutabili, sed de aliis, quia dicam, quod sit verum, hic est actus judicandi, et est in potestate mentis respectu probabilis, non autem respectu necessarii, nec tamen minus perfecte asserit de necessario quod ipsum sit verum; et hæc assertio apud Aristotelem potest dici judicium, sic patet quomodo de conclusione necessaria mens judicat, quia non est statim evidens ex se, ideo non determinat evidentiam suiipsius menti. Potest etiam mens rationes Sophisticas adducere contra eam, per quas dissentiat, non sic contra primum notum,* Text. 8. *quarto Metaphysicæ, in mente venire; sed Augustinus vult intantum esse in potestate judicantis, quod non necessario determinetur ab alio.*

SCHOLIUM.

Satisfit argumentis Henrici positis num. 3. quibus putat nullam veritatem sinceram naturaliter esse acquisibilem, in quorum solutione variam et solidam doctrinam ministrat Scotus.

13. Quantum (a) ad tertium articulum, ex istis respondendum ad illas tres rationes.

Ad primam, ad illud de mutatione objecti antecedens est falsum, nec est opinio Augustini, sed Heracliti et discipuli sui Cratyli, qui nolebant loqui, sed movere digitum, ut dicitur 4. *Metaph.* Et etiam consequentia non valet, dato quod antecedens esset verum, quia adhuc secundum Aristotelem, posset haberi certa cognitio de hoc quod omnia continue moventur. Non sequitur etiam (b), si objectum est mutabile, ergo quod gignitur ab eo non est repræsentativum alicujus sub ratione immutabilis, quia mutabilitas in objecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius objecti quod est mutabile; genitum (c) igitur ab ipso repræsentat naturam per se, igitur si natura, unde natura habeat aliquam immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud per suum exemplar, et illa natura per suum exemplar, repræsentantur ut immutabiliter unita, et ita per duo exemplaria genita a duobus mutabilibus, non inquantum mutabilia, sed inquantum naturæ, potest haberi notitia immutabilis unionis eorum.

Text 52.

De re mutabili gignitur notitia immutabilis, et de re contingenti veritas necessaria, Scot. q. 3. prolog. q. 4. late.

Additio. *Contra, quamvis objectum non inquantum mutabile gignat, si tamen est mutabile, quomodo ejus ad aliquid est habitudo immutabilis?*

*Respondeo, habitudo est immutabilis sic, quia inter extrema non potest esse habitudo opposita, nec potest non esse ista, positis extremis, sed per destructionem extremi vel extremorum destruitur.*

*Contra, quomodo est propositio affirmativa necessaria, si identitas extremorum potest destrui?*

*Respondeo, quando res non est, non est identitas ejus realis, sed tunc si est in intellectu, est identitas ut est objectum intellectum, et necessaria secundum* quid,

*quia in tali* esse, *extrema non possunt esse sine identitate*, *tamen illa potest non esse sicut extrema possunt non esse intellecta; igitur propositio est necessaria in intellectu nostro secundum* quid, *quia immutabilis in falsam, sed simpliciter necessaria non nisi in intellectu divino, sicut nec extrema habent identitatem simpliciter necessario in aliquo* esse *nisi in illo* esse *intellecto.*

Immutabile repræsentatur per mutabile, et infinitum per finitum.

Patet (d), etiam quod per repræsentativum in se mutabile, potest repræsentari aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei sub ratione immutabilis, repræsentatur intellectui per aliquid omnino mutabile, sive illud sit species sive actus. Hoc (e) patet per simile, quia finitum potest repræsentare aliquid sub ratione infiniti.

14. Anima falso in verum et contra mutari potest, sed tantum quod objecta non evidentia ex terminis.

Ad secundam dico (f), quod in anima potest intelligi duplex mutabilitas, una ab affirmatione in negationem et e converso, puta ab ignorantia ad scientiam, vel a non intellectione ad intellectionem. Alia, quasi a contrario in contrarium, puta a rectitudine ad deceptionem et e converso; anima autem (quoad quæcumque objecta) est mutabilis prima mutabilitate, et per nihil formaliter in ea existens, tollitur ab ea talis mutabilitas, sed non est mutabilis secunda mutabilitate nisi circa illa complexa, quæ non habent evidentiam ex terminis. Circa illa vero, quæ sunt ex terminis evidentia, mutari non potest secunda mutabilitate, quia ipsi termini apprehensi sunt causa necessaria conformitatis compositionis ad ipsos terminos; igitur si anima est mutabilis a rectitudine in errorem absolute, non sequitur quod nihil aliud a se potest rectificari, quia saltem rectificari potest circa illa objecta, circa quæ non potest intellectus errare apprehensis terminis.

Henric. quodlib. q. 4. Phantasma repræsentat se ut objectum in somnis, non species intelligibilis, quæ verum tantum repræsentat.

Ad tertiam (g), si aliquam apparentiam haberet, magis concluderet contra opinionem illam, quæ negat speciem intelligibilem, quia illa species, quæ potest repræsentare se tanquam objectum in somnis, est phantasma, non species intelligibilis; igitur si intellectus solo phantasmate utatur per quod objectum est sibi præsens, et non alia specie intelligibili, non videtur quod per aliquid in quo objectum sibi relucet, posset discernere *verum* a verisimili. Sed ponendo speciem intelligibilem in intellectu, non valet ratio, quia intellectus, non potest uti illa ut per se objecto, quia non contingit uti illa in dormiendo.

Si objicias, quod phantasma potest repræsentare se ut objectum, igitur intellectus propter illum errorem virtutis phantasticæ potest errare vel saltem ligari, ne possit operari, ut patet in somnis et phreneticis.

Potest dici quod si ligetur, quando est talis error in virtute phantastica, non tamen errat intellectus, quia tunc non habet aliquem actum. Sed quomodo sciet intellectus, vel erit intellectus certus, quando non errat virtus phantastica. quam tamen non errare requiritur, ad hoc ut intellectus non erret?

Quomodo scit intellectus phant...

Respondeo, ista veritas quiescit in intellectu, quod potentia non errat circa objectum proportiona-

siam rrare, declaratur. tum nisi indisposita sit, et notum est intellectui virtutem phantasticam non esse indispositam in vigilia, tali indispositione quæ facit phantasma repræsentare se tanquam objectum, quia per se notum est intellectui quod intelligens vigilat, et ita quod virtus phantastica non est ligata in vigilia sicut in somnis.

15. Sed adhuc instatur contra istam certitudinem dictam de actibus hoc modo : videtur mihi quod videam vel audiam, ubi tamen non video vel audio; ergo de hoc non est certitudo.

Respondeo, quod aliud est contra negantem aliquam propositionem ostendere eam esse veram, aliud est alicui admittenti eam ostendere, quomodo sit vera. Exemplum, 4. *Metaphysicæ*, ubi contra (Text. com. 9.) negantes primum principium non inducit Philosophus illud inconveniens, quod *opiniones contrariæ simul essent in animo*, quia hoc ipsi concederent sicut præmissam, sed inducit eis alia inconvenientia manifesta eis licet non in se, sed recipientibus primum principium, ostendit quomodo sit notum primum principium, quia ita notum est, quod oppositum ejus non possit evenire in mente, quod probat, quia tunc possent opiniones contrariæ simul inesse. Talis conclusio est magis ibi inconveniens quam hypothesis, ita hîc, si contendis mecum nullam propositionem esse per se notam, nolo disputare tecum. Constat enim quod tu es protervus, quia non es persuasus, sicut patet in actibus tuis, quomodo objicit Philosophus 4. (Text. com. 10. 18. et 24.) *Metaphysicæ*; somnians enim de aliquo quasi de proximo obtinendo, et postea evigilans, non prosequitur illud, sicut prosequeretur si ita esset proximus vigilando ad illud consequendum; si autem admittas aliquam propositionem esse per se notam, oportet quod possit cognosci, et circa quodcumque potest potentia indisposita errare, sicut patet in somnis. Igitur ad hoc, quod aliqua cognoscantur esse per se nota, oportet quod possit cognosci quando potentia est disposita, et quando non, et per consequens potest haberi notitia de actibus nostris, quod potentia est ita disposita, quod illa sunt per se nota, quæ apparent sibi per se nota.

Dico tunc ad formam illius cavillationis, quod sicut apparet somnianti se videre, ita posset sibi apparere oppositum unius principii per se noti speculabilis, et tamen non sequitur quin illud principium sit per se notum, ita non sequitur quin illud sit per se notum audienti quod audiat; quia circa utrumque potest potentia indisposita errare, non autem potentia disposita, et quando sit disposita et quando non, hoc est per se notum, alias non posset cognosci aliquam aliam esse per se notam, quia non posset cognosci, quæ esset per se nota, utrum illa cui intellectus sic dispositus vel sic, assentiret.

COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ad tertium articulum.* In isto articulo respondet Doctor ad rationes Henrici prius factas *. Ad primam ad illud de mutatione objecti, antecedens est fal- 20.

* num. 13.

sum, scilicet quod objectum continue moveatur, nec est opinio Augustini, sed Heracliti 4. *Metaph. text. com.* 22. ubi Philosophus : *Amplius autem omnes videntes hanc motam naturam, de permutatione autem nihil verum dicemus. Circa vero omnino permutans non contingere verum dicere, ex hac existimatione pullulavit opinio dictorum summa, quæ est dicentium Heraclitizare, et qualem Cratylus habuit, qui tandem nihil opinatus est oportere dicere, sed digitum movebat solum, et Heraclitum increpavit dicentem, bis in eodem flumine non est intrare. Ipse enim existimavit, nec semel.* Hæc Aristoteles.

Quiescentia tantum sunt in apparentia secundum Heracl. et Cratylum.

Dicti Philosophi dicunt nihil esse verum, quia nihil fixum, sed omnia sensibilia erunt in continua permutatione. Et Heraclitus posuit omnia continue moveri, et nihil esse determinate verum, qui etiam opinatus est nihil oportere dicere, supple verbo explicare, sed digitum movere solum, scilicet quod volebat. Unde et Aristippum reprehendit dicentem, quia bis in eodem flumine non est intrandum, id est, quod homo non potest bis intrare; putabat enim iste Aristippus quod antequam homo intraret secundo fluvium, prima aqua fluminis jam defluxerat, nec esse eamdem quæ prius. Hic enim, scilicet Heraclitus existimavit, scilicet quod nec semel potest homo in eumdem fluvium intrare, quia antequam semel etiam intraret, dicebat totam aquam defluxisse.

Opinio Aristippi.

21. (b) *Non sequitur etiam, objectum est mutabile; ergo quod gignitur ab eo, non est repræsentativum alicujus sub ratione immutabilis,* etc.

Hoc dictum Doctoris tenet ex una propositione, quam facit infra, quæst. 6 præsentis dist. *Quæcumque species intelligibilis gignitur ab aliquo, repræsentat ipsum secundum illam rationem secundum quam gignitur ab eo;* cum ergo natura in aliquo ente mutabili sit ratio formalis gignendi speciem intelligibilem, ut infra patebit *q.* 6. et natura, ut natura præcedit mutabilitatem ; ergo species intelligibilis repræsentat illam absolute, non autem sub ratione mutabilitatis. Et quod mutabilitas non sit ratio formalis gignendi speciem intelligibilem, patet, quia illa species intelligibilis est entitas absoluta, ut infra patebit *quæst.* 6. mutabilitas autem est entitas respectiva.

(c) *Genitum igitur ab ipso repræsentat naturam per se, igitur si natura unde natura,* puta natura albedinis, *habeat aliquam immutabilem habitudinem,* sive necessariam habitudinem *ad aliud,* puta ad colorem ; *illud aliud per suum exemplar,* id est, color per propriam speciem intelligibilem, *et illa natura,* scilicet albedo, *per suum exemplar,* videlicet per propriam speciem intelligibilem *repræsentantur, ut immutabiliter unita,* sive ut necessario unita, et sic per illa exemplaria habetur infallibilis certitudo, quod albedo est color.

(d) *Patet etiam, quod per repræsentativum,* etc. De specie patet, quia species intelligibilis infusa Angelis, per quam poterant cognoscere Deum sub ratione Deitatis, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 3. *q.* 9. repræsentabat Deum sub ratione Deitatis in ratione objecti intelligibilis, et Deus sub ratione Deitatis est omnino immutabilis, sed talis species, cum sit creata, est mutabilis. De actu etiam patet, nam actus intelligendi Deum sub ratione Deitatis, est magis similitudo objecti quam species intelligibilis, ut patet a Doctore *in* 2. et tamen ille actus cognoscendi cum sit creatura, est mutabilis, et est similitudo objecti omnino immutabilis, sed de hoc *in q.* 13. *quodl.* diffuse exponam. 22.

22. Mutabile repræsentat immutabile.

(e) *Hoc patet per simile, quia finitum potest repræsentare aliquid sub ratione*

Finitum potest

præsentare infinitum. *infiniti*, patet de specie intelligibili infusa Angelis, quæ est finita, et tamen repræsentat Deum sub ratione infiniti ; et similiter visio beatifica in intellectu creato est finita, et tamen repræsentat objectum beatificum, sub ratione infinita. Dicit ergo Doctor, non est major ratio, quod infinitum repræsentetur per finitum, quam quod immutabile repræsentetur per aliquod mutabile.

23. (f) *Ad secundam dico.* Hic respondet ad secundam rationem Henrici. Sententia hujus responsionis stat in duobus dictis. Primum, quod anima est mutabilis ab ignorantia negative, ad notitiam cujuscumque objecti, et e contra, et hoc patet. Secundum est, quod circa principia per se nota, nunquam mutatur a deceptione ad rectitudinem, nec e contra. Et hoc stante apprehensione terminorum et unione eorum, quia ut supra exposui, est impossibile intellectui apprehendenti terminos et compositionem terminorum alicujus complexi per se noti, quin habeat infallibilem certitudinem de tali complexo, et sic, stante tali apprehensione, impossibile est ipsum decipi circa tale complexum.

24. (g) *Ad tertiam.* Hic respondet ad tertiam rationem Henrici, et dicit quod si illa ratio de vero et verisimili haberet aliquam apparentiam, magis concluderet contra opinionem Henrici, qui negat speciem intelligibilem, ut patet per ipsum *quodl.* 5. *q.* 4. cujus opinio de negatione speciei intelligibilis recitatur a Doctore infra *q.* 6. *et* 7. *præsentis d.* Illud ergo quod potest se repræsentare tanquam objectum in somniis, est phantasma, et sic si intellectus solo phantasmate immutatur, per quod objectum est sibi præsens, et non per aliam speciem intelligibilem, non videtur quod per aliquid in quo objectum sibi relucet, possit discernere verum a verisimili, quia illud phantasma aliquando repræsentat se tanquam objectum, et tunc falsitas est. Aliquando repræsentat se tanquam se, et tunc veritas est, et sic per tale phantasma non potest discerni verum a verisimili. Sed ponendo speciem intelligibilem in intellectu non valet ratio, scilicet quod talis species posset repræsentare se tanquam objectum, quia si posset repræsentare se tanquam objectum, hoc contingeret in dormiendo, sed certum est quod intellectus in dormiendo nunquam utitur specie intelligibili ; sequens littera in isto articulo clara est.

SCHOLIUM.

Impugnat conclusionem Henrici in se efficaciter tribus rationibus, addita quarta ad hominem, et sunt satis clare in textu.

(a) Circa quartum articulum contra conclusionem opinionis arguo sic : Quæro quid intelligit per veritatem certam et sinceram, aut veritatem infallibilem, absque scilicet dubitatione et deceptione, et est probatum prius et declaratum in secundo et tertio articulis, quod illa potest haberi ex puris naturalibus. Aut intelligit de veritate, quæ est passio entis, et tunc cum ens possit naturaliter cognosci ; ergo et *verum*, cum sit passio ejus, et si *verum*, ergo et veritas per abstractionem, quia quæcumque forma potest intelligi ut in subjecto, potest etiam intelligi ut in abstracto in se, et in abstracto a subjecto. Aut tertio intelligit per veritatem, conformitatem ad exemplar, et si ad creatum, patet propositum ; si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illud non potest intelligi nisi illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extre- 16.

mo; ergo falsum est quod ponitur in opinione, scilicet exemplar æternum esse rationem cognoscendi, non cognitum.

7. Metaph. text. 4. Præterea secundo sic : intellectus simplex quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definitionem illius cogniti per viam divisionis. Hæc cognitio definitiva videtur perfectissima pertinens ad intellectum simplicem; ex tali cognitione perfectissima terminorum potest intellectus perfectissime cognoscere principium, et ex principio conclusionem, et in hoc compleri videtur notitia intellectualis, ita quod non videtur cognitio veritatis necessaria haberi ultra veritates prædictas.

17. Item tertio, aut lux æterna causat aliquid prius naturaliter actu, aut non. Si sic, aut ergo in objecto, aut in intellectu; non in objecto, quia objectum inquantum habet *esse* in intellectu, non habet *esse* reale, sed intentionale; igitur non est capax alicujus accidentis realis. Si in intellectu (b), igitur lux increata non immutat ad cognoscendum sinceram veritatem nisi mediante effectu suo, et ita æque perfecte videtur opinio communis ponere notitiam in lumine increato, sicut ista opinio, quia ponit eam videri in intellectu agente, qui est effectus lucis increatæ et perfectior, quam esset illud lumen accidentale causatum. Si autem nihil (c) causat ante actum, aut ergo sola lux causat actum, aut lux cum intellectu et objecto; si sola lux, ergo intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sinceræ veritatis, quod videtur inconveniens, quia ista operatio est nobilissima intellectus nostri; ergo intellectus agens, qui est nobilissimus in animo, concurret aliquo modo ad istam actionem.

Vide D. Thom. 1. parte quæst. 44. art. 5.

Item, actus intelligendi non magis determinatur esse unius hominis quam alterius, et sic superflueret intellectus agens, quod non est dicendum, cum ejus sit omnia facere, sicut possibilis omnia fieri, *tertio de Anima*. Text. ... et 1...

Similiter etiam secundum Philosophum 3. *de Anima* intellectus agens correspondet in ratione activi, possibilis in ratione passivi; ergo quidquid recipit possibilis, ad illud aliquo modo se habet active intellectus agens.

Hoc etiam inconveniens quod illatum est, concluditur ex opinione prædicta per aliam viam, quia (secundum sic opinantem) agens utens instrumento, non potest habere actionem excedentem actionem instrumenti; igitur cum virtus intellectus agentis non possit in cognitionem sinceræ veritatis, lux æterna utens intellectu agente, non poterit in cognitionem vel in actionem istius cognitionis sinceræ veritatis, ita quod intellectus agens habeat ibi rationem instrumenti. Si dicas, quod lux increata cum intellectu et objecto causet istam veritatem sinceram; hæc est communis opinio, quæ ponit lucem æternam, sicut causam remotam causare omnem certam cognitionem vel veritatem; vel igitur erit ista opinio inconveniens, vel non discordat a communi opinione.

## COMMENTARIUS.

55. (a) *Circa quartum.* Hæc littera est nota usque ibi : *Item tertio.* Hic arguit Doctor ex quo Henricus dicit, quod homo ex puris naturalibus non potest habere certam et infallibilem veritatem de aliquo sensibili, nisi mediante luce increata, puta, quod non potest habere certam et infallibilem notitiam hujus : *animal rationale est risibile*, nisi mediante luce increata. Et sic Doctor inquisitive arguit contra ipsum de luce increata cum dicit : *Aut lux æterna causat aliquid prius naturaliter actu*, supple intelligendi, *aut non; si sic, aut ergo in objecto, aut in intellectu? Non in objecto, quia objectum inquantum habet esse in intellectu non habet esse reale*, sive *esse* existentiæ, sed tantum intentionale, quia tantum ut cognitum in cognoscente, vel ut repræsentatum in suo repræsentativo, et ut sic tantum habet *esse* diminutum et secundum *quid ;* et hoc modo non est capax alicujus accidentis realis, quia accidens reale non potest recipi, nisi in subjecto habente verum esse existentiæ. Sequitur :

Accidens reale non recipitur, nisi in subjecto reali. (b) *Si in intellectu*, id est, si lux increata prius causat in intellectu aliquid, *igitur lux increata non immutat intellectum ad cognoscendum sinceram veritatem, nisi mediante effectu suo*, id est, quod non causat immediate in intellectu notitiam certam et infallibilem, sed tantum illam causat mediante effectu suo, prius in tali intellectu producto. Sequitur :

(c) *Si autem nihil causat ante actum*, id est, si lux increata nihil causat ante notitiam certam et infallibilem ; ergo sola lux causat actum, aut lux cum intellectu et objecto. Si primo, hoc est valde inconveniens, quia tunc ab intellectu agente negaretur nobilissima actio, nata sibi competere, et patet littera. Si secundo, et hæc est communis opinio quæ ponit lucem æternam, sicut causam remotam causare omnem certam cognitionem vel veritatem ; vel igitur erit ista opinio inconveniens, vel non discordat a communi opinione, et sic patet iste quartus articulus.

## SCHOLIUM.

Resolvit ad mentem Augustini veritates necessarias videri in regulis æternis, quod explicat quatuor modis. Primo, ut in objecto proximo, quia intellectus divinus dat *esse* intelligibile creaturis ab æterno, in quo veritates necessariæ relucent immutabiliter. Secundo, ut in continente objectum proximum, quia intellectus divinus instar libri continet illa intelligibilia, quæ dici possunt lux æterna secundum *quid.* Tertio sicut in aliquo, virtute cujus movet objectum, quia sicut intellectus divinus producit alia a se in *esse* intelligibili, ita dat rationem objecti qua movet, et circa hoc affert quædam subtilia. Quarto, ut in objecto remoto cognito, quia essentia divina est primum principium speculabilium et ultimus finis practicabilium, et sic cognitio per principia desumpta ab ea est purior et eminentior. Secundum aliquem horum modorum, videnda res in regulis æternis; explicat loca Augustini quæ videntur Henrico favere.

Ad quæstionem (a) igitur, dico quod propter verba Augustini, oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis æternis. 18.

Decisio auctoris. verbi gratia, albedo in terminis, in speice, in phantasmate, in albedine sensata. Quod intellectio divina producat esse intelligibile quidditatum a se ab æterno. Vide Scot. 2. d. 1. q. 1. et d. 3. q. 1. et infra d. 39.

Ubi primo nota, quod potest ly *in*, accipi objective, et hoc quadrupliciter ; vel sicut in objecto proximo ; vel sicut in continente objectum proximum ; vel sicut in eo, virtute cujus objectum proximum movet ; vel sicut in objecto remoto.

Ad intellectum (b) primi, dico quod omnia intelligibilia actu intellectus divini habent *esse* intelli-

quod etiam necessario, et immutabiliter 2. d. 3. quæst. 1.

gibile, et in eis omnes veritates de se relucent, ita quod intellectus intelligens ea, et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in objectis, istas veritates necessarias. Illa autem, inquantum sunt objecta secundaria intellectus divini sunt veritates, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino; et sunt lux, quia manifestativæ, et sunt immutabiles ibi et necessariæ, sed æternæ sunt secundum *quid*. quia æternitas est conditio existentis, et illa non habent existentiam nisi secundum *quid*. Sic ergo primo possumus dici videre ea in luce æterna, hoc est, in objecto secundario intellectus divini, quod est veritas vel lux æterna, modo exposito.

Secundus (c) modus patet similiter, quia intellectus divinus continet istas veritates quasi liber, sicut dicit illa auctoritas Augustini de Trinit. 14. cap. 15. *quod istæ regulæ scriptæ sunt in libro lucis æternæ*, id est, in intellectu divino inquantum continet veritates istas, et licet ille liber non videatur, videntur tamen illæ quidditates vel veritates, quæ sunt scriptæ in illo libro, et eatenus posset dici intellectus noster videre veritates in luce æterna, hoc est, in illo libro, sicut in continente objectum, et hoc secundum unum modum, vel etiam in illis veritatibus, quæ sunt lux æterna secundum *quid*, sicut in objectis videmus, et hoc secundum primum modum; et alter istorum modorum videtur esse de intellectu Augustini 12 *de Trinit. cap.* 14. quod *ratio quadrati corporis manet incorruptibilis et immutabilis*, etc. non autem manet talis nisi ut est objectum secundarium intellectus divini.

Contra (d) tamen primum modum est dubium. Si enim non videmus istas veritates ut in intellectu divino, quia non videmus intellectum divinum, quomodo dicemur videre in luce increata, ex hoc quod videmus in tali luce æterna secundum *quid*, quæ habet *esse* in luce increata sicut in intellectu cognoscente? 19.

Quomodo veritates non cognoscens sit æterna. Vide Suar. in Metaph. d.31. sect. 12. a num. 38.

Huic respondet tertium membrum, quod illa ut sunt objectum secundarium intellectus divini, non habent *esse* nisi secundum *quid*; operatio autem vere realis non competit præcise alicui enti secundum *quid* virtute sui, sed si aliquo modo competit sibi, hoc oportet esse virtute alicujus cui competit esse *simpliciter*; igitur istis objectis secundariis non competit movere intellectum præcise nisi in virtute *esse* intellectus divini, quod est *esse simpliciter*, et per quod ista habent *esse* secundum *quid*. Sic igitur in luce æterna secundum *quid*, sicut in objecto proximo videmus, sed in luce increata videmus secundum tertium modum, sicut scilicet in causa proxima, cujus virtute objectum proximum movet.

De his vide infr. dist. 35. contra Henr.

Juxta (e) hoc etiam posset dici, quod quantum ad tertium modum, videmus in luce æterna sicut in causa proxima objecti in se, nam intellectus divinus producit ista actu suo in *esse* intelligibili, et actu suo dat huic obje-

cto *esse* tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem objecti, per quam rationem primo movent intellectum ad cognitionem talem certam. Et quod proprie posset dici intellectum nostrum videre in luce æterna, quia lux est causa objecti, apparet per simile, quia proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa, scilicet vel faciens objectum in actu, vel virtute cujus objectum movet, vel utrumque. Ista igitur duplex causalitas intellectus divini, qui est vera lux increata, videlicet quod producit objecta secundaria in *esse* intelligibili, et quod est illud virtute cujus objecta secundaria, etiam producta, movent actualiter intellectum, potest quasi integrare unum tertium membrum de causa, propter quam dicamur vere videre in luce æterna.

20 Dubitatio. Et si (f) objicias contra istos duos modos integrantes tertium membrum de causa, quia tunc magis videtur quod diceremur videre in Deo volente, vel in Deo ut voluntas est, quam in Deo ut lux est, quia voluntas divina est principium immediatum cujuslibet actus ad extra.

Deus non producit libere esse intelligibile creaturarum. Respondeo, intellectus divinus inquantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinæ, producit ista objecta in *esse* intelligibili, et ita respectu istorum videtur esse causa mere naturalis, quia Deus non est causa libera respectu alicujus, nisi quod præsupponit ante se aliquo modo voluntatem seu actum voluntatis, et sicut intellectus, ut prior actu voluntatis, producit objecta in *esse* intelligibili, ita ut prior causa videtur cooperari illis intelligibilibus ad earum effectum naturalem, ut scilicet apprehensa, et composita causent apprehensionis conformitatem ad se; videtur igitur quod contradictionem includat, aliquem intellectum talem compositionem formare, et compositionem non esse conformem terminis, licet possibile sit illos terminos non concipere, quia licet Deus voluntarie coagat ad hoc quod intellectus terminos componat, vel non, tamen cum composuerit, ut illa compositio sit conformis terminis, hoc videtur necessario sequi rationem terminorum quam habent ex intellectu Dei, causante illos terminos *esse* intelligibili.

Et ex isto (g) apparet, qualiter non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis æternis, quia Augustinus non ponit in eis videri nisi vera, quæ sunt necessaria ex vi terminorum, et in talibus est maxima necessitas, tam causæ remotæ quam proximæ respectu effectus, puta tam intellectus divini ad objecta moventia quam illorum objectorum ad veritatem complexionis de eis. Et licet etiam non sit tanta necessitas ad perceptionem illius veritatis, quod oppositum includat contradictionem, tamen necessitas est ex parte causæ proximæ coassistente sibi causa remota, quia termini apprehensi et compositi, nati sunt naturaliter causare evidentiam

Non esse necessariam illustrationem specialem ut aliquid cognoscatur in regulis æternis.

conformitatis compositionis ad terminos, etiam si ponatur (h) quod Deus coagat terminis ad istum effectum influentia generali, non tamen necessitate naturali.

21. August. ex ipsa esse contra Henric. Contingentia in regulis æternis non videri, et quare.

Assumptum (i) de intentione Augustini patet per ipsum 4. *de Trinit. cap.* 15. ubi loquitur de Philosophis infidelibus : *Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte attingere, quod Christianos multos ex fide interim sola viventes nondum potuisse derident* Igitur vult, Christiani credita non vident in regulis æternis, sed Philosophi vident in illis necessaria multa. Idem 9. de Trinit. 6. cap. *Non qualis sit uniuscujusque hominis mens*, etc. quasi dicat contingentia non videntur ibi, sed necessaria. Et *in eodem 4. lib. cap.* 16. arguit contra istos Philosophos : *Numquid quia verissime disputant, et documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sunt animalium genera quæ semina singulorum in exordiis*, etc. *Nonne ista omnia non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quæsierunt, et ab aliis experta atque conscripta crediderunt?* Ergo intelligit, quod per regulas æternas non cognoscuntur illa contingentia, quæ tantum per sensus cognoscuntur vel per historias creduntur, et tamen specialis illustratio magis requiritur in credendis contingentibus quam in cognoscendis necessariis, imo ibi maxime removetur illustratio specialis, et sufficit sola generalis.

22. Contra (k), quid igitur dicit Augustinus 12. *de Trinit. c.* 14. quod *paucorum est pervenire mentis acie ad rationes intelligibiles?* et 83. q. q. 46. *non nisi puræ animæ ad illas pertingunt.*

Explicatur Aug. optime dicit paucos eosque puros pervenire ad rationes intelligibiles.

Respondeo, ista puritas non debet intelligi a vitiis, quia 15. *de Trinit cap* 15. vult quod injustus videt in regulis æternis quid in his sentiendum sit, et 4. *lib cap. præallegato*, vult quod Philosophi viderunt veritatem in regulis æternis sine fide, et *quæstione eadem*, vult quod nullus potest esse sapiens sine cognitione idearum, eo modo quo Platonem forsan, concederet esse sapientem ; sed ista puritas debet intelligi elevando intellectum ad considerandum veritates ut relucent in se, non tantum ut relucent in phantasmate.

Ubi considerandum, quod res sensibilis extra causat phantasma confusum, et unum per accidens, in virtute phantastica repræsentans, scilicet rem secundum quantitatem, figuram, colorem et alia accidentia sensibilia, et sicut phantasma repræsentat tantum confuse et per accidens, ita multi percipiunt tantum ens per accidens, veritates autem pure præcise sunt tales ex propria ratione terminorum, inquantum illi termini abstrahuntur ab omnibus per accidens conjunctis cum eis. Non enim hæc propositio, *omne totum est majus sua parte*, primo vera est, ut *totum* est in lapide vel ligno, sed ut *totum* abstrahitur ab omnibus quibus conjungitur per accidens, et ideo

intellectus, qui nunquam intelligit totalitatem nisi in conceptu per accidens, puta in totalitate lapidis vel ligni, nunquam intelligit sinceram veritatem hujus principii, quia nunquam intelligit præcisam rationem termini per quam est veritas. Paucorum igitur est pertingere ad rationes æternas, quia paucorum est habere intellectiones per se, et multorum est habere conceptus tales per accidens. Sed isti non dicuntur distingui ab aliis per specialem illustrationem, sed per meliora naturalia, quia habent intellectum magis abstrahentem et perspicaciorem, vel propter majorem inquisitionem, per quam æque ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quidditates, quas alius non inquirens non cognovit. Et isto modo intelligitur illud Augustini de vidente in monte, et vidente inferius aerem nebulosum, et superius aerem sincerum 9. *de Trinit. cap.* 6. Qui enim tantum intelligit se per conceptus per accidens, ipse est quasi in valle positus circumdatus aere nebuloso, sed qui separat quidditates, intelligendo præcise eas conceptu per se, quæ tamen relucent in phantasmate cum multis aliis accidentibus adjunctis, ipse habet phantasma inferius, scilicet aerem nebulosum et ipse est in monte, inquantum cognoscit illam veritatem et videt verum supra, vel istam veritatem superiorem in virtute intellectus increati, quæ est lux æterna.

[Margin: xempl. de veritate pure confuse ognoscenda.]

23. Et isto ultimo (1) modo potest concedi, quod cognoscuntur veritates sinceræ in luce æterna, sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum, et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia quam practica. Et ideo cognitio omnium, tam speculabilium quam practicabilium, per principia sumpta a luce æterna ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta per principia in genere proprio, sicut dictum est in quæstione de Theologiæ subjecto, et est eminentior alia quacumque, et hoc modo cognitio omnium pertinet ad Theologum. Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quædam participatio Dei, et habens talem ordinem in universo, quod quasi exprimit perfectionem Dei, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres quam per rationem trianguli, et ita cognoscere quod temperate vivendum sit propter beatitudinem consequendam, quæ est attingendo Dei essentiam in se, est perfectius cognoscere istud cognoscibile practicum, quam est principium aliquod in genere moris, puta per hoc quod honeste vivendum sit, et isto modo loquitur Augustinus de luce increata ut cognita 15. *de Trinit. cap.* 27. ubi seipsum alloquens ait: *Nempe ergo multa vera vidisti, eaque discrevisti ab illa luce, qua tibi lucente vidisti, attolle oculos ad ipsam lucem, et eos in eam fige si potes, sic enim videbis, quid distet nativitas verbi Dei a processione doni Dei.* Et paulo post: *Hæc et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux ista monstravit. Quæ igitur est causa cur acie*

*fixa ipsam videre non possis, nisi utique infirmitas*, etc.

Ex dictis patet ad omnes auctoritates Augustini in oppositum, et secundum aliquem dictorum modorum videndi, exponi possunt auctoritates Augustini, quæ occurrunt de ista materia.

## COMMENTARIUS.

26. Opinio Scoti. de sinceris veritatibus.

(a) *Ad quæstionem igitur dico.* Hîc Doctor ostendere intendit quomodo veritates infallibiles videntur in regulis æternis, et hîc tantum loquitur de veritatibus necessariis, ut infra patebit.

Et pro intelligentia hujus litteræ præmitto tale exemplum : Ista veritas, *albedo est color*, dicitur videri in terminis cognitis ut in objectis proximis, quia cognitio terminorum est causa notitiæ infallibilis conformitatis terminorum, et sic ista veritas infallibilis sive cognitio infallibilis hujus, *albedo est color*, dicitur videri in albedine et colore cognitis, modo præexposito.

Secundo, ista veritas videtur in speciebus intelligibilibus terminorum, quia species intelligibilis coloris est partialis causa et immediata notitiæ coloris, et similiter species intelligibilis albedinis est partialis causa notitiæ albedinis ; pro tanto ergo dicitur, quod notitia infallibilis hujus propositionis, *albedo est color*, videtur in speciebus intelligibilibus, sicut in continente objectum proximum, quia tales species intelligibiles virtualiter continent notitiam terminorum, licet aliqui exponant, quod tales termini dicuntur contineri in speciebus repræsentative. Sed hoc non placet.

Tertio, notitia infallibilis hujus propositionis : *albedo est color*, dicitur videri in aliquo, ut in cujus virtute objectum proximum, sive termini cogniti movent intellectum ; et si posset poni, quod termini cogniti sive cognitio eorum moveat intellectum pro statu isto in virtute phantasmatis (quod non credo verum), tunc talis notitia infallibilis diceretur videri in phantasmate coloris et albedinis, ut in illo cujus virtute objectum proximum movet.

Quarto eadem cognitio infallibilis potest dici videri in aliquo ut in objecto remoto, puta in albedine sensibili extra, et in colore sensibili extra, quia nisi moverent sensum pro statu isto, de conformitate eorum nunquam haberetur infallibilis cognitio.

Modo applicando ad divina, dico primo quod veritas ista, ut supra, videtur in ipsis terminis cognitis tanquam in objectis proximis immediate, et necessario causantibus conformitatem illorum et notitiam illius conformitatis. Conclus. prima.

27. Veritas infallibil. accipitur multipliciter.

Nota de veritate infallibili. Nam aliquando termini dicuntur veritates infallibiles, quia conformes suo exemplari, scilicet intellectui divino, eo modo quo dicimus aliquod esse verum ens, quia conforme suo principio productivo, et sic omne productum potest dici verum, ut patet 6. *Metaph. Doctoris.* Sic forte in proposito termini dicuntur veritates, quia conformes suo principio productivo, scilicet intellectui divino.

Aliquando accipitur *veritas* pro habitudine necessaria prædicati ad subjectum, et hæc est duplex. Quædam est habitudo necessaria evidens ex terminis, ita quod solis terminis apprehensis, intellectus apprehendit necessariam habitudinem terminorum ad invicem; et hoc modo propositiones per se notæ dicuntur veritates infallibiles, sive habitudo evidens inter hujusmodi terminos. Quædam est necessaria habitudo, sed non ex sola ratione terminorum, ut habitudo inter terminos conclusionis demonstrabilis, quia talis

habitudo ut sit evidens, dependet a propositionibus per se notis. Habitudo ergo seu conformitas necessaria terminorum ad invicem dicitur veritas infallibilis, et sic termini propositionis per se notæ, ut apprehensi saltem distincte necessario causant necessariam habitudinem; et sic intellectus apprehendens hujusmodi terminos, necessario apprehendit habitudinem inter eos, et hoc modo videt veritatem infallibilem in terminis illis, id est, quod videt necessariam et evidentem habitudinem et conformitatem.

28. Aliquando videt non in solis terminis apprehensis, sed in principiis non tamen absolute acceptis, sed in principiis pertractatis, id est, positis in forma et figura, quia tunc statim inducens cognovit. Et proprie objecta secundaria causant hujusmodi habitudinem, non autem notitiam habitudinis, nec similiter notitiam terminorum, ut infra patet, et si aliquo modo dicuntur causare, hoc erit præcise illo modo, quo infra exponam. Et dicitur, quod hujusmodi objecta secundaria sunt lux, quia manifestativa, patet, quia illis apprehensis, vel principiis pertractatis apprehensis, statim manifestat habitudo necessaria, etc. Dicuntur etiam immutabiles, quia objecta illa secundaria, ut præcise habent esse objectivum, sunt necesse esse et immutabiles, ut prolixe exposui in 2. *dist.* 3. *quæst.* 1. Et similiter sunt æternæ, quia in tali *esse* ab æterno sunt productæ ab intellectu divino, et hoc necessario et ab æterno, ut infra patet, *d.* 39. *et in* 2. *d.* 1. *q.* 1. *et d.* 3. *q.* 1.

Secunda conclusio. Secundo videtur in intellectu divino, sicut in continente objectum proximum, et hoc dupliciter. Primo ut in causa proxima, quia omnes termini, virtute intellectus divini producuntur in *esse* cognito, ut docet Doctor infra *præsenti quæst.* et clarius *in* 36. *d. et* 43. *hujus.* Imo nulla creatura potest esse in intellectu divino, ut objectum intelligibile ex natura rei, ut clare docet Doctor *in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *et in quodl. q.* 15. Sed tantum dicuntur objecta intellectus divini per actum ipsius intellectus, imo ante actum intellectus divini, nullum penitus *esse* habent, nec possibile, nec aptitudinale, quia possibilitas cujuscumque rei est a solo actu intellectus divini, ut clare innuit Doctor infra *dist.* 43. Quia ergo intellectus divinus virtualiter continet omnes terminos, tam in *esse* possibili quam in *esse* cognito, ideo veritas ista, quæ est conformitas albedinis ad colorem, sive notitia infallibilis hujus conformitatis, habetur actu intellectus divini, ut sicut a continente virtualiter terminos hujus conformitatis in *esse* cognito. Secundo, quia talis cognitio divina est similitudo objecti cogniti, ideo objectum cognitum ut sic, dicitur contineri in tali cognitione, (ut aliqui exponunt) sed prima expositio est magis ad mentem Doctoris.

Tertio hujusmodi veritas videtur in intellectu divino, ut in cujus virtute objectum proximum movet intellectum nostrum, sive termini sic cogniti qui dicuntur objecta proxima, id est, quod tales termini sic cogniti virtute intellectus divini causant evidentem conformitatem. Et licet Scotus secundo et tertio modis hoc attribuat intellectui divino, scilicet quod sit causa continens virtualiter et in cujus virtute, debet exponi de ipso actu intelligendi vel de ipso intellectu, ut est sub actu intelligendi, id est, quod intellectus divinus ut habens actum illum intelligendi, tanquam principium formale est causa modo præexposito, ut aliqui exponunt Doctorem, sed, judicio meo, non ad mentem ipsius. Et quod non debeat sic intelligi, patet infra *d.* 36. *et* 43. 29. Tertia conclusio.

*et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et in quodlib. q.* 15. *et alibi.*

Quarta conclusio. Quarto videtur in memoria fœcunda (quæ includit essentiam et intellectum divinum) tanquam in objecto remoto, quia ipsa est primo quasi causa actus intelligendi, ut supra patuit, *dist.* 2. et post est principium vere productivum personarum ad intra; et ultimo est principium productivum objectorum secundorum, ut clare patet *in* 2. *distinct.* 1. q. 1. vide quæ ibi prolixe exposui, ideo videtur ibi tanquam in objecto remoto. Et licet Doctor in ista littera tantum nominet intellectum esse causam remotam, semper tamen includit essentiam, ut ab ipso patet in pluribus locis, et sic per hæc declarata poterit quodammodo patere littera, quam tamen declaro de dicto in dictum propter aliqua difficilia ibi inclusa,

30. Declaratio litteræ. (b) *Ad intellectum primi*, videlicet quomodo veritas sincera dicatur videri in objecto proximo: *Dico quod omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile*, id est, quod ante illum actum nullo modo habent rationem objecti intelligibilis, sed tantum per actum intellectus divini, ut dixi supra. Sequitur: *Et in eis*, supple objectis intelligibilibus sive in terminis cognitis; *Omnes veritates de se relucent*, id est, quod conformitates terminorum relucent in ipsis terminis, quia termini illi nati sunt immediate facere evidentem veritatem conformitatis eorum, si sint termini propositionis per se notæ. Sequitur: *Ita quod intellectus intelligens. ea*, id est, quod intellectus creatus intelligens albedinem et nigredinem, quæ dicuntur objecta intelligibilia per actum intellectus divini; *et virtute eorum*, scilicet terminorum *intelligens necessarias veritates de eis*, id est, necessarias habitudines vel conformitates; *videt in eis sicut in objectis*, scilicet proximis, *istas veritates necessarias*, id est, istas habitudines terminorum vel conformitates, id est, quod tales termini ut cognoscuntur ab intellectu creato, nati sunt quantum est ex seipsis facere evidentem veritatem de conformitate eorum. Et non potest hoc applicari ad intellectum divinum, quia in objectis secundariis, virtute eorum non est natus videre hujusmodi conformitatem, ut supra patuit in illa quæstione: *An Theologia sit scientia*, et clare ostendit Doctor *in Quodlib. quæst.* 14. *et* 15. Sequitur:

31 *Illa autem inquantum sunt objecta secundaria intellectus divini sunt veritates, quia conformes suo exemplari intellectui scilicet divino*, id est, intellectioni divinæ vel intellectui, ut sub tali intellectione. Nam ista objecta dicuntur objecta secundaria intellectus divini, non quod aliquo modo possint movere intellectum divinum, quia tunc vilesceret, nec quod sint ibi ex natura rei, ut supra dixi, sed quia sola essentia divina dicitur simpliciter objectum primarium, cum sit ratio formalis primo et immediate cognoscendi se, et quodcumque aliud objectum, ut supra patuit *in prolog. in illa quæstione: An Theologia sit scientia.* Et licet personæ divinæ dicantur etiam objecta secundaria, ut supra patuit *dist.* 1. *q.* 2. quia tamen non sunt ibi tantum per actum intellectus divini, sed in vero *esse* realis existentiæ et ex natura rei, non quod possint movere intellectum divinum ad sui cognitionem, quia sola essentia divina movet. Omnes vero creaturæ, quia sunt ibi tantum per actum intellectus divini, ideo proprie dicuntur objecta secundaria intellectus divini, id est, causata in tali *esse* actu intellectus divini, etc. Et dicit, quod ista objecta secundaria sunt veritates,

Sola es... tia divina vet...

Intelle... divin... dat re... omn...

necessariam habitudinem. id est, quod eo modo quo sunt conformia intellectui divino, eo modo nata sunt facere veritatem sive conformitatem eorum in intellectu nostro. Nam intellectus divinus sic dat esse albedini et calori, ut calor necessario includatur in albedine, et sic dicat necessariam habitudinem ad albedinem, et sic albedo et color ut cognita ab intellectu nostro causant hanc conformitatem, sive evidentem notitiam de hujusmodi conformitate, ita quod intellectus habens notitiam talium terminorum et unionis eorum evidenter cognoscit, quod albedo includit ipsum colorem. Sequitur :

32. *Et sunt lux, quia manifestativæ*, id est, quod hujusmodi objecta secundaria dicuntur lux, quia non tantum sunt manifestativa sui in intellectu creato, sed etiam sunt manifestativa conformitatis eorum, et nata sunt facere claram et manifestam evidentiam in quocumque intellectu creato de eorum conformitate. Sequitur : *Et sunt immutabiles ibi*, id est, quod tale objectum habet *esse* immutabile in intellectu divino, et sunt necessariæ, quia omne quod producitur de necessitate naturæ secundum illud *esse* secundum quod producitur, dicitur necessarium, puta si secundum *quid* producitur, dicitur necessarium secundum *quid*.

Objecta secundaria necessario producuntur in esse secundum quid. Si vero secundum *esse* simpliciter producitur necessarium simpliciter, et hoc infra patebit *d.* 8. *q. ult.* Sed objecta secundaria necessitate producuntur in *esse* secundum *quid*, quod est *esse* cognitum sive esse possibile ab actu intellectus divini, ut supra patuit. Quod necessario patet, quia talia objecta producuntur actu intellectus divini ante omnem actum voluntatis divinæ ad extra, et sic de necessitate, ut infra patebit *præsenti q. et d.* 35. *et* 36. Sequitur : *Sed æternæ secundum quid*, quia æternitas est conditio existentis. Ratio, quia proprie æternitas est mensura alicujus existentis, ut patebit *in* 2. *d.* 2. Talia tamen objecta possunt dici habere existentiam secundum *quid*, et hoc dupliciter. Primo, quia tantum habent *esse* in intellectu divino, qui vere ex natura rei existit. *Esse* dico tantum objective, quia sunt objecta intellectus divini, modo præexposito, et non subjective. Secundo, quia denominantur cognita a cognitione divina, denominatione tantum extrinseca, et ut sic dicuntur participare cognitionem divinam, ut patet a Doctore *in* 4. *d.* 1. *q.* 1. et sic dicuntur existere existentia intellectionis divinæ. Possunt etiam dici existere secundum *quid*, quia eis non repugnat actualis existentia, et in hoc differunt a secundis intentionibus et ab omnibus relationibus rationis, quibus repugnat omnino existere. Et sic patet quomodo sincera veritas videtur in regulis æternis, scilicet in ipsis objectis proximis, quæ dicuntur regulæ æternæ propter conditiones supradictas.

(c) *Secundus modus patet similiter*, videlicet quomodo veritas infallibilis videtur in continente objectum passum : *Quia intellectus divinus continet istas veritates quasi liber*, id est, ista objecta secundaria scripta sunt in intellectu divino, *inquantum continet veritates istas*, id est, ipsa objecta secundaria, quæ dicuntur veritates, modo supradicto. Et licet ille liber, id est, intellectus divinus non videatur in se, videntur tamen illæ quidditates vel veritates, sive objecta secundaria. Et sic intellectus noster dicitur videre in illo libro, sicut in continente objectum secundarium, ut supra dixi. Videntur etiam in illis veritatibus, id est, in illis objectis secundariis, quæ sunt lux æterna, etc. et dicuntur objecta proxima, et sic patet ista littera Doctoris. 33.

(d) *Contra tamen primum modum est dubium. Si enim non videmus istas veritates*, etc. Hîc loquitur de veritatibus complexorum, sive de conformitatibus terminorum, non autem de ipsis terminis, qui etiam dicuntur veritates, ut supra dixi.

Ad hanc difficultatem dicit Doctor, quod huic difficultati respondet tertium membrum, et sententia litteræ est quod ex quo illa objecta secundaria habent tantum *esse* secundum *quid*, non possunt movere aliquem intellectum causando ibi aliquod reale, puta evidentem notitiam de conformitate eorum, sed bene possunt virtute intellectus divini, quia ille habet *esse* simpliciter, sed ex se nullo modo possunt, et littera clara est.

34. Difficultas. Sed hîc occurrit difficultas. Quia Doctor vult in pluribus locis quod agens in virtute alterius, dicat rationem propriam agendi, et de hoc patet satis *in* 4. *d.* 1. *q.* 1. *et q.* 4. *vel* 5. *et d.* 12. *et alibi*. Si ergo objecta secundaria movent intellectum creatum ad evidentem notitiam conformitatis eorum, sequitur quod in se formaliter aliquid includunt quo possint movere, licet in virtute alterius moveant, sed hoc non videtur possibile, quia entitas absoluta (cujusmodi est notitia evidens) non potest esse ab aliquo habente *esse* tantum secundum *quid*.

Solutio. Posset dici, sustinendo dictum Doctoris quod ex hoc dicuntur movere in virtute intellectus divini, non quod in se aliquo modo moveant, sed quia totum suum *esse* habent actu intellectus divini, et quia ex se (ut dixi) non possunt causare evidentem notitiam conformitatis eorum, sed solus intellectus divinus mediante actu suo; quia ergo talia objecta virtualiter continentur in intellectu divino, ex hoc dicimus quod in virtute illiu movent, quia tota virtus movendi est ab intellectu divino, mediante actu suo.

Objectio. Si dicatur, non videtur possibile quod intellectus divinus moveat intellectum creatum, causando in eo evidentem notitiam conformitatis objectorum virtualiter in eo contentorum, quia tunc talis notitia esset de necessitate causata, et sic ageret ad extra de necessitate naturæ, quod est impossibile, et quod producat aliquod in *esse* simpliciter, sive in *esse* actualis existentiæ, per modum naturæ, ut patet a Doctore in pluribus locis, licet possit producere aliquid secundum *quid* per modum naturæ, ut dixi supra.

35. Responsio. Dico, quod ideo intellectus divinus dicitur sic movere, quia quantum est ex parte sua, posset facere evidentem veritatem de quocumque objecto in quocumque intellectu, nato ab ipso immediate moveri. Sicut etiam essentia divina, quantum est ex parte sua, nata est facere evidentem veritatem de quocumque necessario et de quocumque virtualiter contento, respectu cujuscumque intellectus, quem immediate movere possit, ut supra patuit *in quæst.* 1. *prolog.* et *in quæst.* 14. *Quodlib.* repugnat tamen sibi immediate posse movere intellectum creatum, quia tunc moveret de necessitate naturæ, sic in proposito.

Quomodo intellectus divinus dicitur movere intellectum creatum.

(e) *Juxta hoc etiam posset dici.* Hîc Doctor dat aliam responsionem, et videtur hîc concedere, quod objecta secundaria vere moveant intellectum creatum ad certam cognitionem conformitatis eorum, sed hoc non in virtute propria, sed in virtute intellectus divini dantis eis tale *esse*, quo mediante possint movere intellectum creatum. Et tunc veritates sinceræ dicerentur videri in intellectu divino, ut in causa proxima objecti in se, quia intellectus divinus sive actus intellectus

divini est causa proxima et immediata secundorum objectorum, et objecta secundaria sunt causa proxima notitiæ evidentis conformitatis eorum; ita cum dicitur quod veritates videntur in intellectu divino, ut in causa proxima, debet referri *causa proxima* respectu objecti secundarii, et non respectu intellectus divini.

36. Difficultas. Sed tunc occurrit non parva difficultas, videlicet quomodo illa objecta secundaria possint partialiter causare talem notitiam, cum tantum habeant *esse* secundum *quid*?

Responsio. Dico breviter, quod iste passus sic debet intelligi, quod talia objecta ut relucent in specie intelligibili, dicuntur movere intellectum creatum, non quod in se moveant, sed quia species intelligibilis causat immediate talem notitiam, et sic talia objecta dicuntur movere ex hoc quod species intelligibilis eorum, quæ tantum potest esse ab illis objectis immediate movet, et hoc patebit infra *q.* 1. *præsentis d. et d.* 17. *et in* 2. *dist.* 3. et expresse *in Quodlib.*

Dictum notabile. Si dicatur, nonne species intelligibilis est entitas absoluta? dico, quod sic. Modo, quomodo ergo potest esse ab illis objectis habentibus *esse* tantum secundum *quid*? dico, quod sufficit hoc quod species intelligibilis sit causata a phantasmate talis objecti, et tale phantasma sit causatum a specie sensibili talis objecti, et species sensibilis sit immediate a tali objecto, ita quod natura existens in tali sensibili sit ratio formalis causandi talem speciem. Si vero objecta secundaria comparentur intellectui separato, natura eorum existens in singulari erit ratio formalis causandi speciem intelligibilem in intellectu, puta Angelico, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 3. Et ex his patet quomodo talia objecta secundaria dicuntur movere intellectum in cognitione abstractiva.

(f) *Et si objicias contra istos duos modos integrantes tertium membrum de causa*, scilicet quod ideo dicimur videre in regulis æternis propter duplicem causalitatem intellectus divini, videlicet quia producit objecta secundaria in *esse* intelligibili, et quia est istud, virtute cujus objecta secundaria producta movent naturaliter intellectum creatum. Dicit Doctor quod ex quo voluntas divina est immediatum principium cujuslibet actus ad extra, et intellectus divinus nihil movet ad extra nisi in virtute voluntatis divinæ, magis dicere debemus quod istæ veritates videntur in voluntate divina, quam quod videantur in intellectu divino, qui dicitur lux increata. 37.

Respondet Doctor ibi: *Respondeo, intellectus divinus inquantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinæ.* Tota ista responsio stat in hoc, quod loquendo de productione secundum *quid*, quæ præscindit ab existentia reali, ista objecta secundaria immediate producuntur actu intellectus divini, et eadem objecta virtute intellectus divini, non concurrente actu voluntatis divinæ, movent intellectum creatum quantum ad conformitatem eorum, supple, quod ut sunt in intellectu creato cognita et composita, de necessitate naturæ causant conformitatem eorum, et tota ista causatio non est respectu alicujus habentis *esse* existentiæ. Intellectus divinus aliquo modo est prior voluntate.

Si vero loquamur de notitia actuali terminorum, dic ut supra, quia ipsa objecta secundaria movent intellectum creatum ad sui actualem notitiam, et ad actualem notitiam conformitatis eorum in virtute voluntatis divinæ, licet quantum esset ex parte intellectus divini (cum sit ens perfectissimum et infinitum) possent movere ad hujusmodi notitiam, posito quod intellectus divinus possit agere ad extra.

35. Dicit ergo Doctor quod notitia actualis terminorum, et compositio eorum, et perceptio sive actualis notitia conformitatis eorum, dependent a voluntate divina et ab ipsis objectis secundariis, non ut habentibus *esse* secundum *quid;* sed talia objecta secundaria movent intellectum nostrum pro statu isto, ut existunt in singularibus, sic intelligendo, quod ratio eorum formalis movendi, est natura eorum existens in singularibus, quia ut sic primo movent sensum, et ultimo species intelligibiles repræsentantes naturam eorum, absolute movent intellectum ad perceptionem eorum simplicem, quibus cognitis et perceptis, et compositis movetur intellectus noster ad actualem perceptionem conformitatis eorum; tota ergo ista motio fit a talibus objectis modo præexposito, et in virtute voluntatis divinæ. Sed quia, ut supra exposui, conformitas terminorum dicitur veritas, et quia talis conformitas est ab ipsis terminis virtute intellectus divini, ideo dicimus videre conformitatem sive sinceram veritatem in ipsis terminis ut in objectis proximis, et intellectu divino ut virtualiter continente hujusmodi terminos, et ut id in cujus virtute tales termini movent intellectum creatum, ad eorum conformitatem ad invicem.

36. Quomodo intellectus divinus dicitur operativus, et productivus.

Et ut clarius ista intelligantur, pono aliqua signa. In primo signo intellectus divinus dicitur operativus respectu intellectionis essentiæ divinæ, et omnium ibi existentium, quæ intellectio dicitur proprie operatio, et similiter voluntas divina dicitur operativa ad intra, amando essentiam divinam, qui amor dicitur operatio ejus. Et ultra intellectus divinus est productivus respectu generationis Filii. Et voluntas dicitur productiva respectu productionis Spiritus sancti, quæ omnia supra declaravi *dist.* 2. *parte* 2. Et in isto signo nihil est creaturæ nec in *esse* cognito, nec in *esse* possibili, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. In secundo signo intellectus divinus mediante actu suo producit omnes quidditates in *esse* cognito, in quo *esse* cognito fundatur *esse* earum possibile, ut patet a Doctore, infra *dist.* 36. *et* 43. Et in hoc signo omnia objecta intelligibilia simplicia, quæcumque sint illa sunt ab intellectu divino. In tertio signo objecta secundaria virtute intellectus divini, si sunt præsentia intellectui creato, dicuntur movere intellectum creatum ad eorum conformitatem.

Nota sig[...] intellect[...] divini ad obj[...]ta secunda[...]

Et hoc signum subdistinguitur. Primo, quia illa objecta secundaria quantum est ex parte intellectus divini (si sibi non repugnaret agere ad extra) virtute ipsius intellectus divini, possunt movere intellectum creatum ad eorum simplicem apprehensionem, semper intelligendo, ut supra exposui. Secundo quod talia objecta, ut movent intellectum creatum ad notitiam eorum simplicem movent in virtute voluntatis divinæ, cum talis notitia sit vera qualitas absoluta in *esse* reali. Et intellectus creatus virtute voluntatis divinæ componit illos terminos, et termini sic compositi, virtute intellectus divini causant conformitatem eorum ad invicem, quæ conformitas dicitur veritas sincera. Et deinde intellectus creatus virtute voluntatis divinæ percipit hujusmodi conformitatem, ita quod notitia conformitatis dependet ab intellectu creato et ab ipsis terminis, intelligendo ut supra, et a voluntate divina ut a prima causa, in cujus virtute tam intellectus creatus quam objecta secundaria, movent ad perceptionem talis conformitatis, et sic ex istis declaratis patere potest intentio Doctoris.

(g) *Et ex isto apparet qualiter non est* 40.
*necessaria specialis illustratio ad viden-*

*dum in regulis æternis.* Dicit Doctor quod ex quo Augustinus tantum loquitur de sincera veritate necessaria ex vi terminorum, non oportet ponere specialem illustrationem ad videndum in regulis æternis, sufficit enim generalis influentia lucis increatæ. Intentio Augustini et Doctoris, est quod omnia principia per se nota sive veritates talium principiorum, dicuntur videri in regulis æternis, quia conformitas terminorum principii per se noti videtur visis terminis, ut in objecto proximo.

Secundo, videtur in intellectu divino, ut virtualiter causante sive continente illos terminos.

Tertio, videtur in eodem intellectu, ut in cujus virtute, tales termini movent ad conformitatem eorum ad invicem.

Quarto, videtur in memoria divina fœcunda ut in causa remota, ut supra exposui, et sic patet quomodo ad visionem talis veritatis non requiritur specialis illustratio lucis increatæ, et hoc est quod dicit.

Declaratio litteræ. Declaro tamen hanc litteram. *Augustinus non ponit in eis,* scilicet regulis æternis, *videri, nisi vera,* scilicet complexa, *quæ sunt necessaria ex vi terminorum,* cujusmodi sunt sola principia per se nota, *et in talibus,* supple principiis per se notis, *est maxima necessitas, tam causæ remotæ quam proximæ respectu effectus, puta tam intellectus divini ad objecta moventia, quam illorum objectorum ad veritatem complexionis de eis;* memoria fœcunda est causa remota tam respectu veritatis principii, quam respectu terminorum principii; et intellectus divinus mediante actu suo, est causa remota veritatis principii, licet sit causa propinqua respectu terminorum principii, et sic littera debet applicari Sequitur :

41. *Et licet etiam non sit tanta necessitas ad perceptionem illius veritatis.* Vult dicere Doctor quod quamvis sit maxima necessitas, quod ad tales terminos et compositionem eorum sequatur talis conformitas' ita quod includit contradictionem, ipsam conformitatem non sequi (cum omnes causæ hujus conformitatis agant simpliciter de necessitate naturæ ad hujusmodi conformitatem),non est tamen simpliciter necessarium, quod talis conformitas percipiatur, quia si voluntas divina non coageret intellectui et terminis ad perceptionem, sive ad notitiam qua intellectus percipit, nunquam sequeretur talis perceptio. Dicit tamen, quod est maxima necessitas ex parte causæ proximæ coassistente sibi causa remota, id est, quod quantum est ex parte terminorum qui dicuntur causa proxima, et quantum est ex parte intellectus divini qui dicitur causa remota, et quantum est etiam ex parte intellectus creati, esset maxima necessitas causandi hujusmodi perceptionem. Si enim non repugnaret intellectui divino, causare aliquid ad extra in *esse* reali maxima necessitate, sequeretur in intellectu creato perceptio veritatis principii.

(h) *Etiam si ponatur, quod Deus coagat terminis ad istum effectum influentia generali, non tamen necessitate naturali.* 42.
Hic respondet tacitæ objectioni, quia dixit quod non est simpliciter necessitas, ut talis conformitas percipiatur, posset aliquis dicere, imo de necessitate percipitur, quia ipsi termini ut apprehensi, et intellectus divinus, quantum est ex parte eorum, de necessitate naturæ agunt ad hujusmodi perceptionem, et Deus semper coagit istis terminis influentia generali; ergo stante apprehensione terminorum et influentia generali Dei, de necessitate naturæ sequitur perceptio conformitatis. Respondet Doctor quod etsi Deus coagat omni creaturæ influentia generali, nunquam tamen necessitate naturali ; nun-

quam enim ad aliquam actionem realem concurrit Deus cum creatura necessitate naturali, sed tantum voluntate libera et contingenti.

*Sed sive sit influentia generalis, sive* (quod plus est) *necessitas naturalis influendi terminis ad hunc effectum, patet quod non requiritur illustratio specialis.* Hæc littera est extra textum, et sensus est quod etiam posito, quod Deus coagat terminis ad conformitatis perceptionem, et hoc sive generali influentia sive naturali necessitate, patet quod ad hujusmodi perceptionem non requiritur specialis illustratio lucis increatæ.

43. (i) *Assumptum de intentione*, etc. Hîc Doctor ostendit per dicta Augustini quod ipse tantum loquatur de veritatibus principiorum per se notorum, ut supra exposui, et quod hujusmodi veritates possunt percipi sine speciali illustratione lucis increatæ, nam, secundum ipsum, etiam Philosophi hujusmodi veritates perceperunt. Istæ auctoritates Augustini hoc ostendunt. Prima ostendit quomodo multi Philosophi potuerunt videre veritates infallibiles multorum principiorum, qui Philosophi derident Christianos, ex hoc quod sola fide multas veritates vident. Et vult ibi Augustinus quod Christiani non vident credita in regulis æternis, et per aliam auctoritatem vult quod magis requiritur specialis illustratio ad videndas veritates contingentes quam necessarias, et tamen Philosophi multas veritates contingentes viderunt, vel per historias vel per sensus, et hujusmodi, et tamen in hujusmodi perceptione non fuit eis necessaria aliqua specialis illustratio lucis increatæ.

12. de Trinit. c. 14. vel 31. et 83. q. 46. (k) *Contra, quid igitur?* Hîc arguit per dictum Augustini, probando quod Philosophi non potuerunt videre hujusmodi veritates sinceras, quia non nisi puræ animæ ad illas pertingunt.

Respondet Doctor ibi : *Respondeo.* Et littera clara est.

(l) *Ultimo modo potest concedi, quod cognoscuntur veritates sinceræ in luce æterna, sicut in objecto remoto cognito.*

Supra dixit Doctor quod quamvis hujusmodi veritates videantur in intellectu divino tanquam in libro, non tamen sequitur quod intellectus divinus in se videatur, sive actus intellectus divini, ut supra exposui, hîc autem dicit, quod in ipso Deo ut in objecto cognito, possunt cognosci. Si quis enim Deum distincte cognosceret, ab ipso posset sumere omnia principia tam speculabilia quam practicabilia, quia lux increata sive essentia divina est primum principium entium speculabilium, et ultimus finis rerum practicabilium. Quando dicit Doctor quod essentia divina est principium omnium speculabilium, debet sic intelligi, quod omnia entia speculabilia suo modo causantur ab intellectu divino et ab essentia divina, nam ante actum intellectus divini, nullus terminus sive nulla quidditas est in aliquo *esse*, ut dixi supra, et ideo omnes quidditates, et omnes propositiones necessariæ speculativæ sumuntur ab ipsa. Et ipsa essentia est ultimus finis practicabilium, quia ab ipsa ut a causa remota, sumuntur omnes termini ex quibus fiunt propositiones tam practicæ quam speculativæ. Sumuntur etiam practicabilia ab ipsa essentia, non tantum ut a causa remota, sed ab ipsa ut a fine ultimo, a quo sumuntur omnia principia practica, et ab illis principiis conclusiones practicæ, ut clare exposui *in quæst. de praxi*, sic semper intelligendo, quod ab ipsa ut cognita, sumuntur omnia ista. Et infert Doctor unum corollarium, quod cognitio omnium tam speculabilium quam practicabilium per principia a sumpta luce æterna, ut cognita est perfectior et purior cogni-

tione sumpta per principia in genere proprio, et hoc modo cognitio omnium pertinet ad Theologum, et patet littera usque ad finem quæstionis.

45. Prima instantia. In littera ista sunt aliqua dubia. Primum in hoc, quod *omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile.*

Primo instatur, et quæro an lapis habeat præcise *esse* intelligibile actu intellectus divini, ita quod nullum aliud *esse* habeant; et si sic, tunc tale *esse* esset tantum ens rationis et non reale, ut etiam ipse vult supra *dist.* 36. Sed hoc est impossibile, scilicet quod tantum habeat *esse* rationis, quia quidquid est a causa reali ut realis est, est ens reale, ut patet a Doctore infra, *præsenti dist. q.* 7. modo intellectus divinus est tantum causa realis et agens necessario; ergo omne quod est ab ipso erit verum ens reale, ergo non tantum intelligibile.

Secunda. Secundo instatur, quia passio subjecti non est immediate ab alio quam a subjecto, quia ponitur subjectum causa adæquata illius; sed *esse* intelligibile est passio entis et consequitur omne ens, ergo *esse* intelligibile, puta lapidis, erit adæquate et immediate ab ipso lapide, ergo non primo ab intellectu divino.

Tertia. Tertio instatur, si producit omnia in *esse* intelligibili, ergo producit omnia in *esse* essentiæ, consequens est contra ipsum, infra *dist.* 36. Consequentia patet, quia *esse* intelligibile præsupponit *esse* essentiæ, et sic prius omnia haberent *esse* essentiæ quam *esse* intelligibile, sicut passio præsupponit *esse* essentiæ subjecti.

Quarta. Quarto instatur, quia causa naturalis et agens per modum naturæ et non impedita, producit effectum perfectissimum quem potest producere, hæc patet a Doctore supra *præsenti dist. q.* 2. sed intellectus divinus est hujusmodi, patet, quia ut producit *esse* intelligibile producit ut consideratur prior voluntate, ergo tantum per modum naturæ, non est etiam impeditus, cum sit formaliter infinitus, continet etiam virtualiter effectum perfectissimum, patet, quia infiniti vigoris intensive; ergo primo producit omne intelligibile secundum *esse* perfectissimum, quod sibi non repugnat, ergo primo producit in *esse* realis existentiæ, quod tamen est falsum, quia tunc creaturæ haberent *esse* necessarium.

Quinta. Quinto instatur, quia hoc magis videtur competere essentiæ divinæ quam intellectui divino. Tum, quia sicut intellectio actualis objecti, est principaliter ab essentia divina, quia est principalis ratio intelligendi ipsi intellectui divino; ergo ipsa erit principalior ratio producendi omnia in *esse* intelligibili. Tum quia essentia, sicut magis virtualiter et eminenter continet omnia secundum eorum entitatem, ut patet, quia non tantum formaliter infinita, sed etiam fundamentaliter et originaliter, et origo omnis perfectionis divinæ, ut patet infra *dist.* 8. *quæst. penult. et in Quodlib. q.* 1. ergo magis continet omnia secundum eorum intelligibilitatem, et per consequens magis debet dici, quod producuntur actu essentiæ divinæ quam actu intellectus divini.

Sexta. Sexto instatur, quia quæro, aut producuntur omnia ut actu intelligibilia, aut ut tantum potentia intelligibilia; si primo, ergo omnia actu sunt. Probatur consequentia, quia actu intelligibile actu est, probatur, quia objectum actu intelligibile est pars memoriæ actualis, quæ non potest dici actualis nisi actu sit, patet, quia ut sic, est principium productivum notitiæ, ut patet a Doctore *in isto primo d.* 2 *part.* 2. *q.* 3. *d.* 3. *q.* 6. *et* 7. *dist.* 6. 7. 27. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *dist.* 3. *q.* 8. 9. 10. *et alibi sæpe.* Si producit omnia in *esse*

intelligibili tantum in potentia, ergo ab æterno non intelligit omnia actu, patet, quia nihil potest intelligi actu, nisi sit intelligibile actu; ergo sequitur quod intelligibila non producuntur actu intellectus divini in *esse* intelligibili.

46. Responsio ad primam. Respondeo ad omnes istas instantias, tenendo secundum veritatem omnia esse producta actu intellectus divini; et primo ad primam dico, quod per *esse* intelligibile non intelligit Doctor ipsam intelligibilitatem præcise, quæ ponitur passio entis, sed intelligit *esse* objectivum, ad quod sequitur *esse* intelligibile, id est, quod intellectus divinus produxit lapidem ab æterno in *esse* objectivo, id est, in tali *esse* in quo potest esse objectum potentiæ, id est, in sua entitate propria, quia unumquodque est objectum potentiæ secundum suam propriam entitatem, et per consequens tale est ens intelligibile, non tamen quod in tali *esse* possit actu movere aliquem intellectum, quia ut sic, habet tantum *esse* secundum *quid*, et possibile, ut patet infra *dist.* 26.

Cum probatur de causa reali, quæ non producit nisi effectum realem, etc. dico primo, quod Doctor non dicit sic, sed tantum dicit, quod omnis intellectio est realis, quæ est causata a re vel a specie intelligibili, patet, quia prima est intuitiva, quæ est a re existente, secunda est abstractiva. Dico secundo, quod propositio erit vera de causa reali realiter causante, sed intellectus divinus est causa realis, non tamen quando causat talia in *esse* intelligibili, dicitur realiter causare, quia tunc haberent verum *esse* reale.

47. Ad secundam. Dico tertio (concedendo propositionem, scilicet quod causatur a causa reali ut reali, reale est) quod intellectus divinus non potest dici causa realis; licet enim sit realiter infinitus et perfectissime existens, non tamen potest esse causa alicujus, loquendo de causa proprie accepta, quia intellectus divinus ut prior voluntate divina, tantum agit per modum naturæ et necessario. Modo repugnat quod aliquid sit causa necessaria, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. *q.* 3. quia cum dico *causat*, intelligitur causare aliud et possibile, et cum dico *causat necessario*, dico causatum possibile esse necessarium. Dico ergo, quod intellectus divinus tantum causat illa in *esse* cognoscibili secundum quidditatem, quod dicitur causa secundum *quid* et non proprie causa.

Ad secundum dico, quod non causat immediate intelligibilitatem, puta lapidis, sed suo modo producit lapidem in *esse* objectivo, ad quem concomitatur talis passio. Cum dicitur, quod passio præsupponit essentiam rei, dico, quod essentia rei potest dupliciter considerari. Uno modo in *esse* reali. Alio modo tantum in *esse* objectivo et in *esse* possibili. Tunc dico, quod passio in *esse* reali præsupponit essentiam in *esse* reali, et passio tantum in *esse* objectivo, sive possibili præsupponit essentiam in *esse* objectivo et possibili tantum, sic est in proposito de *esse* intelligibili rei ab æterno, et per hoc patet responsio ad tertiam instantiam. Ad tertiam.

Ad quartam. Ad quartam, concedo propositionem illam, loquendo de effectu quem potest producere, sed nego quod intellectus divinus possit producere effectum in *esse* realis existentiæ; quia repugnat sibi posse aliquid causare ad extra, ut patet a Doctore *in isto primo dist.* 2. *et dist.* 8. *q. ult. in Quodlib. q.* 7. *quæst.* 14. *et alibi.* Potest enim producere aliquid extra tantum in *esse* objectivo sive possibili. Et loquendo de tali *esse*, dico quod producit hominem in *esse* perfectissimo, quod sibi potest competere, et sic non posset producere hominem in *esse* perfectiori.

Ad quintam. Ad quintum dico primo, quod non est simile de intellectione objecti et de esse objectivo talis objecti, quia forte intellectus divinus se solo potest producere secundum et non primum; sicut etiam intellectus noster causat suo modo intentiones secundas, et hoc tantum in *esse* objectivo, et tamen non causat se solo notitiam earum. Cum dicitur, quod essentia magis continet virtualiter et eminenter, dico quod verum est quantum ad *esse* reale, et non quantum ad omne objectivum et possibile. Nec tamen sequitur essentia divina continet virtualiter *A* secundum *esse* reale; ergo immediate potest ipsum producere in tali *esse*, sufficit enim quod possit producere divina, quæ est eadem realiter illi, ut patet a Doctore. Dico secundo, quod posito quod producantur in tali *esse* etiam ab essentia divina, et magis quam ab intellectu divino, tamen talis productio magis attribuitur intellectui, sicut etiam Verbum divinum, licet sit ab intellectu divino et essentia, dicitur tamen exprimi per intellectum. Sed de hoc alias erit sermo prolixior.

48. Ad sextam. Ad sextum, dico primo quod esse actu intelligibile potest dupliciter intelligi. Vel in actu quidditativo objectali tantum, vel in actu reali. Primo modo omnia sunt actu entia intelligibilia, non autem secundo modo; dico secundo, quod actu intelligibile potest adhuc dupliciter accipi. Uno modo, quod ex natura rei sit præsens intellectui divino in ratione objecti actu intelligibilis. Alio modo, quod dicatur actu intelligibile eo quod virtualiter continetur in essentia per quam est actu intelligibile, ita quod sola virtute essentiæ habeatur notitia illius, et sit præsens intellectui divino. Primo modo non sunt actu intelligibilia, sed tantum secundo modo.

Actu intelligibile accipitur multipliciter.

Alia difficultas. Secundo principaliter dubitatur in hoc, quod dicit quod *in talibus terminis relucent de se omnes veritates tanquam in objectis proximis*. Contra primo, quia veritas relucens in illis terminis, est quædam conformitas evidens unius termini ad alium terminum, ut patet a Doctore *in præsenti quæst. et alibi*, sed talis conformitas est relatio ut patet, aut ergo realis, aut rationis. Non secundo, quia tunc esset illa veritas tantum causata ab aliquo extra rationem terminorum, et sic non contineretur virtualiter in terminis, cujus oppositum dicit Doctor. Non primo modo, quia relatio realis est inter terminos reales et realiter distinctos, ut patet a Doctore infra *dist.* 26. sed illi termini ut sunt præcise termini propositionis necessariæ et per se notæ, non habent *esse* reale, quia tunc haberent *esse* tantum contingenter. Tum etiam, quia hæc est necessaria et per se nota : *homo est animal rationale*, et tamen termini non distinguuntur realiter; ergo non continent talem conformitatem.

49. Secundo instatur, ista veritas necessaria, aut præcise est a terminis ut objectis proximis, aut a terminis et a complexione terminorum; non primo, quia Doctor dicit, sic apprehensa et composita causant apprehensionis conformitatem; ergo talis conformitas præsupponit compositionem terminorum. Et ibi etiam dicit, videtur quod contradictionem includat aliquem intellectum talem compositionem formare, et compositionem non esse conformem terminis; ergo talis conformitas non est immediata a terminis illis. Non secundo, quia tunc talis veritas seu conformitas non esset necessaria, quia dependeret ab intellectu componente terminos, et ultra evidentia propositionis per se notæ non esset tantum ratione terminorum, cujus oppositum dicit Doctor supra *dist.* 2. *part.* 1. *quæst.* 2.

Responsio. Respondeo ad primum, quod illa conformitas non est relatio actualis, nec ra-

tionis, nec realis, sed est tantum relatio fundamentalis, ita quod termini nullo intellectu considerante, habent necessariam et evidentem conformitatem ad invicem, ita quod animal rationale evidenter includit risibile ; percipiens ergo terminos, percipit evidentem conformitatem inter illos, id est, quod percipit evidenter unum terminum habere necessariam et evidentem habitudinem fundamentalem ad alium terminum, puta, quod unus evidenter includit alium.

50. Ad secundum dico, quod tantum termini includunt illam veritatem et conformitatem, sed non potest percipi illa conformitas, nisi prius percipiantur termini illi et compositio eorum, quibus perceptis statim percipitur quod illa compositio est conformis illis terminis. Dico etiam quod percipiens terminos illos, nulla facta compositione, evidenter percipit necessariam habitudinem unius ad alium et evidentem conformitatem, sed non percipit compositionem esse conformem terminis nisi prius componantur, et percipiatur talis compositio.

*Termini ante compositionem eorum includunt veritatem.*

*Alia difficultas.*

Tertio principaliter dubitatur in hoc quod dicit, quod *illa objecta secundaria sunt lux, quia manifestativa.* Contra, quia objectum manifestare se potentiæ est facere cognitionem sui in tali potentia per quam manifestatur sive cognoscitur, sed hoc non est possibile. Tum, quia habens *esse* tantum possibile et secundum *quid*, non potest esse causa, nec totalis, nec partialis alicujus entis in actu et absoluti, patet, quia causa non causat realiter nisi inquantum est in actu ; sed notitia illorum objectorum est entitas realis, et actualis, et absoluta, ut patet *quæst.* 13 *Quodlib.* ergo non sunt manifestativa sui, si dicatur quod sunt manifestativa, inquantum sunt in actuali existentia. Contra, quia tunc non causant necessariam veritatem, cum tantum habeant *esse* contingens et possibile.

Secundo, posito quod illa objecta secundaria causent partialiter notitiam sui, 51. qua fiunt manifesta intellectui ; quomodo sunt manifestativa veritatis necessariæ inclusæ in illis objectis? Si enim causant talem notitiam evidentem, quæro ad quid terminatur? aut terminatur ad objecta illa præcise, aut ad conformitatem terminorum, quæ dicitur veritas, aut ad compositionem terminorum, aliud non videtur posse assignari. Si primo, ergo tantum habetur notitia de terminis incomplexis. Si tertio, ergo talis notitia erit præcise ab intellectu, patet, quia solus intellectus componit illos terminos. Si ergo compositio terminorum præcise fit virtute intellectus, etiam notitia talis compositionis erit præcise ab intellectu ; ergo illa objecta non sunt manifestativa veritatis compositionis. Si secundo, contra, quia illa conformitas, ut dictum est supra, est tantum relatio fundamentalis, et talis nihil est distinctum a fundamento et termino, sed est præcise fundamentum et terminus ; ergo dicere quod talis notitia terminatur ad conformitatem, est dicere quod præcise terminatur ad terminos, et sic tantum erunt termini manifesti.

*Responsio*

Respondetur ad primum et dico primo, quod etsi non possint causare talem notitiam virtute propria, sufficit quod virtualiter contineantur in aliquo quod possit causare hujusmodi notitiam, et sic continentur in voluntate divina. Dicimus enim quod omne objectum est manifestativum sui, potentiæ cujus est objectum, et tamen non quodlibet potest causare notitiam sui, sed sufficit quod virtualiter vel essentialiter contineatur in aliquo quod sit causativum talis notitiæ.

*Non quodlibet objectum causat notitiam sui.*

Dico secundo, quod species intelligibilis eorum est causativa talis notitiæ, quæ

species causatur saltem remo et ab aliquo singulari extra existente, et propinque ab intellectu agente et phantasmate, ut alias exposui, et hoc modo possunt dici causare notitiam sui.

Dico tertio, quod aliquid manifestari potest dupliciter intelligi, scilicet effective vel formaliter. Primo modo causans notitiam alicujus objecti manifestat effective illud. Secundo modo, objectum relucens in tali notitia fit formaliter notum tali notitia, et hoc tantum denominatione extrinseca, ut patet per Doctorem *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 1. et sic objectum actu cognitum manifestat se formaliter, quia tunc est notum intellectui. Dico breviter tamen, quod ista objecta secundaria sunt proprie manifestativa veritatis inclusæ in illis, sic tamen intelligendo quod ipsis terminis cognitis, undecumque causetur talis notitia, statim ut sic cogniti causant evidentem conformitatem fundamentalem in intellectu apprehendente terminos illos. Stante enim notitia horum terminorum, scilicet *animalis rationalis et risibilis*, statim est notum intellectui quod animal rationale immediate et adæquate includit risibile, sicut etiam stante notitia perfecta duorum alborum, est immediate notum quod illa duo alba sunt fundamentaliter similia, sic in proposito.

Ad secundum dico primo, quod loquen-
52. Notitia veritatis fundamentalis propositionis terminatur ad terminos.
do de veritate sive de conformitate fundamentali, quod notitia talis veritatis præcise terminatur ad terminos, sicut cognitio similitudinis fundamentalis præcise terminatur ad duo alba, sic in proposito, nec est necesse quod terminetur ad aliquod tertium distinctum a terminis.

Dico secundo, quod loquendo de veritate compositionis terminorum, quod notitia veritatis necessariæ non terminatur præcise ad illam compositionem, sed terminatur ad compositionem et ad terminos simul, quia tunc apprehendit compositionem talem esse vere conformem terminis, id est, quod sicut termini habent conformitatem ad invicem, sicut totum et pars habent talem conformitatem, quod totum natum est esse majus parte, ita si eodem modo ab intellectu componantur formando istam : *Totum est majus parte*, tunc percipiens talem compositionem et etiam terminos, percipit manifeste talem compositionem esse conformem terminis, et hoc undecumque causetur talis notitia.

Concedo etiam, quod secundo modo terminatur ad conformitatem fundamentalem, non ad relationem realem actualem, quia nec termini habent *esse* actuale, sed tantum *esse* objectivum et possibile.

Ex his adverte bene, quomodo termini 53.
propositionis continent necessario et adæquate evidentem veritatem propositionis per se notæ, et quod talis evidentia præcise dependet ab illis terminis, licet enim illi termini sint immediate causati ab intellectu divino, qui causat illos in tali *esse;* concomitanter dat etiam talem conformitatem, ita quod talis conformitas est tantum ab illis terminis, ut a causa immediata totali præcisa et adæquata. ita quod ipsis circumscriptis est simpliciter impossibile, quod habeatur talis conformita ista tamen conformitas est etiam ab intellectu divino ut a causa tantum remota, pro quanto scilicet causat terminos in tali *esse*, sed ipsis causatis, tunc conformitas actualis si qua sit, erit præcise a terminis.

Ex his infero, quod licet notitia propositionis per se notæ possit aliunde causari quam a terminis, tamen conformitas evidens non potest aliunde causari præterquam a terminis. Et ultra licet absolute possit aliunde causari notitia propositionis per se notæ, tamen quod causetur talis notitia, ut evidens forte non potest sic causari nisi forte ab illo, qui virtualiter et

eminenter continet terminos secundum totam eorum entitatem, quod forte soli Deo competit, ut exposui in secundo, *dist.* 3. Et omnia ista bene nota et pondera, quia ad multa valent.

54. Quarta definitio. Quarto principaliter dubitatur in hoc quod dicit, scilicet quod *ab essentia divina sumuntur omnia principia tam practica quam speculabilia.* Contra, primo quia de eodem objecto sub eadem ratione formali considerato, esset scientia practica et speculativa, quod non videtur, quia tunc practica et speculativa non distinguerentur ab objectis, cujus oppositum expresse tenet *quæst. ult. prolog.* Patet, quod non distinguerentur per objecta, quia a quo sumuntur principia sive practica, sive speculativa, ab eodem sumuntur omnes conclusiones virtualiter contentæ in illis principiis, ut patet per Doctorem, *ubi supra*, et per consequens ab eodem sumitur tota scientia. Cum ergo omnia principia tam practica quam speculativa accipiantur a Deitate, sequitur propositum, scilicet quod istæ scientiæ non distinguuntur per objecta. Nec valet dicere, quod essentia divina prout consideratur sub alio et alio respectu, potest accipi alia et alia scientia, et sic ut consideratur sub ratione ultimi finis, accipitur scientia practica, et ut consideratur sub illo respectu quo est principium omnium, accipiuntur principia speculativa, quia isti respectus sunt tantum respectus rationis, ut patet, et sic scientiæ illæ essent tantum entis rationis et non realis objective, quod est inconveniens.

55. Secundo instatur, quia tunc sequeretur quod omnis scientia speculativa esset vere practica, quod est impossibile. Probatur, quia omnis talis habet essentiam pro ultimo fine, patet, quia omnis scientia est ordinabilis ad ultimum finem omnium, et sic ad essentiam ut ad ultimum finem.

Respondeo ad primum. Dico primo, Responsio. quod sustinendo quod scientia practica et speculativa distinguantur propter distincta objecta, vel propter distinctas rationes formales, in eodem objecto, dico, ut dixi *in illa quæst. prolog. de praxi*, respondendo ad rationes Gregorii : vide ibi.

Dico secundo, quod non apparet inconveniens, quod de eodem objecto simpliciter illimitato, et sub eadem ratione formali, reali tamen et absoluta, sumantur tam principia practica quam speculativa.

Cum dicitur, quod hoc est contra Doctorem, dico quod non dicit ibi expresse, quod speculativa denominetur ab alio objecto, et practica ab alio, sed dicit quod practica sumitur ab objecto, et non a fine ut finis est ; nec a praxi, sed tantum a fine sive ab objecto praxis, non negando quin etiam ab eodem objecto non possit accipi scientia speculativa.

Dicit enim Doctor *in primo Metaphysicæ suæ, quæstione septima*, ubi sic dicit : *patet quo modo Deus inquantum Deus vel inquantum bonus, vel secundum aliam rationem absolutam, potest esse objectum scientiæ practicæ ; ergo scientia practica et speculativa non distinguuntur penes objectum, quia nullum est intelligibile circa quod non possit esse secundum rationem absolutam ejus, ita operatio voluntatis sicut operatio intellectus :* hæc ille. Et sic potest concedi, quod ab eodem objecto simpliciter illimitato, et forte etiam non illimitato, potest esse scientia practica et speculativa ; practica tamen dirigit ad dilectionem illius ut ultimi finis; speculativa tantum stat in consideratione absoluta illius essentiæ. Et per hoc patet responsio ad secundum. Scientia practica, et speculativa non distinguuntur penes objectum.

SCHOLIUM.

Ponderat et uberius explicat tria illa argumenta adducta, num. 3. non quatenus fa-

ciunt pro conclusione falsa Henrici, sed ut conformia intento Augustini.

24\. Sic in antiquis originalibus.

De sexto articulo videndum est quomodo illæ tres rationes factæ pro prima opinione aliquid veri concludunt, inquantum accipiuntur ab Augustino, licet non concludant illam conclusionem falsam ad quam inducuntur.

A sensibilibus non est expectanda sincera veritas.

Ubi sciendum est, quod a sensibilibus sicut a causa per se et principali, non est expectanda sincera veritas, quia notitia sensus est circa aliquid per accidens, ut dictum fuit, licet actus sensuum aliqui sint certi et veri. Sed virtute intellectus agentis, qui est participatio lucis increatæ, illustrantis super phantasmata, cognoscitur quidditas rei, et ex hoc habetur sinceritas vera, et per hoc solvitur primum argumentum Henrici, et secundum intentionem Augustini non plus concludit.

Ad secundam rationem Henrici dico, quod anima mutabilis est ab uno actu disparato ad alium, secundum diversitatem objectorum et suam illimitationem, et immaterialitatem, quia est respectu cujuslibet entis. Similiter ab actu in non actum, quia non semper est in actu, sed respectu primorum principiorum, quorum veritas nota est ex terminis et conclusionum evidenter deductarum ex terminis, non est mutabilis a contrario in contrarium, scilicet a vero in falsum. Regulæ enim in lumine intellectus agentis intellectum rectificant, et ipsa species intelligibilis terminorum, licet in essendo sit mutabilis, in repræsentando tamen in lumine intellectus agentis, immutabiliter repræsentat, et per duas species intelligibiles cognoscuntur termini primi principii, et ita illa unio est vera et certa evidenter.

Henr. negat speciem intelligibilem Quodlib. 5 q. 4. de qu... Scot. hic q. 6. et 7.

Ad tertium dicendum, quod concludit contra eum, quia non ponit nisi speciem sensibilem vel phantasma, non autem concludit de specie intelligibili repræsentante quidditatem.

Dicendum autem quod si potentiæ sensitivæ non sunt impeditæ, species sensibiles veraciter repræsentant rem, sed in somno potentiæ sensuum exteriorum sunt ligatæ; ideo virtus imaginativa conservans species sensibiles, secundum diversitatem fluxus humorum capitis, apprehendit eas tanquam res quarum sunt similitudines, quia vim rerum habent, secundum Philosophum de motibus animalium, non plus concludit tertia ratio.

Vide 4. de Animalibus.

## QUÆSTIO V.

### De Vestigio.

*Utrum in omni creatura sit vestigium Trinitatis.*

D. Thom. 1. *p. quæst.* 45. *art.* 7. *et quæst.* 93. *art.* 6. Richardus *hic art.* 3. *quæst.* 1. 2. 3. Henric. *Quodlib.* 9. *q.* 1. *et* 2. *et Quodl ib.* 3. *quæst.* 9. D. Bonav. *hic art.* 1. *quæst.* 4. Bassol. *quæst.* 4. Philip. Faber *hic disp.* 28. Mayron. *hic quæst.* 3. Durand. *hic q.* 4.

1\. Magister F. Secunda parte hujus 3. dist. agit Magister de cognoscibilitate Dei per vestigium.

Quod non, quia per vestigium potest investigari naturaliter, illud cujus est vestigium; ergo per creaturam posset naturaliter investigari Trinitas, quod est falsum, quia hoc excedit naturalem rationem.

Arg. 2. Item, si in natura intellectuali est imago Trinitatis; igitur non vestigium. Consequentia patet, quia ista habent oppositas et distinctas rationes repræsentandi; igitur non conveniunt eidem.

Arg. 3. Item natura intellectualis, quia nobilior est, habet aliam rationem repræsentandi, quam aliæ naturæ inferiores ut rationem imaginis; sed circa naturam intellectualem, sunt naturæ multæ habentes ordinem in perfectione, sicut sunt animata supra inanimata, et mixta supra simplicia, ergo in eis erit alia ratio repræsentandi, ita quod ratio vestigii non erit communis omnibus.

Ratio ad oppositum. Contra 6. de Trin. cap. ultimo: *Oportet igitur, ut et creatorem, per ea quæ facta sunt, intellecta conspicientes, intelligamus Trinitatem, cujus in creatura, quo modo dignum est, apparet vestigium.*

In ista quæstione tria sunt videnda. Primo, quia secundum Philosophum, omnes transferentes secundum aliquam similitudinem transferunt. Videndum primo est de ratione vestigii in corporalibus, unde translatum est nomen ejus ad propositum.

Secundo videndum est, quæ sit ratio vestigii, secundum quam transfertur ad propositum, et in quo consistat, et respectu cujus in Deo, sit ratione vestigii in creatura.

Tertio videndum est, in quibus fundatur respectus vestigii, sive creaturæ ad Deum, sive e converso, cujus dicitur vestigium.

SCHOLIUM.

Ponit opinionem D. Thomæ de ratione vestigii in corporalibus, et opinionem Henrici, de ratione secundum quam transfertur ad propositum, et in quo consistit, et quid in Deo correspondeat.

Quantum (a) ad primum dicitur, quod *vestigium est impressio derelicta ex transitu alicujus super vacuum vel plenum, ipsum imperfecte repræsentans*, et ideo imperfecte, quia vestigium repræsentat aliquid confuse et sub ratione speciei, imago perfecte, quia sub ratione individui. Sicut per vestigium distinguitur equus a bove, et cognoscitur quod transiens est equus, non bos, non autem distinguitur hic equus ab illo, sed imago distinguit sub ratione individui, quia imago Jovis non repræsentat Cæsarem. D. Thom. in 1. d. 2. art. 2. et in 1. p. q. 45. art. 7.

Quantum ad secundum (b) articulum dicitur, quod creatura habet ad Deum triplicem relationem sicut ad triplicem causam, et hoc secundum tres modos relativorum quos ponit Philosophus 5. *Metaphysicæ*. Henric. Quodlib. 9. q. 1. et 2. Text. 20.

Quantum ad primum modum refertur ad Deum relatione fundata super unum, scilicet relatione similitudinis, et hoc inquantum creatura est exemplata, et refertur ad Deum inquantum est causa exemplaris.

Quantum ad secundum modum, scilicet potentiæ, refertur creatura ad Deum ut productum ad producentem.

Quantum ad tertium modum, scilicet modum mensuræ refertur ad Deum, ut ordinata ad ipsum sicut ad causam finalem.

Isti igitur tres respectus integrant rationem vestigii, quia unus non sufficit sine aliis, ut colligitur ab Augustino 83. q. q. 74. *De duobus ovis*, etc. habetur hîc igitur in quo consistit ratio vestigii in creatura. Sed respectu (c) cujus est ex parte Dei?

Respondeo, respectu appropriatorum tribus personis divinis, nam creatura per primum respectum, scilicet similitudinis, repræsentat artem exemplantis quæ appropriatur Filio; per secundum repræsentat potentiam producentis quæ appropriatur Patri; per tertium repræsentat bonitatem finientis quæ appropriatur Spiritui sancto.

Contra illud (d) quod dicitur in primo membro, si tantum esset unum animal, ita quod non esset aliud possibile in universo, adhuc ejus vestigium non esset ejus imago, quia adhuc non esset ejus vestigium similitudo totius, sed partis; imago autem est totius similitudo, et tamen tunc non repræsentaret ipsum confuse, id est, secundum aliquam rationem communem sibi et aliis.

Additio. *Dicetur quod sic, sicut modo Sol est universale, licet impossibile sit esse plures Soles, et scientia, quæ est de ipso sub ratione universalis, non de hoc Sole, et ita species intelligibilis repræsentat universale, non autem hoc, licet universale non posset esse nisi in hoc.*

*Contra, si respectu alicujus inquantum est hoc, vestigium non est imago, habetur propositum, et hoc posito quod per quamcumque potentiam, ab hoc nihil abstrahi possit, sed hoc posito, adhuc posset repræsentare totum hoc ut hoc, aut partem hujus, ut hujus.*

*Item, si partes animalium diversorum specie, quæ imprimunt in molle cedens, essent similes in quantitate et figura, vestigium non duceret in cognitionem sub ratione speciei, sed tantum sub ratione generis. Similiter, si in eadem specie essent partes dissimiles in quantitate et figura, vestigium duceret in cognitionem individui ut hoc, licet non totius ut repræsentati totaliter; ergo accidentalis differentia est species vel non species.*

COMMENTARIUS.

1. (a) *Quantum ad primum articulum.* Hîc recitatur prima opinio sancti Thomæ, quæ opinio stat in duobus dictis.

Primum est de descriptione vestigii, et dicit quod *Vestigium in corporibus est impressio derelicta ex transitu alicujus super vacuum* (supple in potentia plenum), *vel supra plenum, ipsum imperfecte repræsentans*, illud supple cujus est vestigium. Et nota, quod vestigium in corporibus non est aliquid impressum super omnino vacuum, nec super omnino durum, nec super omnino fluidum, sed super materia molli quæ cedit, et impressionem recipit et servat.

Secundum dictum est, quod vestigium repræsentat aliquid tantum sub ratione speciei, imago vero sub ratione individui. Et exempla patent in littera.

2. (b) *Quantum ad secundum articulum*, in quo quæritur de ratione vestigii, sive in quo consistit ratio vestigii Trinitatis.

Hîc recitatur opinio Henrici *Quod ib.* 9. *quæst.* 1. *et* 2. qui dicit quod creatura habet triplicem relationem ad Deum, secundum tres modos relativorum, quos ponit Philosophus 5. *Metaph. text. com.* 20.

Quorum primus fundatur super *unum* et *multa*, ut similitudo super *unum*, et dissimilitudo super *multa*, et æqualitas

super *unum* et inæqualitas super *multa*, et quomodo hoc sit, infra exponam, *dist.* 31.

Secundus modus fundatur super actionem et passionem, sive super potentiam activam et passivam, ut paternitas et filiatio, et quomodo hoc intelligatur, vide Doctorem *in* 3. *dist. et in Quodlib. q.* 13.

Tertius modus fundatur super mensuram et mensurabile, de quo modo subtiliter vide Doctorem *in Quodlib. q.* 13. Dicit ergo Henricus quod secundum primum modum creatura dicit relationem exemplati ad suum exemplar; et quoad secundum modum dicit relationem ad Deum ut causati ad causam; et quoad tertium modum dicit relationem mensurati ad Deum mensurantem, sive ad Deum, ut finita ad causam finalem. Et sic ratio vestigii Trinitatis in creatura, consistit in his tribus respectibus simul, ita quod unus sine alio non sufficit.

3. (c) *Sed respectu cujus est ex parte Dei, id est, quid repræsentat vestigium in Deo?* Dicit Henricus quod tantum repræsentat appropriata tribus personis divinis, quia per primum respectum, scilicet similitudinis, repræsentat artem exemplantis, quæ appropriatur Filio; per secundum, potentiam producentis quæ appropriatur Patri; per tertium, bonitatem finientis quæ appropriatur Spiritui sancto, et sic patet opinio Henrici.

4. (d) *Contra illud, quod dicitur in primo membro.* Hîc Doctor arguit contra id, quod dicit Thomas *ubi supra*, scilicet quod vestigium repræsentat tantum sub ratione speciei, et imago sub ratione individui. Et supponit unum, etiam secundum Thomam, quod imago repræsentat totum immediate, et vestigium repræsentat partem. Si ergo possibile tantum esset unus homo in mundo, et a me esset cognitus si viderem vestigium pedis illius hominis, certum est quod tale vestigium non repræsentaret ipsum hominem confuse, id est, secundum aliquam rationem communem sibi et aliis, sed repræsentaret ipsum distincte, et tamen illud vestigium vel similitudo pedis non diceretur imago; ergo falsum est dicere, quod illud quod repræsentat aliquid sub ratione individui, est imago ejus. Nam ad hoc quod dicatur imago, requiritur quod repræsentet, vel quod sit similitudo totius individui et secundum omnes partes; patet etiam quod non est verum, quod vestigium tantum repræsentat sub ratione speciei per casum positum, scilicet si tantum esset unus homo, etc.

## SCHOLIUM.

Describit vestigium, et refutat modos dicendi D. Thom. et Henrici relatos; littera est satis clara.

Quantum (a) ad hoc igitur dico, quod vestigium est similitudo illius partis animalis, a qua imprimitur in aliquid sibi cedens; sed similitudo expressa partis non est similitudo totius, quia neque secundum rationem totius in se, nec etiam qua totum immediate cognoscitur, sed arguitive tantum ex hoc quod cognoscitur illud repræsentatum esse aliquid illius; et ideo si illud suppositum sit falsum, puta quod illud imprimens est separatum a toto, ut si pes amputatus a corpore imprimeret vestigium, erraret quis circa totum, cujus nata est esse talis pars impressiva vestigii. Patet etiam, quod si totum corpus esset ita impressum pulveri, sicut modo pes est impressus, illa impressio derelicta vere esset ima-

3. Quid vestigium sit?

Differenti[a] inter vestigium et imaginem. Nulla creatura ut cog[noscibil]i[s] ita r[e]præsent[at]...

go et similitudo totius, sicut modo vestigium est similitudo partis. Hoc etiam ad (b) propositum applicando, non videtur quod prima differentia posita inter vestigium et imaginem, sit vera, quia nulla creatura repræsentat Deum nisi secundum conceptus communes, et non secundum conceptus speciales, scilicet speciei specialissimæ; ergo non est differentia creaturæ ad creaturam in repræsentando Deum in ratione communi et non communi.

Quod etiam (c) dicitur in secundo membro, quod vestigium consistit in istis tribus relationibus, non videtur verum, quia licet ratio vestigii dicat respectum quemadmodum similitudo, realiter tamen non est respectus tantum, sicut non dicitur similitudo esse in respectu præcise, sed in aliquo absoluto in quo fundetur relatio similitudinis. Ita videtur etiam ratio vestigii non esse in respectu præcise, sed in aliquo absoluto in quo fundatur ille respectus; et hoc probatur sic, quia vestigium est similitudo vestigiati, ex quo cognito cognoscitur illud, ergo vestigium potest præcognosci naturaliter illi cujus est vestigium, sed relatio non potest præcognosci termino naturaliter.

20. Item quod dicitur (d), quod illi tres respectus pertinent ad illos tres modos relativorum, hoc videtur falsum, quia Philosophus 5. *Metaph.* ponens differentiam duorum modorum ad tertium, vult quod in duobus primis modis sit mutua relatio, in tertio autem non, sed tantum unum dicitur ad aliud, quia aliquid est ejus. Omnis autem relatio creaturæ ad Deum est non mutua, sed tantum dicitur Deus ad creaturam, quia creatura ad ipsum; ergo omnis respectus creaturæ ad Deum, est secundum tertium modum.

Quod autem (c) adducit de primo modo de similitudine, non valet, quia illa similitudo quæ est exemplati ad exemplar, non est de primo modo, quia non est similitudo univocationis, sed imitationis; imo pertinet ad tertium modum, sicut manifeste patet per Philosophum, qui in tertio modo ponit relationem scientiæ ad scibile, et universaliter mensurati ad mensuram, exemplar autem habet relationem mensuræ respectu mensurati vel exemplati, ergo, etc. Ubi supra.

COMMENTARIUS.

5. (a) *Quantum ad hoc.* Doctor describit vestigium in corporibus dicens : *Vestigium est similitudo illius partis animalis, a qua imprimitur in aliquid sibi cedens, per cujus cognitionem arguitive devenitur in cognitionem totius.* Id est, quod vestigium est aliquid impressum ab aliqua parte animalis, puta a pede hominis quod impressum, est immediate similitudo illius partis, qua parte cognita, faciliter devenimus in cognitionem totius; nam per illud vestigium cognoscitur immediate, quod pars imprimens sit pars illius totius per quam cognitam arguitive cognoscatur totum. Si autem impressum esset immediate similitudo totius, tunc non diceretur vestigium, sed imago illius. Et patet littera Doctoris.

Sed aliqualiter dubitatur, quomodo per vestigium cognoscitur vestigiatum, non enim cognitio partis est causa cognitionis

totius, cum cognitio totius sit perfectior cognitione partis. Tum etiam, quia vestigium est similitudo partis, sed non potest cognosci similitudo partis, puta hominis, nisi præcognita parte illa, et illa pars non cognoscitur esse pars hominis, nisi præcognoscatur homo; si ergo præcognoscitur homo, ergo per vestigium cognitum non devenitur in cognitionem vestigiati, quia præcognoscitur.

6. Dico, quod cognitio partis non est causa cognitionis totius, sed parte cognita, inclinatur intellectus ad cognoscendum totum cujus est pars, ita quod cognitio totius aliunde causatur, sicut cognitio effectus non est causa cognitionis causæ; sed cognito effectu, movetur intellectus ad cognoscendam causam, et cognitio causæ aliunde causatur quam ab effectu, ut supra expositum est *quæst. 1. prologi*. Ad aliud concedo, quod actu non cognoscitur similitudo partis, nisi etiam toto simul cognito, nec etiam actu cognoscitur illud impressum esse similitudinem partis, parte non præcognita.

Quomodo per vestigium cognoscitur vestigiatum.

Quomodo ergo per vestigium cognoscitur vestigiatum, si illud præcognoscitur? Dico, quod absolutum vestigii prius cognoscitur in se, et post cognoscitur quod est similitudo partis, præhabita cognitione partis in se; et quia illa est pars totius, habita cognitione partis potest inquisitive deveniri in cognitionem totius, et hoc modo per vestigium cognoscitur vestigiatum, prius tamen ignotum; et habita cognitione vestigiati, tunc actu potest cognosci tale impressum esse formaliter vestigium tali vestigiati.

7. Doctor improbat opinionem D. Thomæ

(b) *Hoc etiam ad propositum applicando.* Hîc Doctor improbat opinionem Thomæ, de illa differentia posita inter vestigium et imaginem, loquendo de vestigio et imagine Trinitatis, quia nulla creatura repræsentat Deum nisi secundum conceptus communes, et non secundum conceptum specialem, scilicet speciei specialissimæ, ut diffuse ostensum est supra *quæst. 1. præsentis dist.* Et sic non est differentia creaturæ ad creaturam, puta lapidis ad animam rationalem, in repræsentando Deum in ratione communi et non communi, quia omnis creatura, quæcumque sit illa, tantum repræsentat Deum in conceptu communi.

Hîc improbat opinionem Henrici.

(c) *Quod etiam dicitur in secundo membro.* Hîc improbat opinionem Henrici, et primo in hoc quod dicit, quod vestigium tantum consistit in relationibus. Et dicit Doctor quod consistit etiam in aliquo absoluto in quo fundatur relatio similitudinis, scilicet vestigii ad vestigiatum. Hoc probat, quia vestigium est similitudo vestigiati, ex quo, supple vestigio cognito, cognoscitur illud vestigiatum, et sic vestigium potest præcognosci naturaliter illi cujus est vestigium, sed relatio non potest præcognosci termino naturaliter; si enim vestigium tantum esset relatio ut dicit Henricus, nunquam per vestigium cognosceretur vestigiatum, quia vestigiatum est terminus talis relationis, sed terminus semper prius cognoscitur relatione, ut dixi supra, imo nulla relatio potest cognosci, nisi termino præcognito.

(d) *Item quod dicitur, quod illi tres respectus pertinent ad illos tres modos relativorum.* Secundo, Doctor improbat Henricum, ex hoc quod dicit quod relatio primi et secundi modi fundatur in creatura ad ipsum creatorem. Cum ergo talis relatio sit mutua, ut patet per Aristotelem 5. *Metaph. text. com.* 20. sequeretur quod Deus posset referri ad creaturam relatione reali, quod est impossibile, ut tenent communiter Doctores, et subtiliter probat Doctor infra *dist.* 30. 8.

(e) *Quod autem adducit de primo modo de similitudine, non valet*, quia similitudo primi modi est similitudo univocationis, patet per Aristotelem 5. *Metaph. cap. Ad aliquid.* Talis enim similitudo proprie fundatur super unum specie, sicut dicimus, quod album est simile alteri albo, quia utrumque album participat albedinem in communi, et patet quod hujusmodi similitudo non est creaturæ ad Deum; imo secundum ipsum, non est aliqua convenientia creaturæ ad Deum in aliquo conceptu univoco, ut supra patuit *quæst.* 1. *præsentis distinct.* Similitudo ergo exemplati ad exemplar non est similitudo univocationis (cum exemplar et exemplatum non univocentur, nedum in aliqua specie specialissima, sed nec in aliquo conceptu etiam communissimo), sed magis exemplati ad exemplar est similitudo imitationis, et per consequens talis relatio magis pertinet ad tertium modum relativorum, quæ relatio est mensurati ad mensuram, exemplar autem habet rationem mensuræ respectu exemplati.

SCHOLIUM.

Scotus ex Augustino putat vestigium consistere in tribus, unitate, specie, ordine, quibus in Deo respondent unitas summa principii, pulchritudo, perfecta operatio. Ponit alios modos, notat vario posse assignari rationem vestigii in illis quæ per rationem similitudinis vel proportionalitatis, repræsentant aliqua personis divinis appropriata.

5. Quantum (a) ergo ad secundum articulum, concedo quod omnis respectus creaturæ ad Deum pertinet ad illum tertium modum relativorum. Nec in solis respectibus consistit vestigium, sed in aliquibus absolutis, et forte in aliquo respectu, sicut in tertia sui parte, secundum quod assignat Augustinus partes vestigii 6. *de Trinit. cap.* 10. ubi dicit de creaturis: *Hæc igitur omnia, quæ arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem et ordinem*, unitas autem est perfectio absoluta, sicut patet per exempla sua ibi. *Unum aliquid est sicut sunt naturæ corporum, ingeniaque animarum,* etc. species etiam seu forma, absolutum aliquid est, sicut patet per exempla sua ibidem, sicut sunt qualitates corporum et doctrinæ animarum. Ordo autem aliquem respectum dicit, sed non ad finem ultimum, sed ad operationem, unde dicit: *aliquem ordinem tenet sicut sunt pondera et collocationes corporum, et amores aut delectationes animarum*, quare, etc.

Vestigium secundum Augustinum consistit in tribus unitate, specie, ordine.

Hæc tria sic sumpta (b) repræsentant sub ratione similitudinis tria correspondentia eis in Deo, quia unitas repræsentat summam unitatem primi principii a quo est origo, et quoad hoc ait: *In illa Trinitate summa origo est rerum omnium. Species in creatura repræsentat summam pulchritudinem in Deo*, unde et subdit, *et summa pulchritudo.* Ordo sive operatio in creatura repræsentat operationem perfectissimam in Deo, et quoad hoc subdit, et *beatissima delectatio.*

Tria in Deo correspondentia tribus in vestigio.

al. perfectissima.

Possunt et alia multa in creaturis assignari, quæ velut similia repræsentant in divinis aliqua appropriata personis, puta *unum, verum, bonum. Unum* in creatura repræsentat unitatem appropriatam Patri. *Verum* veritatem appropriatam Filio. *Bonum*, bonitatem appropriatam Spiritui sancto; et istæ omnes perfectiones substantiæ sunt absolutæ, et repræsentant

absolutas Dei perfectiones personis appropriatas.

Aliter multipliciter assignatur vestigium, sive in illis quæ per rationem similitudinis repræsentant aliqua appropriata personis, sive per rationem proportionalitatis. Dico autem proportionaliter repræsentare, quando ratio illius repræsentantis, non est formaliter in Deo, sed aliquid proportionale illi rationi, sicut de illa assignatione, *modus, species et ordo*, cum qua videtur esse eadem illa assignatio, Sapientiæ 11. *In numero, pondere et mensura.*

Cap. 5. Cap. 3. Augustinus super Gen. lib. 4. *Mensura omni rei modum præfigit. Numerus omni rei speciem præbet, et pondus ad quietem ac stabilitatem trahit;* et post : *fateamur ergo dictum esse, omnia in mensura, et numero, et pondere disposita, tanquam dictum esset, ita disposita ut haberent proprias mensuras suas, et proprios numeros, et proprium pondus, quæ in eis pro sui cujusque generis mutabilitate mutarentur augmentis et diminutionibus, multitudine et paucitate, levitate et gravitate.*

6 Modus accipitur pro limitatione, et pro eodem accipitur mensura in illa assignatione, *Sapientiæ* 11. Pondus autem accipitur ibi pro ordine, et numerus pro specie. Numerus sive species, et pondus sive ordo, exponantur sicut in prima assignatione, Sed mensura, quæ est idem quod modus, non repræsentat aliquid sub ratione similitudinis, sed sub ratione proportionabilitatis, quia limitatio producti repræsentat potentiam illimitatam producentis, et sic patet quibus in creatura consistit vestigium, et respectu quorum in divinis, quia respectu appropriatorum personis divinis.

Sed quomodo (c) accipitur ratio vestigii in divinis, cum sit similitudo partis, cum in divinis non sit pars?

Persona et ei appropriatum est quasi pars Trinitatis.

Respondeo, ut Trinitas est (d) quasi quoddam totum numerale, saltem in conceptu intellectus nostri, persona est ibi quasi pars hujus totius, ita etiam appropriatum personæ inquantum appropriatum, est ibi quasi pars ejusdem, quia accipitur pro illo cui appropriatur. Nec tantum hoc, sed etiam appropriabile, licet non acceptum ut appropriatum, adhuc est ibi quasi pars ejusdem, quia ejus ratio ut est, et ut concipitur complete salvatur in una persona, et per consequens ratio ejus non ponit Trinitatem, sed ponit concomitanter unitatem alicujus personæ in qua sit. Licet igitur creatura communiter non repræsentet, nec personam ut persona, quæ est in intellectu nostro quasi pars Trinitatis, nec appropriatum ut appropriatum, non enim sic cognoscitur appropriatum nisi cognoscatur illud cui appropriatur, repræsentat tamen appropriabile, in quo salvatur quasi ratio partis, modo prædicto, respectu Trinitatis.

## COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ergo ad secundum articulum.* Hîc Doctor determinat, in quibus consistit vestigium Trinitatis. Et primo dicit quod *omnis respectus creaturæ ad Deum, pertinet ad tertium modum relativorum*, et conclusio debet sane intelligi; 6.

non enim omnis respectus creaturæ ad Deum est mensurati ad mensuram, ut patet de respectu effectus ad causam, sed quantum ad hoc, quia nulla relatio creaturæ ad Deum est mutua. Deinde dicit quod vestigium consistit in aliquibus absolutis, et forte in aliquo respectu sicut in tertia sui parte. Et primo probat de absolutis per Augustinum : *Unum*, inquit, *aliquid est sicut natura corporum*, unitas enim accipitur pro ipsa entitate.

In quibus consistit vestigium.

*Ordo autem aliquem respectum dicit*, etc. Et forte hic *ordo* accipitur pro respectu actus primi ad actum secundum; et si *ordo* accipitur pro ipsa operatione ut amor, et hujusmodi, satis patebit *in quæst.* 13. *Quodlib.* quod licet operatio talis, puta intellectio et volitio, includat aliquem respectum, non tamen est essentialiter relatio.

(b) *Hæc tria sic sumpta repræsentant sub ratione similitudinis*, etc. Nota quod hic non accipitur proprie *similitudo*, quæ est inter individua ejusdem speciei specialissimæ; sed accipitur *similitudo* tantum univocationis, pro quanto scilicet quod unitas quæ est formaliter in creatura, et unitas quæ est formaliter in Deo, conveniunt univoce in unitate communi; et hæc similitudo ultra hoc, quod est univocationis, habet etiam quod illa similia conveniunt univoce in conceptu, qui eodem nomine dicitur, et quoad hoc differt vestigium hoc modo acceptum a vestigio secundum proportionalitatem. Licet enim productum et producens primum sint univoce, saltem in conceptu entis, et sic aliqualiter dicantur similia summæ univocationis in conceptu entis, non tamen sunt univoca modo supradicto, ut patet, et sic patet littera.

Quomodo accipiatur ratio vestigii in divinis.

10. In divinis non est

(c) *Sed quomodo accipitur ratio vestigii in divinis*, etc. Nota pro intelligentia hujus litteræ, quod in divinis proprie non est numerus, ut declarat Doctor infra *distinct.* 24. nec proprie pars, nec quasi pars constitutiva, ut infra patebit *distinct.* 5. *quæst.* 2. licet possit esse ibi quasi pars, non integralis, nec essentialis, sed subjectiva, ut supra dixi *in prolog. in quæst. de subjecto Theologiæ*, quod tres personæ sunt quasi partes subjectivæ, tamen ut nos concipimus Trinitatem esse quoddam totum, non in re, sed in nostro intellectu sic concipiente, persona erit ibi pars ut concipitur in nostro intellectu. Et nota, quod per rationem vestigii non devenimus in cognitionem personarum quoad earum propria, sed tantum quoad appropriata, et quia unum, verum, bonum, sunt in qualibet creatura, et hæc sunt appropriabilia tribus personis ; et si actu ista tria quæ complent rationem vestigii, approprientur illi personæ, adhuc in intellectu nostro erit ibi persona ut pars ; si etiam ex natura sua sint appropriabilia, licet non actu approprientur, adhuc erit ibi pars, et sic vestigium dicitur repræsentare partem, inquantum est appropriabile illi personæ, et ipsa persona cognita, cognoscimus totum, id est, ipsam Trinitatem.

proprie numerus

Quid cognoscimus de Deo per rationem vestigii

11. Expositio litteræ.

(d) Nunc expono istam litteram, *ut Trinitas est quasi quoddam totum numerale saltem in conceptu intellectus nostri*, quia in intellectu nostro possunt esse tres conceptus distincti realiter respectu trium personarum ; persona est ibi quasi pars hujus totius, non accepta in se, sed prout concipitur in intellectu nostro ; ita etiam appropriatum personæ, inquantum appropriatum est ibi quasi pars ejusdem, quia accipitur pro illo cui appropriatur, id est, quod species, unitas et ordo, vel unum, verum et bonum ut actu approprientur, puta Filio, in quo est summa unitas, quia principium omnis creaturæ, et summa pulchritudo et perfectissima operatio, ut

patet, et similiter summa bonitas, summa unitas, summa veritas, ista ut actu appropriantur Filio, per intellectum nostrum dicuntur pars, quia Filius cui appropriantur, dicitur pars hoc modo prædicto. Sequitur : *Nec tantum hoc, sed etiam appropriabile*, etc. id est, licet unitas, veritas et bonitas non actu approprientur uni personæ, quia tamen sunt appropriabilia uni personæ, puta Patri vel Filio, adhuc ista appropriabilia uni personæ, sunt ibi quasi pars, quia et illa persona cui sunt appropriabilia, habet rationem quasi partis; et hoc est quod dicit, *quia ejus ratio*, scilicet appropriabilis *ut est et ut concipitur, complete salvatur in una persona*, id est, quod unitas, veritas et bonitas, vel species, unitas et ordo ut concipiuntur ut appropriabilia, possunt complete salvari in una persona, *et per consequens ratio ejus*, scilicet attributi appropriabilis, *non ponit Trinitatem*, cum ex se sit appropriabile uni personæ, *sed ponit concomitanter unitatem alicujus personæ in qua sit*, vel cujus sit appropriabile. Sequitur :

12. *Licet igitur creatura communiter non repræsentet, nec personam ut persona, quæ est in intellectu nostro quasi pars Trinitatis*, ut patet, *nec appropriatum ut appropriatum*, quia appropriatum ut appropriatum alicui personæ non potest cognosci, nisi præcognoscatur illa persona cui approprietur. Sufficit ergo quod creatura, quæ dicitur vestigium Trinitatis, repræsentet ipsa attributa ut sunt appropriabilia uni personæ, et sic illa appropriabilia, ut hujusmodi, dicuntur quasi pars; quia et persona, cui sunt appropriabilia, habet rationem quasi partis respectu totius Trinitatis, modo præexposito, et sic patet expositio litteræ.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam Henrici de fundamento vestigii; asserit enim fundari in aliquitate, id est, in existentia et esse ipsam ratitudinem, id est, quidditatem creaturæ consistentem in triplici respectu posito num. 2. producti, exemplati et finiti. Hanc late refutat Scotus et resolvit nullum respectum esse ratitudinem entis absoluti, quia hoc præcedit respectum. Solvit ratione pro Henrico.

7. Opinio Henrici quodl. 3. q. 9. et quodl. 5. q. 2. et quodl. 4. q. 7. et 8. et quodl. 2. q. 3. Ratio 1. Cap. 1.

Quantum (a) ad tertium articulum dicitur secundum Boetium de Hebdomadibus, quod diversum est *esse*, et id quod est, quia illud quo aliquid est, dicitur *ratitudo* ejus. Quo autem ipsum est, quod est, vel aliquid, dicitur *aliquitas* ejus.

Hoc intellecto, dicitur quod respectus vestigialis in creatura, non fundatur in ratitudine rei, sed in aliquitate tantum, et est formaliter ratitudo ejus,

Modus ponitur iste secundum Avicennam 5. Metaph. *Humanitas est tantum humanitas*, ergo ratio humanitatis non est res rata; ergo oportet quod aliquo alio extra rationem formalem humanitatis sit ens ratum.

Ratio 2.

Arguitur etiam, quod illud quo formaliter est ratitudo ejus sit respectus vestigialis, et hoc primo sic : quidquid includitur in per se intellectu alicujus inquantum tale, est illud quo ipsum formaliter est tale; sed respectus vestigialis includitur in ratione cujuslibet entis rati, ergo, etc. Probatio minoris, quia quoddam ens est quod est ipsum *esse*, sicut Deus ; quoddam quod non est ipsum *esse*, sed cui contingit *esse*, sicut omne aliud extra a Deo, quod non est de se *esse*, sed tantum est ens cui contingit *esse*, ex hoc arguitur sic : quodcumque ens quod non est de se *esse*, sed tantum cui contingit *esse*, non est

ens ratum nisi participando ipsum *esse*, vel inquantum participat ipsum *esse*; sed omne aliud a Deo, est cui contingit *esse*, et non est ipsum *esse*, ergo non est ratum nisi inquantum participat *esse*, ergo illa participatione formaliter est ratum.

Ratio 3. Text. 1. Secundo sic, nihil aliud a Deo, potest perfecte cognosci sine cognitione omnium causarum intrinsecarum et extrinsecarum, primo Physicorum, *tunc unumquodque*; sed si essentia alicujus talis esset absoluta, et non includeret essentialiter respectum ad causam extrinsecam, posset perfecte cognosci sine cognitione causæ extrinsecæ; ergo oportet, quod includat talem respectum.

Confirmatio. Adducitur ad hoc Augustinus 8. de Trinit. cap. 3. *Videbis bonum omnis boni*, etc.

Item Boetius de Hebdomadibus: *Si paulisper per intellectum amoveas ipsum primum bonum, tunc licet sint bona, non tamen in eo quod sunt, erunt bona*; ergo aufertur ratio boni ab eis, ablato per intellectum primo bono, et per consequens bonitas formaliter in eis dicit respectum, quia participationem summi boni.

Comm. 10. super 12. Aristot. Si arguitur contra istam opinionem per Averroem 2. *Metaph.* quod relatio habet debilissimum *esse;* ergo non est, nec potest esse formaliter ratitudo entis formaliter rati.

Dicitur, quod duplex est relatio, quædam accidentalis et quædam substantialis; et accipitur ista distinctio relationis a Simplicio super Prædicamenta, ubi vult quod *esse in*, non constituit prædicamenta sicut *esse ad*, pro eo quod aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales, aliqui non. Dicunt igitur quod dictum Commentatoris verum est de relatione accidentali, non de substantiali.

Si autem objicitur, quod omnis relatio præsupponit fundamentum *inesse* rato; igitur non est ipsa ratitudo fundamenti.

Dicitur, quod verum est de relatione adveniente fundamento, non autem de constituente fundamentum, et hujusmodi est ista, etc.

Contra (b) ista (ut intelligantur verba illa), distinguo tria secundum opinionem illius Doctoris, in cujus dictis videtur fundari ista opinio, quia secundum ipsum, *res* dicitur uno modo a *reor*, *reris*, quod est opinari, et sic est communis secundum ipsum figmentis et non figmentis. Secundo modo *res* dicitur a *ratitudine*. Loco istorum verborum accipio verba planiora, pro *re* dicta a *reor*, *reris*, accipio realitatem opinabilem, quæ communis est, secundum ipsum, figmento et non figmento; pro *re* autem dicta a *ratitudine*, accipio, secundum intentionem suam, realitatem quidditativam, quia ponit rem quidditativam esse ratam, per hoc quod est exemplata, quod non convenit figmentis, ultra ista non restat nisi realitas existentiæ actualis. 8.

Habemus ergo tria per ordinem, realitatem opinabilem, quidditativam, et existentiæ. Quæro (c) tunc, quid intelligit per *aliquitatem?* si realitatem opinabilem, cum illa sit communis alicui et nihilo, illa de se nihil est; igitur si ratitudo fundetur in aliquitate sic sumpta,

sicut quidditas vel essentia in supposito fundatur in nihilo, et quod fundatur in nihilo nihil est, quia quod nihil est ad se, nihil est ad aliud, 7. *de Trinit. cap.* 1. ergo ratitudo nihil est; igitur tota res composita ex ratitudine et aliquitate erunt duo nihila. Si aliquitas dicatur realitas quidditativa, quæro ergo quid intelligit per *ratitudinem*, aut realitatem quidditativam, aut realitatem existentiæ. Si quidditativam, igitur dicere ratitudinem fundari in aliquitate, est dicere realitatem quidditativam fundari in realitate quidditativa quod nihil est. Si realitatem existentiæ, contra, igitur illi realitati existentiæ præsupponitur ratitudo, quia res secundum istam opinionem habet vere *esse* ratum ante *esse* existentiæ, et ita non potest esse prima ratitudo ejus esse existentiæ.

9. Si dicas, quod aliquitas quæ est realitas opinabilis, est quid commune *alicui* et *nihilo*, sed alia est aliquitas quæ est propria figmentis, et alia quæ est propria rei possibili esse quæ non competit figmentis, ex qua componitur res habens aliquitatem, et ipso *esse* sicut ex ratitudine sua.

Contra hoc est dicere, quod duplex est aliquitas, alia *alicujus* et *nihili*, alia vero *alicujus* tantum, sicut si diceretur, duplex est albedo, alia *albi* et *nigri*, et alia *albi* tantum.

Et præterea de illa aliquitate propria entitate possibili, quæro, aut illa est respectus tantum, et fundatur in aliquitate communi, quia illa sola præcedit eam, et tunc fundabitur in nihilo, ut dictum est, et tunc erit nihil; aut illa aliquitas propria est absolutum, et per eam distinguitur res habens eam, a figmentis per se; igitur ista est prima ratitudo rei et absoluta, et ita respectus non erit prima ratitudo rei.

Præterea (d) secundo sic, humanitas aut habet de se conceptum, cui non repugnat aliquid subesse in effectu, aut cui repugnat de se aliquid subesse in effectu, aut cui de se aliquid subest in effectu; non tertio modo, secundum omnem opinionem, quia hoc est proprium soli Deo.

Si detur, quod de se repugnet sibi aliquid subesse illi conceptui; igitur per illum respectum advenientem non potest ei competere, quod aliquid possit sibi subesse, quia quod repugnat alicui ex parte sui, non potest ei non repugnare stante natura ejus, et ita non fit sibi non repugnans per aliquem respectum advenientem; ergo conceptus humanitatis est talis, cui de se non repugnat aliquid subesse in effectu. Sed talis est conceptus entis rati, secundum opinionem istius Magistri, quia conceptui figmenti repugnat aliquid subesse in effectu. Humanitas secundum se, non per respectum, est ens ratum.

Præterea (e), Philosophus 4. *Metaphysicæ*, ex opinione dicentium omnia apparentia esse vera, infert istud impossibile, quod omnia erunt *ad aliquid*, quod non intelligit tantum denominative, quia sic omnia esse *ad aliquid* verum est, saltem omnia alia a Deo; ergo intendit inferre pro maximo inconvenienti, omnia esse essentialiter *ad aliquid*. Hæc autem opinio Text. 26. et 27.

ponit omnia esse essentialiter *ad aliquid*; ergo ista opinio videtur ponere quod apud Philosophum est magis inconveniens, quam omnia apparentia esse vera, quia hæc conclusio, *omnia esse ad aliquid*, apud Philosophum est magis inconveniens quam ista, *omnia apparentia sunt vera.*

10. Respondetur, quod Philosophus dicit quod omnia erunt *ad aliquid*, scilicet ad opinionem et sensum.

Contra, in argumento ducente ad impossibile, conclusio debet æque vel magis esse impossibilis quam præmissa; ista conclusio illata, quatenus sic illata, non differt a præmissa, quæ ponit omnia esse vera propter apparentiam eorum sensui vel opinioni, nisi in hoc quod infert omnia esse *ad aliquid*; ergo si in aliquo habet majorem impossibilitatem quam præmissa, est ista impossibilitas, omnia sunt *ad aliquid* simpliciter.

1. Poster. text. 41.

Quarto (f) sic, humanitas inquantum humanitas, aut habet tantum *quid nominis*, aut habet *quid rei*, quod repugnat figmentis; si primo modo, igitur de humanitate inquantum humanitas, non plus est scientia quam de Chimæra, et per consequens Metaphysica, quæ est de quidditatibus, non magis est scientia quam si esset de figmentis non intelligibilibus propter contradictionem inclusam in eis; si vero humanitas inquantum humanitas, habet *quid rei*, quod repugnat figmentis, ergo humanitas unde humanitas, est quid ratum.

Quia entium et non entium est quid nominis. 2. Poster text. 10.

Respondetur quod humanitas, habet aliquam definitionem, sed illa non indicat ens ratum, quia figmenta possunt habere genus et differentias, et ita definitionem, sed ad habendum rationem completam entis rati, oportet addere respectum ad ens imparticipatum.

11. Figment[a] non habent [ge]nus, et differe[n]tiam.

Istud non respondet ad argumentum, quin Metaphysica nulla sit scientia. Similiter quod dicit de figmentis, quod figmenta habent genus et differentiam, falsum est, quia omne tale habet rationem in se falsam et includentem contradictionem, quia una pars repugnat alteri; sed tales partes nunquam sunt genus et differentia, quia differentia est per se determinativa generis, et per consequens non repugnat ei.

Porph. ca[p.] de differenti[a] et 2. Post. 18. Impugnat Henricu[m].

Secundo (g) contra opinionem arguitur ex dictis ejus, primo sic: quodlibet est ens formaliter activum sua ratitudine, quod probatur, quia ratitudine est formaliter in actu; sed nihil secundum ipsum, est formaliter activum relatione, quia relatio non est principium agendi; ergo ratitudo non est relatio.

Item secundum ipsum, nulla creatura inquantum rata, differt specie ab illo *esse* quod est Deus, sed ipsum *esse* quod est Deus, secundum communem opinionem, est absolutum; quomodo igitur illud quod est formaliter relatio, non differt specie ab eo quod est absolutum?

12. Auctori[s] sententi[a]. Videtu[r] velle relatione[m] non distingu[ere] realite[r] ab

Item secundum ipsum, ens rationis participat ens ratum, non tamen formaliter est res rata; ergo participatio talis non est formaliter ipsa ratitudo, quare, etc.

Quantum (h) ad istum articulum,

absoluto de quo 2. d. 1. q. 4. hîc tantum vult absolutum non fieri ratum per respectum.

dico quod nullus respectus est ratitudo, sive quo aliquid est firmum ens, vel verum ens, vel certum ens in quacumque entitate, quia omnis respectus aliquid habet in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo priori, in quo est essentialiter ens ad se, si non est essentialiter ens certum, aut ens firmum, non erit capax alicujus respectus, per quem fiat ens ratum, quia ens non ratum, si fiat ratum, aut fiet ratum ex se, quod includit contradictionem, quia[quidquid est ex se aliquale, est necessario tale; aut ab aliquo causante fiet ratum, et si hoc, prius naturaliter absolutum aliquod potest terminare illam causationem quam respectus, quia formalis ratio cujuslibet termini primi producti, non est necessario respectus.

13. Rationes Henr. solvuntur. Declaratur 2. d. 1. q. 4. ad. 1. et d. 3. q. 4. ad 3. et q. 1.

Ad rationes (i) pro opinione opposita quantum ad istum tertium articulum; ad illud Avicennæ de humanitate, dico quod per hoc quod dicit, quod *equinitas est tantum equinitas*, ly *tantum* non excludit illa quæ sunt de per se ratione equinitatis, cujusmodi est entitas rata, sed excludit illa quæ sunt per se passiones entis, ut *unum*, *actus*, etc. sicut patet ibi per litteram suam.

Ad rationem 2.

Ad secundum (k), tam major est falsa quam minor; major, quia animal inest per se homini, et essentialiter inquantum homo, non tamen animalitas est, qua formaliter homo est homo. Sed si addatur in majori, quidquid per se includitur in intellectu alicujus, tanquam ultimum in eo, vera est, et sic minor est falsa. Cum probatur per alium Prosyllogismum, creatura est cui contingit esse, etc. dico, quod major illius Prosyllogismi falsa est, si per ly *inquantum* intelligatur reduplicari aliquid per se primo modo, vel si accipiatur in majore *participando* gerundivum, et prout exponitur per *quia;* nam si per ly *quia* intelligatur causalitas pertinens ad primum modum per se, major est falsa eodem modo, quia per se primo modo participatio ipsa non est, quo ens est formaliter ratum; si autem intelligatur per ly *inquantum*, causalitas pertinens ad secundum modum *per se*, qualis est in subjecto respectu propriæ passionis, sic concedo quod tale ens inquantum tale ens, puta lapis inquantum lapis, participat *esse*, non tamen est proprie vera e converso, scilicet, quod inquantum participat, est ens. Exemplum (l), hæc est falsa, proprie loquendo, *homo inquantum risibilis*, *est homo*, etiam intelligendo *per se* secundo modo, et multo magis *per se* primo modo; tamen hæc est vera, *homo inquantum homo*, *est risibilis* secundo modo. Sic in proposito, ista non est concedenda, *lapis inquantum participat esse*, *est ens*, sumendo *inquantum* ut supra dictum est. Secundo tamen modo, potest concedi aliquo modo illa prima, quod lapis inquantum lapis participat ipsum *esse*, ita quod lapis positus in entitate rata, de necessitate et per se secundo modo, habet respectum participationis, sine qua ipsum *esse* includit contradictionem, sicut subjectum esse sine propria passione, vel

Respectus, ad Deum non est de quidditate creaturæ.

Esse participatum non dicitur per se primo modo de creato.

fundamentum necessarium relationis, esse sine relatione posito termino illius relationis. Tunc intelligo sic, quod in primo instanti naturæ est ens, quod est ipsum *esse*, scilicet Deus. In secundo, lapis est ens ratum absolutum, quod nec intelligitur tunc ut participans, nec ut non participans. In tertio est ipsa participatio et respectus quidam consequens ad ipsum lapidem.

14. Ad argumentum (m) de *primo Physicorum* de causis dico, quod aliud est relationem esse priorem cognitione causati cogniti per causam, et aliud ipsam includi in cognitione causati. Licet enim prius lapis habeat respectum ad Deum quam lapis cognoscatur, et ideo non cognoscitur perfecte nisi cognito Deo, tamen lapis cognoscitur, non cognito respectu ad Deum; et ex hoc sequitur quod ille respectus non est de essentia lapidis, quia nihil perfecte cognoscitur, nisi cognito eo quod est de essentia sua.

Ad confirmationem. Ad Augustinum dico et concedo, quod quodcumque aliud bonum, est per participationem bonum, sed non vult auctoritas quod participatio sit de essentia illius boni.

Ad Boetium (n) dicendum est quod auctoritas concludit oppositum, quia ibi ponit subtractionem primi boni per intellectum, et hoc posito, loquendo de creaturis, dicit quod loquendo de *esse* earum, licet sint et bona sint, non tamen inquantum sunt, bona sunt; sic igitur ipse subtrahens, secundum intellectum primum bonum, loquitur de creaturis secundum *esse* creaturarum; sed si *esse* creaturarum esset respectus ad summum bonum, non solum esset contradictio subtrahere primum bonum, et loqui de *esse* creaturarum, sed etiam non esset intelligibile, quia non est intelligibile ponere respectum subtrahendo terminum respectus. Igitur intelligit, quod *esse* creaturarum sit absolutum, sed bonitas apud eum dicit quemdam fluxum a primo bono, et verum est, quod iste terminus *fluxus*, dicit respectum, et ideo non potest competere rei absolutæ. Si ergo res secundum *esse* suum non essent a primo bono, non essent bonæ inquantum sunt, quia inquantum sunt non fluerent a primo bono; essent tamen bonæ per accidens, si secundum *esse* aliud, fluerent a primo bono. Sicut lapis si non esset secundum se a voluntate primi boni, sed tantum secundum duritiem, inquantum durus, esset bonus, quia a voluntate primi boni esset inquantum durus, licet non inquantum lapis vel inquantum ens. Patet igitur, quod accipit *bonum* pro respectu fluxus a primo bono, et hoc etiam modo bonitas in aliis entibus a Deo, non est nisi quia sunt a voluntate primi boni; sed ista non est perfectio absoluta et intrinseca creaturæ, et ideo bonitas secundum aliam rationem absolutam, non dicit respectum ad creatorem, licet bonitas, ut accipit ibi, dicat.

Ad primum argumentum principale dico, quod per vestigium distincte investigatur illud cujus est imago, scilicet pars totius, sed totum non investigatur nisi indi- 15.

stincte et arguitive, sicut totum cognoscitur ex parte; ita in proposito, per creaturam investigatur appropriatum, non tamen inquantum appropriatum, sed ipsum quod est appropriabile cuicumque personæ, sed non propria personarum, et ideo Trinitas, cujus conceptus est in intellectu quasi totalis, investigatur, quasi per similitudinem partis.

Ad secundum dico, quod quælibet essentia creata inquantum talis essentia, creata est secundum determinatum exemplar, et ideo quælibet repræsentat Deum sub ratione vestigii. Natura autem intellectualis, inquantum habet in se essentiam unam et operationes multas, inter quas est ordo originis, repræsentat Trinitatem, ratione omnium istorum concurrentium in tali natura, ita quod natura intellectualis, non eodem modo est vestigium et imago, sicut patebit magis in quæstione de imagine.

Ad ultimum dico, quod non est in essentiis creaturarum propter ordinem ipsarum, alia ratio repræsentandi quam ratio vestigii, sed quia in aliqua natura concurrunt multa repræsentantia unitatem et Trinitatem, ideo illa natura talis habet rationem imaginis sicut natura intellectualis; talis autem concursus non est in aliqua natura inferiori natura intellectuali, et ideo omnes naturæ aliæ inferiores habent præcise rationem vestigii.

COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ad tertium articulum*, in quo videndum est, in quibus fundatur respectus vestigii sive creaturæ ad Deum, sive e converso, cui dicitur vestigium. Hic Doctor primo ponit opinionem Henrici. Secundo ipsam improbat. Et tertio respondet ad articulum. Quantum ad primum ibi : *Dicitur secundum Boetium.* 13.

Henr. quodl. 3. quæst. 9. et quodl. 5. q. 2. et quodl. 4. q. 7. et 8. et quodl. 2. q. 3.

Pro intelligentia hujus litteræ ponit Henricus quatuor. Primum ibi : *Diversum est esse*, et accipitur ibi *esse*, pro omni imaginabili. Secundum ibi : *Et id quod est*, id est, illud quod actu vel aptitudine existit; illud vero quod includit contradictionem ad *esse*, dicitur figmentum. Tertium ibi : *Illud quo aliquid est*, id est, illud quo aliquid est ens possibile, dicitur ratitudo ejus. Quartum ibi : *Quo autem ipsum est quod est*, id est, illud quo mediante aliquid actu existit, dicitur aliquitas ejus ; quæ aliquitas est ipsa aptitudinalis vel actualis existentia, quo ens actu existit vel aptum est existere. Et non ita secundum istum, quod respectus vestigialis est illa triplex relatio creaturæ ad Deum, scilicet relatio producti ad producens, relatio exemplati ad exemplar, et relatio finiti ad ultimum finem. Et hæc triplex relatio in creatura est quidditas rei, et non fundatur in ipsa ratitudine, quia ille triplex respectus; et est quidditas rei et ratitudo ejus, id est, est illud quo formaliter entitas creata est quidditas possibilis. Et cum dicitur, humanitas est tantum humanitas; ergo ratio humanitatis, id est, humanitas inquantum humanitas, non est res rata, id est, quod de se non est rata vel ens possibile, sed aliquo alio extra rationem formalem humanitatis, quia erit rata ab illo respectu vestigiali, quia ille respectus vestigialis dicitur quidditas, inquantum exemplatus ab idea divina.

Triplex est relatio creaturæ ad Deum.

14. Quid sit ens ratum. Et pro clariori intelligentia, nota quod ens ratum dicitur illud, vel quod actu existit præter opus intellectus, vel quod est aptum natum existere.

Secundo nota, quod aliquitas, scilicet existentia aptitudinalis, qua ens ratum sive ens possibile existens, dicitur tali existentia existens; vel accipitur *aliquitas* pro existentia actuali, qua ens ratum, id est, actu existens dicitur existere actu, vel *aliquitas* accipitur pro existentia aptitudinali vel actuali.

Tertio nota, quod ratitudo nihil aliud est nisi quidditas constituens aliquid in vero *esse*, vel actuali vel aptitudinali. Exemplum, homo ut est aptus existere, dicitur verum ens ratum, quia sibi non repugnat existere ; et respectus vestigialis, de quo supra, est quidditas sive ratitudo hominis, constituens ipsum in tali *esse* vero vel rato; existentia vero hominis aptitudinalis dicitur aliquitas ejus.

Henrici opinio. Dicit ergo Henricus quod diversum est *esse* et id quod est; accipit ibi *esse* pro ente imaginabili, quod est commune enti et non enti ; et *id quod est*, accipit pro ente possibili existere, vel pro actu existente ; et *ratitudinem* accipit pro quidditate dante tale *esse* possibile ; et *aliquitatem* accipit pro existentia aptitudinali vel actuali.

Dicit ergo, quod ratitudo ipsa sive quidditas, sive respectus vestigialis, quæ idem important secundum ipsum non fundatur in quidditate, quia idem fundaretur in seipso, sed fundatur in aliquitate, scilicet in existentia aptitudinali vel actuali ipsius creaturæ.

15. Et nota, quod talis respectus vestigialis in qualibet creatura dicit participationem passivam entis imparticipati, secundum triplicem relationem, scilicet creaturæ ut productæ ad ipsum Deum ut producentem, et exemplatæ ad ipsum exemplar, et finitæ ad ultimum finem. Ista triplex relatio dicitur ratitudo sive quidditas cujuslibet entis creati, dans cuilibet *esse* ratum, scilicet esse verum ens. Et hanc positionem probat Henricus sic, videlicet quod quælibet creatura dicatur ens ratum sive ens verum, ab ipsa ratitudine sive ab ipsa participatione passiva entis imparticipati. Quia humanitas est tantum humanitas; ergo ratio humanitatis non est res rata, id est, humanitas in se sumpta formaliter, non dicitur verum ens ratum nisi inquantum est ens participatum, modo prædicto ; ergo participatio passiva, quæ est esse rationem formalem humanitatis erit ratitudo, sive quidditas humanitatis ut entis rati. Item adjicit alia argumenta, quæ post exponentur respondendo ad illum.

(b) *Contra ista.* Doctor hîc arguit contra positionem Henrici, et principalis intentio est probare, quomodo respectus vestigialis non dicatur quidditas rei creatæ ; et antequam hoc probet, præmittit unam distinctionem de realitate, nam aliquando accipitur *res* a *reor*, *reris*, et dicitur realitas opinabilis, etc. Hac distinctione præmissa, arguit Doctor contra positionem Henrici. Contra Henr.

(c) *Quæro tunc quid intelligit per aliquitatem*? Et ut hæc ratio Doctoris clarius intelligatur, formetur sic divisive, quia dicit Henricus quod ratitudo fundatur in aliquitate dans simpliciter *esse* ratum. Contra, aut *aliquitas* accipitur pro ente communi enti et non enti, aut pro entitate quidditativa, aut pro entitate existentiæ actualis vel aptitudinalis. Similiter *ratitudo*, aut accipitur conformiter istis tribus modis. Si primo modo accipitur *aliquitas* et *ratitudo*, cum tale ens de se sit nihil, ista duo de se erunt nihil. Si vero *aliquitas* accipiatur primo modo, et *ratitudo* secundo modo, tunc 16. Prima ratio contra Henr.

ratitudo fundabitur in ente quod de se est nihil; et quod fundabitur in illo quod de se est nihil, nihil est, quia quod non est a se aliquid, sive in se aliquid, nec ad aliud erit, et sic ratitudo et aliquitas erunt duo nihila. Si vero ista duo accipiantur secundo modo, scilicet pro entitate quidditativa, tunc ratitudinem fundari in aliquitate, nihil aliud erit nisi quidditatem fundari in quidditate, et sic idem fundari in seipso, quod non est intelligibile. Si vero *aliquitas* accipiatur tertio modo, scilicet pro existentia actuali, et ratitudo secundo modo, hoc est contra Henricum, qui ante actualem existentiam ponit ens ratum, quod est ens possibile, et sic ratitudo fundatur in illo. Si vero accipiatur *aliquitas* pro existentia aptitudinali, et *ratitudo* secundo modo, tunc per hoc argumentum non concluditur contra Henricum, quia ipse diceret quod ipsa ratitudo fundatur in ipsa aliquitate possibili, dans sibi tale *esse* possibile, sed bene alia argumenta quæ sequuntur, concludunt contra ipsum. Si vero accipiatur *aliquitas* tertio modo et *ratitudo* tertio modo, nihil aliud est nisi existentiam fundari in existentia, quod est absurdum et sic patet ista ratio Doctoris.

17. Secunda ratio. (d) *Præterea secundo sic: Humanitas aut habet in se conceptum cui non repugnat aliquid subesse in effectu, aut cui repugnat de se aliquid subesse in effectu, aut cui de se aliquid subest in effectu*, id est, aut humanitati non repugnat existentia actualis, aut sibi repugnat; aut tertio est id cui de se aliquid subest in effectu, id est, quod de se et ex semetipsa est actu existens.

Si detur primus modus, habetur intentum, quia illud est verum ens ratum, cui de se non repugnat actualis existentia; et sic cum humanitas inquantum humanitas, sit verum ens absolutum, et ut sic, sibi non repugnat actualis existentia; ergo ratitudo accepta pro respectu vestigiali non constituit humanitatem in *esse* rato, quia tunc respectivum esset de quidditate absoluti, quod est falsum.

Si detur secundus modus; ergo actualis existentia nunquam poterit inesse humanitati, patet, quia si *A* repugnat *B*, absolute per nihil adveniens ipsi *B*, *A* non poterit convenire *B*, sicut rudibile repugnat absolute homini, ergo per nihil adveniens homini poterit sibi convenire; sequitur ergo quod cum humanitati absolute sumptæ, non repugnat actualis existentia; ergo humanitas inquantum est possibilis existere, erit verum ens ratum, et ut sic tantum absoluta includit; ergo respectus vestigialis non erit ratitudo humanitatis.

Si detur tertius modus, hoc est impossibile, quia tunc esset entitas omnino independens.

(e) *Præterea Philosophus.* Pro intelligentia hujus litteræ, nota quod aliquid esse ad aliud contingit dupliciter. 18. Tertia ratio. text. com. 26. et 27. Esse ad aliud quidditative et denominative.

Primo quidditative et essentialiter, et sic omnis relatio in se sumpta est ad aliquid essentialiter, id est, quod in suo conceptu quidditative includit esse ad aliud.

Secundo denominative, et sic omne ens in quo fundatur aliqua relatio, dicitur ad aliud denominative, quia per relationem fundatam. Sed omnia entia esse ad aliud primo modo sive quidditative, id est, omnia entia esse tantum relationes, est inconveniens per Philosophum *quarto Metaphysicorum ubi supra*, quia si omnia apparentia essent vera, id est, si omnia entia essent sola apparentia, quæ apparentia est quidditative relatio, tunc omnia entia essent quidditative

ad aliquid. Nec valet dicere, quod erunt ad aliud ad opinionem et sensum, quia in argumento ducente ad impossibile, conclusio debet æque vel magis esse impossibilis, sicut præmissa ex qua deducitur talis conclusio, ut patet *in primo Priorum*. Si ergo omnia apparentia essent vera quoad sensum et opinionem, id est, quod sensus et opinio judicaret omnia apparentia esse vera, et sic omnia apparentia esse ad aliud, id est, quod si sensus judicaret aliquid apparens hominem esse verum hominem, et sic si judicaret apparens aliquid esse ad aliud, ita quod illud quod apparet esse ad aliud, judicaret vere esse ad aliud; tunc talis conclusio, scilicet esse ad aliud modo præexposito, non differt a præmissa, scilicet quod apparet esse hominem, etc. ergo si conclusio debet esse magis impossibilis, oportet quod intelligatur simpliciter et absolute, et quoad intellectum, id est, si antiqui quoad intellectum dicebant omnia apparentia esse vera, id est, quod omnia entia simpliciter et absolute erant tantum apparentia; ergo sequitur simpliciter et absolute, quod omnia entia essent ad aliquid quidditative, quod est inconveniens; et sic hæc conclusio est magis impossibilis, vel saltem erit impossibilis, sicut præmissa ex qua sequitur, et sic patet ista littera.

9. Quarta ratio.

(f) *Quarto sic.* Pro intelligentia hujus litteræ est sciendum, quod habere *quid rei* potest tripliciter contingere.

Habere quid rei contingit tripliciter.

Primo habere veram definitionem, sicut homo definitur per animal rationale.

Secundo habere tantum aliquod prædicatum dictum in *quid*, ut rationale est ens quidditative, et tamen non potest proprie definiri, scilicet per genus et differentiam.

Tertio pro entitate dicente in se *quid*, et sic ens inquantum ens, est entitas in se quidditative, quia potest prædicari in *quid* de inferioribus. Potest addi quartus modus, scilicet pro ente quod nec definitur, nec habet prædicatum dictum in *quid*, nec est *quid*, tamen est idem realiter alicui existenti habenti entitatem, ut patet de passionibus entis, et forte de ultimis differentiis. Omnia supradicta, quæ possunt habere *quid rei* aliquo modo præexposito, possunt etiam habere *quid nominis*, non tamen e contra; illa vero, quæ tantum habent *quid nominis*, et nullo modo *quid rei*, sunt tantum fictitia.

Dicit ergo Doctor, humanitas inquantum humanitas, aut habet tantum *quid nominis*, id est quod tantum sit ens fictitium, vel chimæricum, et patet littera.

Et nota in ista littera quomodo figmenta non possunt definiri definitione proprie dicta, puta definitione per genus et differentiam, quia in definitione una pars non repugnat alteri; modo figmentum est compositum ex partibus incompossibilibus, sive ad invicem repugnantibus.

Figmentum non potest definiri.

(g) *Secundo contra opinionem arguitur ex dictis ejus.* Et primo inducit ad hoc, quod respectus vestigialis non sit ratitudo entis rati, quia per ipsum, ens ratum est activum sua ratitudine. Probatur ista, quia omne actum inquantum est hujusmodi, est in actu, sed ens ratum dicitur esse in actu per ratitudinem, ut ipse dicit; sed certum est apud ipsum, quod nulla relatio est alicui principium formale agendi, cum ergo respectus vestigialis sit tantum relatio, sequitur quod non erit ratitudo alicujus. 20.

*Item secundum ipsum,* nulla creatura inquantum rata, sive inquantum participata, differt specie ab illo quod est Deus, et tamen secundum omnes, *esse* quod est Deus, est absolutum, si ergo ratitudo ipsa est tantum relatio, et relatio differt specie ab absoluto ut patet, et sic creatura inquantum rata, differret specie a Deo et non differret specie.

*Item secundum ipsum*, ens rationis participat ens ratum. Hæc ratio sic debet intelligi, quia ens rationis fundatur in ente rato, id est, in ente possibili existere vel actu existente, et ideo inquantum fundatur, ibi dicitur participare ens ratum, non tamen ens rationis dicitur formaliter et quidditative ens ratum a tali participatione, cum sit posterior ipso ente rationis. Prius enim intelligitur ens rationis in se suo modo habere *esse* quam intelligatur fundari in alio, igitur in proposito, licet creatura dicatur ens participatum ab ipso ente imparticipato, non tamen formaliter et quidditative dicitur esse verum ens ratum, tali participatione passiva ; imo prius intelligitur in se esse verum ens sive ratum, quam intelligatur sub tali respectu, scilicet participatione passiva.

21. Nullus respectus est ratitudo. (h) *Quantum ad istum articulum*. Hic Doctor ponit opinionem propriam. Et sententia est, quod nulla relatio potest esse ratitudo alicujus entis absoluti, et probatio clara est in littera, aliqualiter tamen expono litteram : *Nullus respectus est ratitudo, sive id quo aliquid est firmum ens, vel verum ens, vel certum ens*, quæ omnia important idem. Sequitur, *quia omnis respectus aliquid habet in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud*. Hoc debet intelligi de fundamento remoto, quia etiam relatio potest immediate fundari in alia relatione, ut proportionalitas fundatur in duabus proportionibus, et hoc patet expresse a Doctore in multis locis. Debet ergo intelligi de fundamento remoto, quia *omne, quod relative dicitur, est aliquid excepta relatione*, per Augustinum 7. *de Trinit.* et exposui dictum Augustini supra *distinct. prima, quæst* 2.

Intelligit etiam Doctor de ente absoluto, quod non sit ratum aliqua relatione, multæ enim relationes sunt vera entia realia et realiter distincta a suis fundamentis, ut probat Doctor *in* 2. *dist.* 1. et per consequens rata ratitudine pertinente ad genus relationis. Si vero accipiatur ipsa *ratitudo* pro participatione passiva, patet quod relatio realis non erit rata participatione passiva aliqua relatione, qua dicatur ens participatum, cum talis relatio entis participati præsupponat ens, tanquam fundamentum illius participationis passive. Sequitur : *Et in illo priori in quo*, scilicet fundamentum relationis, *est essentialiter ens ad se*, loquendo de fundamento absoluto, *si non est essentialiter ens certum, aut ens firmum*, id est, si in illo priori, quo est ens absolutum, *non est essentialiter ens certum, aut ens firmum, non erit capax alicujus respectus per quem fiat ens ratum*, et probat, *quia ens non ratum si fiat ratum, aut fiet ratum ex se*, quod est impossibile,quia tunc esset ex se necesse esse, ut supra patuit *distinctione secunda, quæstione prima*, aut ab aliquo causante fiet ratum ; *et si hoc prius, naturaliter absolutum aliquod potest terminare illam causationem quam respectus, quia formalis ratio cujuslibet termini primi producti non est necessario respectus* ; prius enim causa attingit aliquod absolutum tanquam effectum, quo absoluto producto, statim ex natura rei oritur relatio producti ad producens, et e contra, loquendo de omni producente creato, et de hoc prolixius patebit *in* 2. *dist.* 1.

Sed occurrit dubium in hoc quod dicit, quod causatio causæ prius terminatur ad absolutum in effectu quam ad respectum. 22. Primum dubium. Instatur primo, quia tunc relatio esset in aliquo priori in quo non esset terminus, patet, quia causatio est relatio, et causa quando causat adhuc est prior natura effectu, ut patet *præsenti quæst. et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 2.

Tum etiam, quia relatio causæ ad effe- Secundu[m]

ctum est simul natura cum relatione effectus ad causam, imo videtur quod relatio effectus ad causam sit quasi prior natura, licet vere non sit prior, et hoc patet a Doctore *in* 2. *ubi supra*; ergo causatio causæ non videtur prius terminari ad absolutum effectus, quia in eodem instanti quo ponitur, ponitur terminus ejus.

Tertium. Tertio, si enim ponitur prius absolutum effectus quam respectus ad causam primam, quæro in illo priori, an tale absolutum sit vere causatum, aut non causatum. Si primo, ergo includit respectum causati sive respectum dependentis. Si secundo, ergo erit incausatum et independens, quod est falsum.

Quartum. Quarto patet, quia in Deo est vera generatio, et tamen illa non prius terminatur ad absolutum, quam ad relativum; ergo videtur idem concedendum esse in creaturis.

23. Responsio ad primum. Respondeo ad primum, cum dicitur quod causatio est relatio, falsum est; nam quando causa causat, nihil aliud facit nisi quod effectum quem habet in virtute sua, ponit in *esse*; non est intelligendum quod quando causa causat, quod sit aliqua relatio media inter ipsam et causatum prior ipso causato, sed tantum absolutum in causa ponit effectum absolute; quo posito oritur relatio causati ad causam, et causæ ad causatum, si talis causa non est Deus, qui non refertur realiter ad créaturam. Et quando communiter dicitur, quod generatio terminatur ad genitum, et quod est via in naturam et hujusmodi, debet sane intelligi. Si accipitur generatio formaliter pro relatione, illa vere terminatur ad absolutum geniti, ita quod est posterior tali absoluto. Si vero generatio accipitur ut prior genito, tunc generatio formaliter nihil est in se aliud a causa generante sed est præcise ipsum absolutum causæ pro quanto ponit genitum in *esse*.

24. Ad secundum. Ad secundum concedo totum, loquendo de causatione, quæ est formaliter relatio, sed loquendo de causatione, quæ nihil aliud dicit nisi causam ponere effectum in *esse*, est falsum quod talis causatio sit posterior, imo est prior natura. Et cum dicitur, quod talis causatio terminatur ad absolutum, dico quod illud *terminari* non est relationis ad terminum, sed præcise est ponere absolutum effectus in aliquo priori, in quo non intelligitur respectus effectus ad causam.

Ad tertium. Ad tertium dico breviter, quod tale absolutum in illo priori est fundamentaliter causatum, sive fundamentaliter dependens pro quanto, scilicet in illo priori est fundamentum receptivum respectus.

Ad quartum. Ad quartum dico, quod Doctor intelligit de genito quod est ens ad se; modo persona in divinis est formaliter relativa, tenendo quod constituatur in *esse* personali per relationes, ut infra patebit *dist.* 26. quid sit tenendum, an per absoluta, an per relationes.

(i) *Ad rationes pro opinione opposita.* Hic Doctor intendit solvere rationes Henrici.

*Ad illud Avicennæ de humanitate.* Pro intelligentia hujus responsionis est notandum, quod si *ratitudo* accipiatur pro realitate quidditative, tunc humanitas erit rata aliqua ratitudine, quia realitatibus pertinentibus ad *esse* quidditativum humanitatis, et sic humanitas nunquam excludit prædicata essentialia, sed includit, cum humanitas inquantum humanitas sit talis per sua prædicata essentialia, omnia vero posteriora excludit; sic intelligendo, quod quando humanitas præcise consideratur, ut humanitas tantum includit illa, quæ pertinent ad *esse* ipsius, et ut sic, non includit illa, quæ non sunt de essentia ejus, ut sunt omnes passiones entis, et etiam passiones propriæ humanitatis; sed

de hoc vide Doctorem *in* 2. *distinct.* 3. et sic patet solutio primi argumenti Henrici.

* num. 7. Secundo principaliter arguit Henricus ibi * : *Quidquid includitur in per se intellectu alicujus inquantum tale, est illud quo ipsum formaliter est tale.* Sed respectus vestigialis includitur in ratione entis rati, patet, quia dicitur ens ratum inquantum participat ipsum esse, si enim non participaret, sed esset de se *esse*, tunc esset absolute necesse esse.

(k) Respondet Doctor ibi : *Ad secundum tam major est falsa quam minor.* Quod major sit falsa, patet, quia animal includitur in per se conceptu hominis, et tamen non est id quo formaliter est homo ; oportet ergo addere quod includitur in intellectu alicujus tanquam ultimum ejus, nam homo est formaliter homo per rationale, quia est ultimum quod includitur in intellectu hominis tanquam ultimum ejus. Et tunc minor est falsa, et major probationis minoris, quæ est ista : *Cui convenit esse, et non ex se est ens ratum participando ipsum esse, vel inquantum participat ipsum esse.*

26. Primo dicit, quod si per ly *inquantum* intelligatur reduplicari aliquid per se primo modo, est falsa. Et sensus est : Creatura inquantum participat ipsum *esse*, est ens ratum, id est, quod participare *esse* sive participatio passiva, est ratio formalis et quidditativa. Quare creatura dicatur ens ratum, sicut dicimus quod homo inquantum rationalis est homo, id est, quod rationalitas est ratio formalis et quidditativa, quod homo dicatur homo. Sequitur : *Vel si accipiatur in majori participando gerundivum, et prout exponitur per* quia, ut puta, cum dicitur, creatura non est ens ratum nisi participando ipsum esse ; illud

Creatura an gerundivum quod est *participando*, exponitur per ly *quia*, et sensus est : creatura sit ens ratum. est ens ratum, quia participat ipsum *esse*, et tunc distinguitur de ly *quia*, quia aut dicit causalitatem pertinentem ad primum modum per se, tunc est falsa, quia cum dicitur creatura est ens ratum, quia participat ipsum *esse*, sensus est, quod participare ipsum *esse* est ratio formalis et quidditativa, quare creatura dicatur ens ratum. Sequitur :

*Si autem intelligatur per ly* inquantum, *causalitas quæ pertinet ad secundum modum per se, qualis est in subjecto respectu propriæ passionis*, sicut cum dicimus homo inquantum rationalis, est risibilis, et sic concedit quod creatura inquantum creatura participat *esse*, quia creatura est causa, quare hoc prædicatum, scilicet *participare esse* insit ipsi creaturæ. Sequitur : *Non tamen est proprie vera, e converso, scilicet quod inquantum participat est tale ens*, sicut hic licet sit propria : homo inquantum homo est risibilis, ista tamen est impropria : homo inquantum risibilis est homo. Sic in proposito hæc propria, lapis inquantum tale ens, puta inquantum ens creatum participat *esse*, quia ly *inquantum* non tantum stat specificative, sed etiam stat reduplicative ; ista autem est impropria : lapis inquantum participat *esse* est tale ens, quia ly *inquantum* non potest stare reduplicative, licet forte specificative.

(l) *Exemplum, hæc est falsa proprie loquendo : homo inquantum risibilis est homo*, si tamen ly *inquantum* accipiatur reduplicative, quia sensus esset, risibilitas est præcise causa quare homo sit homo. Si vero ly *inquantum* accipiatur specificative, ut scilicet tantum reduplicat rationem formalem risibilitatis, et ipsa risibilitas reduplicata non sit causa inhærentiæ prædicati ad subjectum, ut supra exposui *dist.* 1. *quæst.* 2. Et sensus est, quando accipitur specificative tantum, quod hoc prædica- 27. Inquantum potest accipi duobus modis.

tum *homo* convenit homini sumpto sub risibilitate. Et patet littera usque ibi : *Tunc intelligo sic.* Nam in primo instanti naturæ est ens quod est ipsum *esse*, sive ex se esse quod est Deus. In secundo instanti lapis est ens ratum absolute, quia ut dixi supra, prius causa attingit effectum in se absolutum, et post consequitur relatio ; et sic in illo priori, quo lapis est lapis, non intelligitur nec ut participans, nec non participans, quia in illo priori, tantum competunt sibi prædicata essentialia, sicut cum dicimus quod in illo priori, in quo homo est homo, non est risibilis nec non risibilis, quia risibile et non risibile sunt tantum prædicata posteriora. In tertio vero instanti est ipsa participatio et respectus quidam consequens ad ipsum lapidem, sicut dicimus de causa et effectu, quod causa etiam, quando causat est prior natura effectus; et in secundo instanti naturæ intelligitur effectus in se absolute ; et in tertio instanti consequitur relatio effectus ad causam.

Nota hic de tribus instantibus.

28. Deinde arguit Henricum ibi : *Secundo sic*, ista ratio potest sic formari : Illud, sine quo creatura non potest quidditative et ultimate cognosci, est quidditas ejus sive ratitudo. Sed sine participatione passiva (modo præexposito) creatura non potest perfecte et ultimate quidditative cognosci ; ergo talis participatio passiva, quæ consistit in respectu vestigiali, erit quidditas illius. Minor patet per Boetium : *Quia si paulisper amoveas primum bonum*, id est, si non consideres illud, *tunc creaturæ in eo quod sunt, non erunt bona*, id est, quod si non cognosco eas, inquantum sunt participatæ a primo bono imparticipato, implicat posse cognoscere eas quidditative.

(m) Respondetur a Doctore ibi : *Ad argumentum*, de primo Physicorum text. com. primi. Dicit Doctor primo quod non sequitur, relatio est prior cognitione causati cogniti per causam, ergo talis relatio est de essentia causati ; non sequitur sic in proposito, posito enim quod participatio passiva sit prior cognitione entis participati, non tamen sequitur quod sit de essentia illius. Aliud est enim cognoscere aliquid perfecte quidditative, secundum quod includit omnia prædicata essentialia, et aliud est ipsum perfecte cognoscere secundum omnem causam extrinsecam. Primo modo, lapis potest perfecte cognosci sine quocumque respectu ad causam extrinsecam, sed secundo modo non potest perfecte cognosci, nisi cognoscatur inquantum includit relationem ad quamlibet per se causam, et cognitio secundo modo non dicitur pertinere ad cognitionem quidditativam lapidis.

(n) *Ad Boetium dicendum est.* Dicit Doctor quod *esse* creaturæ, puta lapidis, potest in se absolute considerari et sine omni respectu ad Deum ; et si potest considerari sine tali respectu, sequitur quod ille respectus non erit de quidditate lapidis, et sic subtracto Deo per intellectum, poterit lapis absolute considerari quantum ad suum *esse* quidditativum, Deo non considerato ; et si respectus lapidis ad Deum esset de quidditate lapidis, tunc esset implicatio contradictionis cognoscere lapidem, non cognito Deo, quia respectus non potest cognosci, termino non præcognito, ut supra exposui. Et quod dicit de bonitate, apud Boetium accipitur illa *bonitas* non pro absoluta bonitate lapidis, sed pro quodam influxu Dei, sive pro quadam efficientia bonitatis creatæ a Deo ; et sic si intelligitur lapis in se sine isto respectu, quod est creari sive effici a Deo, tunc lapis non est bonus, illo modo capiendo *bonitatem*, quia ut sic non intelligitur

Bonitas duplex.

sub isto respectu quod est creari vel effici, quod creari est bonitas isto modo, esset tamen bona bonitate absoluta, et patet littera.

29. *Ad primum argumentum principale*, et patet ista littera ex his, quæ dixi supra quomodo vestigium repræsentat attributum inquantum appropriabile, etc. Nota tamen, quod per vestigium absolute sumptum non naturaliter investigatur ipsa Trinitas, etiam eo modo quo exposui supra de imagine Trinitatis. Si vero cognosceretur vestigium sub illa relatione, qua refertur ad vestigiatum, tunc posset cognosci Trinitas; sed talis relatio vestigii ad vestigiatum non posset cognosci, non præcognito vestigiato, ut patet a Doctore in simili de imagine, supra *præsenti dist. quæst.* 1. *diffuse in quodl. q.* 14 et multa bona vide ibi.

*Ad secundum dico.* Patet ista littera et clarius patebit infra *præsenti dist. q. ult. et in* 2. *dist.* 16. Et quod dicit, quod quælibet essentia creata, inquantum talis essentia creata repræsentat Deum sub ratione vestigii, difficultas esset de relationibus. Posset breviter dici, quod nulla relatio est creata a Deo, cum in *Ad aliquid* non sit motus. Posset secundo dici, quod etsi relatio non sit vestigium Trinitatis quantum ad omnem assignationem, quia secundum istam assignationem, quæ est unitas, species et ordo, tamen posset dici vestigium quantum ad istam assignationem, quod est unum, verum et bonum, et forte quantum ad aliquam aliam assignationem positam a Doctore. Ratio ultima cum sua responsione clara est in littera.

Adverte hanc objectionem de relationibus.

30. Primum dubium. Dubitatur in hoc quod dicit, quod *per vestigium distincte investigatur id cujus est imago.* Tum, quia unum, verum, bonum, ponitur imago respectu istorum appropriabilium, scilicet summi boni, veri, etc. sed illa non sunt appropriabilia nisi ut formaliter infinita, sed talia a nobis non possunt distincte concipi. Non enim via naturali possum distincte concipere bonitatem infinitam, licet enim possim concipere quod aliqua bonitas est formaliter infinita, non tamen illam possum distincte concipere in se; ergo.

Tum quia si per vestigium distincte possum investigare id cujus est imago, quia est similitudo illius; ergo per imaginem Trinitatis qualis est in nobis, possum distincte concipere Trinitatem cujus est imago. Consequens est falsum et contra Doctorem *in* 1. *dist.* 1. *et in quodlib. quæst.* 14. Consequentia patet, quia ex hoc distincte potest concipi pars cujus vestigium est imago, ex hoc quod est imago ejus, ita quod esse imaginem ejus est ratio distincte investigandi, sicut in proposito de imagine in nobis. Secundum.

Tum quia quæro a quo potest causari distincta cognitio, puta boni infiniti? Non a bono creato, quia tunc contineret illud virtualiter, ut patet a Doctore in simili *in* 1. *dist. præsenti, quæst.* 1. *et d.* 8. *quæst.* 1. *et in* 2. *dist.* 3. *et in quodlib. quæst.* 14. *art.* 2. Nec etiam potest ab aliqua alia creatura causari propter causam dictam, scilicet quia contineret illud virtualiter, modo nulla creatura potest virtualiter continere bonum infinitum, ut patet. Tertium.

Tum, quia videtur sibi contradicere, ponendo quod per vestigium distincte investigatur illud cujus est imago, scilicet ipsa pars, et quod totum tantum confuse investigatur. Si enim distincte cognosco aliquam partem, puta pedem alicujus hominis, et distincte cognosco esse partem hominis, statim sequitur quod cognoscam distincte ipsum hominem; ponens enim distincte differentiam inter *A* et *B* cognoscit utrumque distin- 31. Quartum.

cte, aliter non poneret distinctam differentiam inter illa; sed cognoscens distincte $A$ esse partem $B$ ponit distinctam differentiam inter illa, concipiendo distincte partem non esse totum cujus est pars, nec e contra.

uintum. Tum etiam quia bene sequitur, distincte cognosco summum bonum esse appropriabile alicui personæ divinæ, puta Patri vel Filio; ergo distincte possum concipere illam personam, ergo et totam Trinitatem, quia personæ sunt relativæ.

extum. Tum sexto, quia statim sequitur quod possim naturaliter distincte concipere aliquam personam, quia per vestigium distincte investigatur id cujus est imago, scilicet pars, sed una persona dicitur pars, ut supra patuit; et appropriabile non dicitur pars nisi pro quanto est appropriabile alicui parti, scilicet alicui personæ.

32. sponsio. Respondeo præmittendo quamdam declarationem, scilicet quando Doctor dicit quod *per vestigium distincte investigatur illud cujus est imago*, non intelligit quod per cognitionem talis vestigii habeamus distinctam notitiam illius partis in se, cognoscendo eam distincte, sicut nec per imaginem Trinitatis habemus distinctam notitiam illius, sed sic intelligitur quod vestigium est naturalis similitudo partis, et naturaliter suo modo repræsentativum illius, et ideo habita notitia vestigii, investigatur illud cujus est similitudo; et hoc distincte, accipiendo *distincte* pro quanto ponitur similitudo illius partis, licet pars cognoscatur tantum confuse; sicut per vestigium impressum a pede hominis, cognosco quod est similitudo pedis hominis, et sic cognito illo, possum cognoscere illud cujus est similitudo naturalis, puta quod est similitudo pedis, et totum dicitur cognosci sive confuse investigari, pro quanto tale vestigium non est naturalis similitudo totius, imo nullo modo est similitudo totius. Et per hoc patet responsio ad instantias.

Ad primam dico, quod per bonum creatum non possum naturaliter concipere bonum infinitum distincte, et sub ratione propria illius, sed dicitur naturaliter investigari distincte, quia est naturalis similitudo boni infiniti; et sic per bonum finitum cognitum possum naturaliter investigare, quod est aliquod bonum infinitum, licet illud non possim distincte in se cognoscere. 33. Ad primam.

Ad secundam patet responsio, quia sicut per vestigium investigatur illud cujus est imago, ita per imaginem, cum utrumque sit similitudo, non tamen concipitur distincte in se. Et ultra, sicut per vestigium impressum a pede, non scirem illud esse vestigium pedis nisi præhabita cognitione pedis, ita nec per imaginem Trinitatis cognitam non scirem ipsam esse imaginem naturalem Trinitatis, nisi præhabita cognitione Trinitatis. Est tamen differentia, quia per bonum finitum possum naturaliter investigare aliquod esse summum bonum, non prius cognitum, quia bonum participatum debet reduci ad bonum imparticipatum; sed per imaginem Trinitatis naturaliter notam, non possum naturaliter investigare aliquod ens esse trinum et unum, et hoc est, quia anima secundum duas potentias et operationes non est ens participatum ab aliquo ente ut trino. Et ideo vestigium est magis naturalis similitudo partis, etc. quam anima secundum potentias et operationes respectu Trinitatis, imo quoad multa deficit, ut infra patet *quæst. ult. præsentis dist.* et de hoc alias. Ad secundam.

Ad tertiam patet responsio, quia non

Ad tertiam. ponitur bonum infinitum posse naturaliter cognosci in se et distincte per bonum finitum; sed quod per bonum finitum possum investigare aliquod esse bonum infinitum, et quomodo et a quo causatur ista cognitio, dico pariformiter, ut dixi supra *præsenti dist. quæst.* 1. quomodo scilicet Deus potest naturaliter cognosci in conceptu communi et confuso.

Ad quartam. Ad quartam patet ex supradictis, quod nulla est contradictio, quia non pono partem distincte concipi in se, sed pono quod per vestigium distincte investigatur illa per se, id est, quod vestigium est naturalis similitudo talis partis confuse etiam acceptæ, et nullo modo est similitudo illius totius cujus est talis pars, posito etiam quod pars cognoscatur distincte, non sequitur quod totum distincte cognoscatur, ut patet intuenti. Si enim distincte cognosco pedem, et distincte scio pedem non esse totum, propter hoc non sequitur quod distincte cognoscam totum in se; cognoscere enim totum distincte, est cognoscere illud secundum omnes partes. Ex his quæ supra dixi patet solutio ad alias instantias.

## QUÆSTIO VI.

### De memoria.

*Utrum* (a) *in parte intellectiva sit memoria proprie sumpta, id est, intellectus habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi?*

Aristot. 3. *de Anima cap.* 4. *text.* 15. Alensis 2. *part. q.* 24. *m.* 2. *et* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 55. *art.* 1. 2. Bonav. D 2. *d.* 3. *p.* 2. *art.* 2 *q.* 1. Richard. *art.* 6. *q.* 1. *et* 2. Herv. *q.* 4. *art.* 2. Ægid. *ibi* 2. *p. art.* 1. *hi cum communi admittunt species. Sequentes negant.* Durand. 2. *d.* 3. *q.* 6. Bactionus *q.* 2. *prol.* Goffr. *quodl.* 9. *q.* 19. Henr. *quodl.* 4. *q.* 7. 8. *et* 21. *et quodl.* 5. *q.* 14. *de quo* Scot. 2. *d.* 3. *q.* 10. § ad quæst. Vasquez 1. *p. d.* 200. *Vide* Scot. 1. *Met. q.* 6. 7. *Met. q.* 18. *et* 9. *Met. q.* 10. *et* 1. *Phys. q.* 22. *conc.* 2. *et fin.*

Circa tertiam partem distinctionis, in qua Magister agit de imagine, quæro primo de memoria: Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria proprie, id est, intellectus habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi? 1. Mag. a C. usque ad finem.

Arg. 1. Et videtur quod non, quia omnis species impressa ab objecto repræsentat illud sub illa ratione qua imprimitur ab eo; si imprimitur ab alio, adhuc repræsentat sub eadem ratione, sub qua repræsentaret si imprimeretur ab objecto, alioquin non esset vera species ejus; sed species quando imprimitur ab objecto, imprimitur ab eo ut singulare est, quia actio est singularis; ergo species impressa a quocumque non potest repræsentare universale, quale repræsentatur intellectui; ergo nulla species impressa repræsentat intelligibile sub ratione intelligibilis vel universalis. 1. Met. in prooemio.

Arg. 2. Secundo sic, præsentia objecti est causa præsentiæ speciei, et non e contra; non enim quia species est in oculo, ideo objectum est præsens, sed e converso; ergo prima repræsentatio objecti non est per speciem; ergo superflue ponitur species propter præsentiam objecti.

Arg. 3. Tertio sic, quælibet species si esset in intellectu, esset forma naturaliter agens ad intellectionem, sed multæ possunt esse in intellectu simul, si una ponitur; ergo omnes illæ naturaliter agerent ad intellectiones sibi corresponden-

tes ; ergo simul essent plures intellectiones in intellectu, correspondentes illis pluribus speciebus. Si enim aliqua illarum ageret naturaliter, et tamen non esset intellectio secundum eam, sequeretur quod nunquam posset esse intellectio secundum eam, quia causa naturaliter agens quando agit, agit 1. Cœl. text. 116. secundum ultimum potentiæ suæ, sed si tunc non potest habere effectum, nunquam habebit. Pluralitas autem ista specierum quæ sequitur ex hypothesi, improbatur per illam rationem Algazelis 4. *Metaph.* quia sicut unum corpus non potest simul figurari diversis figuris, ita non videtur idem intellectus posse figurari simul diversis objectis, quod tamen sequeretur, ponendo simul plures species intelligibiles.

Arg. 4. Quarto sic, quia tunc videtur sequi quod intellectus non patietur ab intelligibili inquantum intelligibile, sed tantum patietur passione reali, recipiendo quamdam formam, quæ erit sicut perfectio ejus realis ; recipit enim speciem illam, ut subjectum recipit accidens reale, et ita non patitur intellectus inquantum intellectus ab intelligibili inquantum intelligibile, et ex hoc sequitur quod *intelligere* non erit motus rei ad animam, imo omnis intellectio erit actio ejus absoluta, sicut forma stans non habens aliquem terminum *extra*.

Additio. *Item, posset conservari species illa sine actu, et ita non necessaria conversio ad phantasmata.*

*Item, voluntas habet objectum sufficienter sibi præsens ut circa illud possit agere, licet nihil recipiat in se ab objecto; igitur ita potest esse in proposito inquantum objectum est terminativum actus.*

*Confirmatur, sicut est præsens voluntati, quia in intellectu quare non ita de intellectu et phantasmate.*

Ad oppositum, intellectus quandoque est in potentia propinqua et accidentali ad intelligendum, qui prius fuit in potentia essentiali et remota : istud autem non est in intellectu nisi per aliquam mutationem, non objecti, patet, quia in objecto tantum est relatio rationis, ergo ipsius intellectus ; igitur ista mutatio, quæ fit ad talem potentiam propinquam, videtur esse ad aliquam formam per quam objectum intelligibile, est præsens intellectui, quæ forma erit prior naturaliter actu intelligendi, quia prior est natura potentia propinqua, qua quis est potens intelligere quam sit actus intelligendi; illa autem forma per quam objectum est sic præsens, vocatur species, ergo in intellectu est ponere speciem intelligibilem. 2. Ratio ad oppositum.

*Aliter deducitur argumentum præcedens sic, quia aliter se habet intellectus quando est in potentia essentiali ante addiscere, et aliter quando se habet in potentia accidentali ante intelligere. Objectum autem se non habet aliter, sed eodem modo, intellectus igitur se habet aliter per hoc quod est mutatus, sed omnis mutatio terminatur ad aliquam formam ; ergo aliqua præcedit actum intellectionis, istam non voco nisi speciem.* Additio.

## COMMENTARIUS.

(a) Pro declaratione tituli quæstionis præmitto aliqua. Primum, quod *memoria* 1.

in proposito accipitur pro principio productivo actus intelligendi, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. et infra patebit *dist.* 6. *et* 7. et talis memoria (ut dixi) includit intellectum et præsentiam objecti intelligibilis sub ratione intelligibilis, quæ duo integrant unum principium formale productivum actus intelligendi, ut infra patebit *q.* 7. *et* 8. *præsentis dist. et etiam ultima quæst.*

Objectum esse præsens intellectui potest dupliciter intelligi.

Secundum, objectum esse præsens intellectui potest dupliciter intelligi. Primo in se et in propria existentia, et sic pertinet ad memoriam ut est principium productivum notitiæ intuitivæ ejusdem objecti. Secundo ut non est in se præsens, sed tantum in aliquo repræsentativo, et sic pertinet ad memoriam, ut est principium productivum notitiæ abstractivæ ejusdem objecti sic repræsentati.

Tertio præmitto, quod Doctor in præsenti quæstione tantum loquitur de memoria, ut est principium productivum notitiæ abstractivæ, et quia principium productivum alicujus est prius ipso producto, ut patet; et objectum in cognitione abstractiva, vel repræsentativum objecti pertinet ad memoriam supradictam, sequitur quod tale repræsentativum erit prius ipso actu intelligendi. Sed quia repræsentativum objecti potest multis modis accipi, restringit ergo se Doctor ad unum tantum modum, an scilicet respectu cognitionis abstractivæ alicujus objecti, sit necesse prius ponere in intellectu possibili speciem intelligibilem repræsentantem objectum in ratione intelligibilis, quæ species pertineat ad memoriam, vel sit pars memoriæ productivæ cognitionis abstractivæ. Et sic titulus quæstionis debet intelligi.

SCHOLIUM.

Positis argumentis pro falsa sententia negante species intelligibiles, et adducta ratione in contrarium, recitat in particulari opinionem Henrici eas negantis, requirentis tantum phantasmata, eamque rationibus et auctoritatibus Philosophi et Augustini suadet.

(a) In ista quæstione negatur omnis species intelligibilis præcedens naturaliter actum intelligendi propter rationes positas ad primam partem quæstionis.

3. Henr. quodl. 4. q. 7. 8. et 23. et quodl. 5. q. 14.

Modus autem ponendi est iste, habita impressione speciei sensibilis in organum sensus, et toto illo processu usque ad virtutem phantasticam, intellectus agens abstrahit ab ipso objecto in phantasmate, et immutat intellectum possibilem ad simplicem apprehensionem essentiæ, ita tamen quod intellectus possibilis nullam speciem impressam recipit a phantasmate, nec est objectum præsens intellectui, nisi quia species præsens est in imaginatione, et hoc probatur ex ista deductione. Sensus enim recipit speciem aliam ab actu, quia organum est ejusdem rationis cum medio, vel quia species illa recepta est dispositio propinqua ad actum sentiendi recipiendum, neutrum istorum concurrit in intellectu; est enim intellectus virtus non organica, et de se summe disposita ad actum intelligendi, igitur intellectus nullam speciem recipit priorem actu.

Hæc dicitur esse intentio Aristotelis 3. *de Anima*, ubi commendat antiquos dicentes animam esse locum specierum non totam, sed intellectivam; hæc autem distinctio Aristotelis non videtur esse bona, intelligendo quod aliæ partes non habent species, sunt enim

Text. com. 6.

species in parte sensitiva; sed quia aliæ partes non habent species ut loca, sed ut subjectum habent accidentia, intellectus autem habet eas ut locus, quia ut formam expressam non impressam.

'ext. et 39. Hoc etiam accipitur ex eo quod dicitur tertio de Anima, quod *speculamur quod quid est in phantasmatibus*, et quod *phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum*, et quod *nihil intelligimus sine phantasmate*, et plura similia dicit Philosophus.

4. Ex his concludit, quod nullam ponit speciem intelligibilem, quia si ipsa poneretur, intellectus non specularetur *quod quid est* in phantasmatibus, sed in specie intelligibili. Similiter non oporteret intellectum converti ad phantasmata, sed sufficeret species intelligibilis in qua haberet objectum præsens ad quam converteretur.

t. 38. Si arguitur contra hoc, quia per Philosophum ibidem necesse est, quod aut res sint in anima, aut species earum, et res non sunt, ergo species.

Dicit, quod ex parte intellectus est species impressa, quæ est habitus vel actus, vel species expressa quæ est species in phantasmate, vel quidditas, quæ quidditas relucens in phantasmate, est species respectu singularis; non enim hic lapis est in anima, sed quidditas, quæ est species respectu hujus lapidis.

Hæc etiam ponitur intentio Augustini, qui vult quod verbum gignitur non ex specie intelligibili, sed ex habitu, dicit enim 15. de Trinitate cap. 10 et 24. *Quod ex ipsa scientia, quam memoria tenemus, nascitur verbum*, et eodem lib. cap. 2. et 18. *Gignitur verbum de scientia quæ manet in animo.* Idem ponit Doctor quidam negando speciem intelligibilem, et pertractat illam rationem de organo, quæ tacta est in positione ista.

Ponit etiam aliam rationem talem, quia quæcumque potentia est in potentia primo ordinata ad aliquem actum, primo perficitur secundum talem actum ab agente proportionato præsente; sed potentia apprehensiva est potentia primo ordinata ad hunc actum, scilicet apprehensionem; ergo ab agente proportionato primo potentia perficitur secundum actum istum, qui est apprehendere, et per consequens intellectus ab objecto proportionato recipit cognitionem et non speciem.

## COMMENTARIUS.

(a) *In ista quæstione.* Hic recitatur opinio Henrici qui negat omnem partem speciem intelligibilem, naturaliter præcedentem actum intelligendi, et modus ponendi Henrici patet in littera; vult enim quod in cognitione abstractiva objectum sit tantum præsens in phantasmate, formaliter existente in virtute phantastica, et quod non est necesse ponere aliquam speciem intelligibilem in intellectu possibili, respectu cognitionis abstractivæ, sed sufficit phantasma, et hanc positionem probat auctoritatibus et rationibus, quæ exponentur respondendo ad illas. 2.

SCHOLIUM.

Impugnat Scotus sententiam dictam, negantem species intelligibiles, quia intellectus cum intelligat universale debet habere objectum actu universale sibi præsens, prius naturaliter actu intelligendi, quia sub modo universalitatis intelligit; ergo pro illo priori præsens est per speciem intelligibilem. Hanc consequentiam probat dupliciter: Primo, ex parte universalitatis objecti. Secundo ex parte præsentiæ; et quoad primum id probat sex viis, quarum duæ primæ sunt ex parte phantasmatis repræsentantis. Prima est, quia phantasma repræsentat singulare; ergo non universale, quia sunt opposita. Secunda, phantasma repræsentat secundum ultimum potentiæ singulare; ergo nullo modo universale.

5. 3. de Anim. text. com. 8. Contra istam (a) opinionem arguo sic: sive intelligatur singulare sive non, non est cura ad propositum; certum est enim quod universale potest ab intellectu intelligi, et magis ponitur a Philosophis, quod intellectus est potentia distincta a potentia sensitiva propter intellectionem universalis, et propter compositionem et divisionem, et propter syllogizationem quam propter cognitionem, singularis, si posset intelligere singulare.

Ex hoc igitur manifesto, quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem. Intellectus potest habere objectum actu universale, perfecte sibi præsens in ratione objecti prius naturaliter quam actu intelligat; ex hoc sequitur propositum, quod in illo priori habet objectum sibi præsens in specie intelligibili, et ita habet speciem intelligibilem priorem actu. Antecedens assumptum (b) videtur satis manifestum, quia objectum in ratione objecti est prius naturaliter actu; igitur universalitas, quæ est propria conditio objecti inquantum objectum, præcedit actum intelligendi, et sub illa ratione oportet objectum esse præsens, quia præsentia objecti præcedit naturaliter actum intelligendi. Consequentiam probo, primo ex parte universalitatis objecti. Secundo ex parte præsentiæ. Ex parte universalitatis objecti arguo sex viis, quarum duæ primæ sumuntur ex parte phantasmatis repræsentantis, et duæ ex parte intellectus agentis, et duæ ex parte communioris et minus communis.

Primo arguo sic (c), species ex hoc quod talis species habet talem rationem repræsentandi, et hoc respectu objecti sub tali ratione repræsentabilis; ergo eadem species manens, non habet duas rationes repræsentativas, nec est respectu duarum rationum repræsentabilium. Sed repræsentare objectum sub ratione universalis et singularis, requirit duplicem rationem repræsentativam, et est respectu duplicis rationis repræsentabilis formaliter; igitur idem manens idem non repræsentat sic et sic; ergo phantasma quod de se repræsentat objectum sub ratione singularis, non potest ipsum repræsentare sub ratione universalis. Idem non repræsentat singulare, et universale de quo 2. d 3 q. 10. et 11.

Additio. *Vel potest sic formari ratio: Eadem species et ejusdem rationis, non est per se repræsentativa objecti sub oppositis rationibus repræsentabilis; ratio singularis et ratio universalis sunt oppositæ rationes in cognoscibili et repræsentabili, er-*

*go nulla eadem species et unius rationis, potest esse repræsentativa alicujus objecti sub ratione universalis et singularis. Species in phantasmate repræsentat singulare sub ratione singularis; ergo non potest repræsentare sub ratione universalis idem objectum. Major probatur, quia species sub illa ratione repræsentat objectum qua mensuratur ab objecto; sed idem non potest mensurari duabus mensuris oppositis, nec e converso; tunc enim idem bis diceretur secundum Philosophum 5. Metaphysicæ; ergo eadem species non potest repræsentare duo objecta* Text. n. 20. *opposita, nec idem sub diversis rationibus objectivis oppositis.*

6. Respondetur quod species eadem sub alio et alio lumine repræsentat objectum sub alia et alia ratione, sicut nocte lucentia in lumine di.i repræsentant se sub rati one coloratorum, in lumine autem noctis sub ratione lucentium. Sic in proposito, per lumen intellectus et phantasiæ eadem species potest repræsentare opposita in objecto.

Contra (e), repræsentativum prius naturaliter est aliquid in se, quam in tali lumine vel tali repræsentet, quia enim est talis species, ideo congruit sibi lumen in quo repræsentet unum et non aliud; alioquin posset poni quod eadem species repræsentaret colorem et sonum, quia species illa ut in aere tremulo repræsentaret sonum, quæ secundum quod concurrit medium extrinsecum medio connaturali, conjungitur organo auditus ut in aere illuminato et perspicuo, et secundum quod est conveni ns organo visus repræsentaret colorem, et ita non posset ostendi aliqua distinctio repræsentativorum. In illo igitur priori oportet intelligere unitatem speciei in se quam consequitur unitas repræsentationis, et objecti repræsentabilis per ipsam inquantum per ipsam repræsentatur; et ita aliquid quod est idem in isto priori, non potest habere diversam rationem repræsentandi, nec potest repræsentare idem sub alia et alia ratione repræsentabilis.

*Vel forma sic rationem: lumen non repræsentat, quia lumen in medio est* Additio. *ejusdem rationis, sive videam nigrum sive album; quid ergo distinguit essentialiter repræsentativum a repræsentativo? Altera est species et repræsentativum albi et nigri, et per se consequens distinctio luminis non causat distinctam rationem repræsentandi vel repræsentati; sed manente eadem natura repræsentativi semper repræsentat idem repræsentabile et ejusdem ration.s, non est ergo eadem sub diversis rationibus*

*Confirmatur ratio, quia repræsentativum in lumine perfectiori non repræsentat aliud, sed repræsentat idem, clarius tamen, ut patet in lumine Solis quam Lunæ; ergo licet species in organo phantastico in lumine intellectus agentis, clarius repræsentet singulare, ut intellectus possit melius illud intelligere quam in lumine proprio scilicet phantasmate, nunquam tamen repræsentabit objectum universale sub ratione universali per quodcumque lumen. Exemplum eorum de nocte lucentibus non valet, sed concludit oppositum. Nam quæro, an eodem repræsentativo repræsentat illa diversimode de die et de nocte, an alio et alio repræsentativo? non eodem, quia illa tu ic repræsentarentur de die sicut de nocte quia*

*repræsentativum prius est aliquid in se, quam in tali vel tali lumine repræsentet; si in alio et alio repræsentativo, repræsentantur diversa in nocte lucentia, habetur propositum, sive idem sit lumen sive diversum.*

*Confirmatur, quia lumen non repræsentatur formaliter, nec est ratio formalis repræsentativi, sed tantum est illud in quo aliquid repræsentatur. Videtur ergo, quod quanto lumen est perfectius, tanto in ipso præcisius et distinctius relucet illud, quod repræsentativum repræsentat.*

7. Quare noctiluca aliter de die, aliter de nocte repræsentantur? Quare stellæ de die non apparent? De sensu, et sensato. Scot. de luce 2. dist. 13.

Nec exemplum valet ad propositum, imo est ad oppositum, quia vel duæ qualitates sunt in tali corpore ut lux et color, quarum altera multiplicat se in lumine majori præsente, alia in minori quando nihil aliud efficacius movens movet, vel utraque multiplicat se simul in luce majori; sed efficacius movens tantum percipitur, et minus efficaciter movens non percipitur, sicut stellæ de die multiplicant radios suos, sed non videntur, quia aliud luminosius efficacius movet visum. Vel si una est qualitas sensibilis in tali corpore, ipsa virtualiter continet duo repræsentativa; color enim quodam modo continet lucem, cum sit lux in corpore terminato, et ideo in alio et alio lumine causat diversa repræsentativa, aliud scilicet in majore, et aliud in minore, et ita semper stat, quod non sit idem repræsentativum objecti sub diversa ratione repræsentabilis, quantumcumque aliud lumen et aliud concurrat.

Secunda responsio. Henr.

Si respondeatur (f) quod idem secundum eamdem qualitatem potest esse simile diversis, sicut unum album secundum eamdem albedinem, est simile diversis albis; hoc nihil est ad propositum, quia in relationibus ordinis essentialis, non potest esse alia et alia dependentia in aliquo ad duo in eodem ordine, ut puta ejusdem mensurati ad duas mensuras in eodem ordine, nec ejusdem participantis ad duo participata, nec ejusdem effectus ad duas causas totales in eodem ordine, sicut probatum est in quæstione de unitate Dei; ergo in ista relatione, ubi non est tantummodo similitudo, sed imitatio et exemplatio passiva, impossibile est idem absolutum referri ad diversa, et ita non potest esse eadem species in ratione repræsentativi diversorum sub ratione diversorum.

De hoc Scot supra d. q. 3. et 3. d. q. 2 et 4. d. q. 2 ubi neg eum lei effectui proveni a pluribus causi in eode ordine

Secundo (g) ad istud primum membrum arguo sic, quia repræsentativum secundum totam virtutem suam repræsentans objectum aliquod sub una ratione, non potest simul repræsentare idem, vel aliud sub alia ratione objecti, sed phantasma in eodem instanti in quo intelligitur universale, secundum totam virtutem suam repræsentat objectum ut singulare virtuti phantasticæ, quia tunc est actualis imaginatio illius objecti in singulari; et patet, quod secundum totam virtutem phantasmatis, quia alias virtus phantastica, non posset habere per phantasma ita perfectum actum circa objectum, sicut objectum natum est repræsentari per illud phantasma, igitur tunc non potest repræsentare objectum sub alia ratione repræsentabilis.

## COMMENTARIUS.

(a) *Contra istam opinionem.* Hîc Doctor supponit unum verum, quod intellectus potest cognoscere universale, et per consequens intellectus potest habere objectum perfecte præsens in ratione universali. Nota, quod tantum loquitur de universali, hoc est, de natura ut indifferenti ad singularia, et ut priori quolibet singulari; non autem loquitur de universali secundo intentionaliter capto, sive de natura ut accepta sub tali intentione, patet, quia loquitur hîc de universali ut præcedit cognitionem sui; sed universale secundo intentionaliter captum non potest fundari in natura absoluta, sed tantum in natura ut cognita, ut Doctor innuit in suis universalibus. Intendit ergo loqui de universali, ut est natura indifferens ad omnia singularia, et ut prior illis. Cum ergo dicit in littera : *Intellectus potest habere objectum, actu universale perfecte sibi præsens in ratione objecti prius naturaliter quam actu intelligat*, id est, quod potest habere naturam ut priorem quacumque singularitate, præsentem sibi in ratione objecti, supple intelligibilis, priorem naturaliter quam actu intelligat illam; et cum non possit illam habere præsentem, nisi per aliquod repræsentativum naturæ, ut naturæ, et tale repræsentativum existens in intellectu vocat speciem intelligibilem, quæ ideo dicitur species intelligibilis, quia est repræsentativa objecti intelligibilis sub ratione qua est intelligibile, et non sub ratione qua actu intelligitur.

3. Intellectus potest cognoscere universale.

4\. (b) *Antecedens assumptum videtur satis manifestum, quia objectum in ratione objecti, est prius naturaliter actu, et per consequens universalitas, etc.* Ista universalitas non accipitur pro aliqua secunda intentione, sed pro aliqua conditione naturæ indifferentis ad singularia et præcedentis illa.

*Consequentiam probo*, scilicet quod in illo priori intellectus habet objectum sibi præsens in specie intelligibili, et probat primo ex parte universalitatis objecti; secundo ex parte præsentiæ. Ex parte universalitatis objecti arguit sex viis, probando quod tale universale, ut prius actu intelligendi non possit esse præsens intellectui in ratione objecti intelligibilis, nisi per speciem intelligibilem causatam, impressam intellectui possibili repræsentantem tale universale in ratione objecti intelligibilis.

(c) *Primo arguo sic.* Hîc probat primo ratione sumpta ex parte phantasmatis repræsentantis. Et ratio stat in hoc : Universale ut est prius actu intelligendi, antequam intelligatur, oportet esse præsens intellectui non in se, (ut patet) ergo in aliquo repræsentativo, aut ergo in phantasmate, aut in specie intelligibili; aliud dari non potest, non in phantasmate, (ut probat) ergo in specie intelligibili. Patet consequentia a tota disjunctiva ad unam partem cum negatione alterius. Quod autem non possit esse præsens in phantasmate, sive quod phantasma non possit repræsentare aliquod universale, sive aliquod ens sub ratione universalis, probat Doctor.

Universale est prius actu intelligendi.

Sed pro intelligentia probationis suppono aliqua. Primo, quod repræsentativum alicujus in ratione objecti intelligibilis est duplex, scilicet omnino illimitatum ut essentia divina. Aliud omnino limitatum ut repræsentativum causatum. Primo modo, essentia divina propter sui illimitationem perfectissime est repræsentativa omnium intelligibilium quantumcumque diversorum, ut patet a Scoto *dist.* 2. *et* 37. et de tali non intelligitur. Secundo, suppono quod repræsen- 5.

tare aliquid perfecte, vel esse repræsentativum alterius entis a seipso, est ipsum ens continere eminenter aliud secundum totam entitatem illius, ut patet a Doctore *dist.* 3. *secundi*, et ex intentione ipsius *dist.*2. *primi*. Et sic nulla creatura quantumcumque perfecta, potest esse repræsentativa alterius non contenti virtualiter in ipsa. Tertio suppono, quod ratio universalis et ratio singularis sunt rationes omnino repræsentabiles diversarum rationum, sic quod non potest reperir aliquod unum repræsentativum simpliciter limitatum perfecte repræsentans utrumque, et quod singulare possit etiam habere repræsentativum in intellectu sub ratione singularitatis, quod dicatur species intelligiblis, de hoc patebit *in* 2. *d.* 3. *q.* 10. et 11. comparando singulare ad intellectum ex natura potentiæ.

6. Instantia. Si fieret instantia quod eadem species intelligibilis potest esse repræsentativa minus universalis, et magis universalis, puta albedinis et coloris, et Doctor dubitative loquitur *quæst.* 1. *præsentis distinctionis.*

Responsio. Dico quod hoc sustinendo, non est simile de repræsentativo alicujus sub ratione singularis et sub ratione universalis, et de repræsentativo alicujus sub ratione minus universalis et sub ratione magis universalis, quia in primo modo intelliguntur repræsentabilia simpliciter diversarum rationum; non sic intelligendo quod hæc albedo, et albedo in communi sint diversarum rationum, cum una sit de quidditate alterius, sed sic, quod ratio universalitatis, et ratio singularitatis sunt diversæ rationes. Sed secundo modo minus universale et magis universale non sunt repræsentabilia, ut omnino diversarum rationum, cum utrumque sit repræsentabilis sub ratione universalis.

Istis suppositis patet ratio Scoti, quod phantasma sit repræsentativum simpliciter limitatum, et est primo repræsentativum naturæ singularis sub conditionibus, et circumstantiis singularibus et materialibus; sequitur quod idem phantasma manens simpliciter idem, non potest repræsentare naturam in ratione objecti intelligibilis sub ratione simpliciter absoluta et universali. Nota tamen propter illa, quæ dixi in secundo supposito quod repræsentativum est duplex, scilicet formale et virtuale. Primum est species intelligibilis respectu objecti intelligibilis Secundum est continens virtualiter vel eminenter entitatem alicujus objecti intelligibilis, ut docet Doctor *in Quodlibetis quæst.* 14. Secundum ergo suppositum debet intelligi de repræsentativo virtuali et non formali. Repræsentat.vum formale, virtuale et essentiale

Posset etiam addi tertium repræsentativum quod dicitur repræsentativum essentiale, et sic objectum inferius est repræsentativum essentialiter objecti superioris; ex hoc quod continet tale superius essentialiter, et per consequens non tantum potest esse ratio formalis, licet remota producendi speciem intelligibilem sui; sed etiam potest esse ratio formalis, remota tamen, producendi speciem intelligibilem omnium superiorum, ut supra exposui. Doctor autem *in præsenti q.* loquitur tantum de repræsentativo formali, quod est, vel species intelligibilis vel phantasma, et probat quod non phantasma.

(d) *Respondetur quod species eadem.* 7.
Hic ponitur responsio Henrici ad argumentum Doctoris, et dicit quod licet eadem species sive idem phantasma, non possit repræsentare idem sub diversis rationibus, tamen sub alio et alio lumine potest repræsentare, quia in lumine virtutis phantasticæ tantum repræsentat sub ratione singularis, sed in lumine intelle-

ctus agentis repræsentat sub ratione universalis.

(e) *Contra.* Hîc Doctor arguit contra responsionem Henrici. Et pro intelligentia hujus responsionis nota, dicimus enim quod aliquid potest competere alicui, puta *A* ratione posterioris, et aliquid ratione ipsius *A*. Exemplum primi, Francisco competit esse similem, puta Joanni albo, ratione albedinis sibi inhærentis, et competit sibi esse similem Joanni essentialiter, ratione naturæ existentis in utroque. Primo modo competit sibi tantum per accidens. Secundo modo per se, quia ratione naturæ quæ est de essentia Francisci. Hoc idem dico de repræsentativo, quod competit alicui esse repræsentativum ex sua ratione formali et priori, vel ex aliquo posteriori, et per accidens. Exemplum primi, species sensibilis albedinis ex sua ratione formali, est repræsentativa albedinis. Exemplum secundi, potentia sensitiva, vel organum habens in se talem speciem sensibilem, potest dici repræsentativum albedinis, et hoc per accidens, quia non ratione talis potentiæ, sed ratione illius speciei sibi accidentaliter inhærentis.

Dicit ergo Doctor, quod hîc quæritur de repræsentativo ex sua ratione formali, sive de repræsentativo in se; et illud est in se simpliciter tale, nec fit tale per aliquid posterius, nec variatur per quodcumque posterius quoad suam rationem formalem repræsentandi, nec similiter per quodcumque extrinsecum, licet forte per aliquod extrinsecum possit magis vel minus disponi ad perfectius, vel imperfectius repræsentandum; erit tamen semper ex sua ratione formali tantum repræsentativum alicujus sub eadem ratione, et non sub diversis omnino rationibus; cum ergo phantasma ex sua ratione formali sit tantum repræsentativum alicujus sub ratione singularis, per nullum posterius sibi adveniens, nec per aliquod extrinsecum poterit esse repræsentativum alicujus sub ratione universalis; ergo falsum est dicere, quod idem phantasma in lumine intellectus agentis est repræsentativum universalis, et in lumine virtutis phantasticæ sit repræsentativum singularis, et hoc est quod dicit Doctor, et patet littera usque ibi:

(f) *Si respondeatur.* Hîc ponitur una responsio Henrici, qui dicit quod non est inconveniens idem sub eadem ratione formali esse repræsentativum diversorum, et probat per simile, quia idem secundum eamdem qualitatem potest esse simile diversis, sicut unum album, secundum eamdem albedinem est simile diversis albis. Dicit Doctor quod hoc nihil est ad propositum, et responsio stat in hoc: Licet eadem qualitas, puta eadem albedo possit esse similis decem albis, ita quod in eadem albedine sint decem similitudines terminatæ ad decem alba, est tamen impossibile, quod eadem albedo una similitudine sit similis duabus albis, quia tunc eadem similitudo per se dependeret a duobus terminis totalibus. Sic dico in proposito, ubi est ordo essentialis sive dependentia essentialis unius ad aliud, est impossibile unum dependere a duobus in eodem genere, nam species repræsentativa essentialiter dependet ab ipso repræsentato, quia repræsentativum imitatur suum repræsentatum, sicut imperfectum suum perfectum, et semper loquor de repræsentativo, quod ex sua natura est posterius repræsentato, et in essendo et in perfectione, quia essentia divina est perfectissima ratio repræsentandi quodcumque intelligibile, tamen ipsa est simpliciter prior in essendo et in perfectione. Si ergo phantasma per te, repræsentaret aliquid sub ratione singu-

8. Henricus.

Responsio ad Henricum.

laris, et aliquid sub ratione universalis, tunc idem dependeret a duobus totaliter, qu a t repræsentat singulare ipsum imitatur, ut posterius suum prius, et sic idem simpliciter dependeret a duobus in eodem genere, quod est impossibile. Patet ergo quod non est simile de albedine habente plures similitudines.

9. (g) Secundo principaliter ex eadem via arguit Doctor, probando quod phantasma non possit esse repræsentativum alicujus objecti intelligibilis sub ratione universalis, et probat sic : *Quia repræsentativum quod secundum totam virtutem suam repræsentat objectum*, etc. Major patet, tum quia repræsentativum formale in repræsentando dependet a repræsentato, quia sub eadem ratione formali repræsentat quo causatur, sed idem non potest in eodem instanti dependere a duabus rationibus formalibus oppositis, ut patet, nec etiam pro alio instanti. Tum, quia repræsentativum repræsentans aliquid secundum totam virtutem suam alicui potentiæ ut ibi existens, in eodem instanti non potest repræsentare illud perfecte alteri potentiæ cui non inexistit, ut patet de specie sensibili existente in organo potentiæ visivæ, quæ non repræsentat idem in eodem instanti secundum totam virtutem virtuti phantasticæ, imo nec in alio instanti, cum in virtute phantastica sit proprium repræsentativum ; ergo a fortiori non poterit repræsentare diversa sub diversis rationibus, sive idem sub oppositis rationibus. Tum quia sicut virtus limitata in agendo in eodem instanti non potest habere duos effectus perfectos, præcipue diversarum rationum ; ergo nec virtus limitata in repræsentando in eodem instanti poterit repræsentare idem sub diversis rationibus, et maxime diversis potentiis, ut supra dixi, et sic patet ista major.

Virtus limitata in agendo in eodem instanti non potest habere duos effectus.

Si objiciatur, quod idem repræsentativum potest repræsentare idem sub ratione magis et minus universalis, ut supra dixi, et illud repræsentativum quod ponitur a Scoto, repræsentat secundum totam virtutem, cum sit agens mere naturale ; ergo idem sub diversis rationibus potest ab eadem specie intelligibili repræsentari, ut albedo sub ratione albedinis, et sub ratione coloris, et qualitatis, et entis. 10. Objectio

Dico primo, quod non sunt rationes oppositæ sicut ratio singularis et universalis. Secundo dico quod ad mentem Scoti, sunt ponendæ aliæ et aliæ species respectu magis et minus universalis, ut supra patet *quæst.* 1. *et* 2. *præsentis distinctionis*. Tertio dico, quod forte non est inconveniens posse repræsentare idem sub diversis rationibus potentiæ cui inexistit. Quarto dico quod non est probatum, quod eadem species intelligibilis in eodem instanti sit simul ratio repræsentandi minus universale, et magis universale, quia forte simul non potest esse ratio formalis producendi notitiam minus universalis, et magis universalis, cum prius producat notitiam confusam magis universalis, ut diffuse patet *quæst.* 2. *præsentis distinctionis*. Responsio

Si iterum dicatur, quod sicut eadem species intelligibilis primo repræsentat singulare vagum ; secundo ipsam naturam in se ; tertio singulare signatum, ut patet a Doctore in sua Metaphysica *in* 7. *libro* ; ergo similiter et phantasma poterit. 11. Objectio

Dico ultra ea quæ dixi supra, quod primum repræsentatum occurrens intellectui est singulare vagum. Nam primo, intellectus judicat de aliquo singulari vago ut de aliqua albedine ; secundo, de albedine in se ; et tertio de omni albedine singulari judicat ipsam esse albedinem, sicut dixi supra, exponendo dictum Augustini, *q.* 3. *præsentis distinctionis*, quod secundum formam communem judi- Solutio.

co de occurrentibus esse talia secundum illam formam ; sed non intelligit, quod eadem species intelligibilis repræsentet aliquid sub ratione universalis, et sub ratione propria singularis, cum ipse velit quod singulare natum sit repræsentari intellectui sub ratione propria singularitatis, per speciem propriam causatam ab illo, ut patet *in* 2. *distinct.* 3. *quæst.* 11. et sic per speciem intelligibilem universalis posset repræsentare omnia singularia illius universalis, sed tamen sub ratione universali et non sub ratione propria singularitatis.

SCHOLIUM.

Eamdem consequentiam de danda specie intelligibili, probat duabus viis ex parte intellectus agentis. Prima, quia est potentia activa secundum Philosophum ; ergo habet terminum realem non in phantasia, quia est inextensus, sed ejus primus actus est secundum Philosophum facere universale in actu, quod fuit tale in potentia, nec hoc aliter fit, quam producendo speciem intelligibilem. Secunda, agens in ratione activi coæquatur possibili in ratione passivi ; ergo quod causat, recipitur in possibili, sed causat universale ; ergo, etc.

8. de Anima. text. Ex alio membro (a) arguitur sic : intellectus agens est potentia mere activa secundum Philosophos, quia *est illud quo est omnia facere, sicut possibilis est quo est omnia fieri*, et secundum Philosophum, est *sicut ars ad materiam*, id est, ita comparatur ad intellectum possibilem sicut ars ad materiam ; omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem et unum ; ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus (b) agens non transferret objectum ab ordine in ordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma ; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente. Illud autem primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis, est universale in actu ; universale autem in actu præcedit actum intelligendi, sicut prædictum est in antecedente, quia objectum sub ratione objecti præcedit actum.

[Margin: n. 18. 3. de Anima text. com. 17.] [Margin: Ut inquit Avic. 3. de Anima. text. 19.]

Et confirmatur ratio (c), quia intellectus agentis est facere de non universali universale, vel de intellecto in potentia intellectum in actu, sicut dicunt auctoritates Philosophi ; et Commentator 3. *de anima*, dicit quod si essentiæ rerum essent universales, sicut posuit Plato, non indigeremus, secundum ipsum, intellectu agente. Cum autem universale inquantum universale nihil sit in existentia, sed tantum sit in aliquo, ut repræsentante ipsum objectum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habent, nisi quia intellectus agens facit aliquid repræsentativum universalis, de eo quod fuit repræsentativum singularis, quomodocumque illud de intelligatur, materialiter vel virtualiter, hoc realiter est facere repræsentativum sub ratione universalis, quia actio talis non terminatur nisi ad repræsentativum objecti sub ratione universalis ; ergo talis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem in existentia, quæ formaliter repræsen-

[Margin: Comm. 18. Scotus negat universale a parte rei.]

tat universale inquantum universale, quia aliter non posset terminari actio ejus ad universale sub ratione universalis.

Additio. *Dicetur quod terminus actionis intellectus agentis, est objectum universale sub ratione universalis lucens in phantasmate.*

*Contra, universale objectum sub ratione universalis lucens in phantasmate, non habet nisi* esse *diminutum quia* esse *repræsentatum in imagine ; sed si aliquod* esse *habet, hoc est inquantum in aliquo, ut in repræsentante ipsum sub illa ratione universalis, ita scilicet quod intellectus, agens sicut dictum est, facit aliquod repræsentativum universalis de eo quod fuit repræsentativum singularis, cum terminus actionis realis non sit objectum habens* esse *diminutum ut* esse *cognitum vel repræsentatum, sed quid reale, sequitur quod talis actio intellectus agentis terminatur ad formam realem in existentia, qua formaliter repræsentatur universale ut universale, et quam formam realem concomitatur terminus intentionalis, ut objectum universale secundum* esse *repræsentatum, quod habet in specie.*

Item secundo, secundum istam (d) viam sic, intellectus agens in ratione activi non excedit possibilem in ratione passivi ; ergo quidquid causatur ab intellectu agente recipitur in possibili, ergo primus terminus actionis intellectus agentis recipitur in possibili, et ita cum prima actio intellectus agentis sit ad universale in actu, illud universale vel illud quo ipsum habet esse tale, recipietur in intellectu possibili.

COMMENTARIUS.

(a) *Ex alio membro arguitur sic.* Doctor ex via intellectus agentis probat necessitatem speciei intelligibilis duplici medio. Primum stat in hoc : Cuicumque agenti, actione reali, correspondet aliquod productum reale actu existens, sed intellectu agens dicitur agere actione reali, ergo correspondet sibi aliquod productum actu reale existens. Sed illud productum non potest recipi in aliquo phantasmate, nec in virtute phantastica, quia tale esset de necessitate extensum, et si non in se, saltem in repræsentando ; et sic tantum repræsentaret singulare sub conditionibus materialibus, et sic per illud non esset universale præsens in ratione objecti. Major est nota, et minor patet 3. *de Anima, text. comm.* 13. ubi habetur, quod intellectus agens est id quo est omnia facere, et sic vere activus. Habetur etiam 3. *de Anima, text. com.* 17. quod intellectus agens est sicut ars ad materiam, id est, ita comparatur ad intellectum possibilem, sicut ars ad materiam, ars vero est activa alicujus receptibilis in materia. Si ergo intellectui agenti correspondet aliquod productum, illud productum erit vere reale, et non potest poni intellectio objecti, quia illa non est prima actio intellectus agentis, seu primus terminus actionis realis intellectus agentis est universale in actu, id est, est aliqua species intelligibilis habens verum esse reale, et dicitur universale in actu non in prædicando, sed in repræsentando, et sic patet ista ratio.

12. Intellectus agens dicitur agere actione reali.

Sed in ista littera de prima actione intellectus agentis, forte ab aliquibus diceretur quod prima actio ipsius est abstrahere universale a singularibus, et a conditionibus materialibus, quia intellectus agens de non universali facit universale. Con- 13. Dubitatio.

tra, quia tunc nihil ageret realiter, quia universale sic abstractum, non est aliquid reale existens, et solum tale est terminus realis actionis vel productionis.

Si iterum dicatur : Ex quo intellectus agens est virtus activa et non factiva ; ergo terminus realis actionis erit in ipso intellectu agente, patet. Ex hoc enim virtus activa distinguitur a factiva, quia actio sive terminus actionis, est in agente ; factio autem sive terminus factionis recipitur in materia sensibili extra, ut subtiliter patet a Doctore *q.* 13. *Quodlib.* Ergo species intelligibilis, quæ dicitur terminus realis actionis ipsius intellectus agentis, erit subjective in intellectu agente, et tamen ponitur in intellectu possibili.

14. Solutio. Intellectus agens et possibilis distinguuntur ex natura rei.

Dico primo, sufficit quod talis terminus recipiatur in eadem potentia, non enim intellectus agens et possibilis distinguuntur ut duæ potentiæ, cum sint una potentia realiter,licet distinguantur ex natura rei.

Differentia inter virtutem activam et factivam.

Dico secundo, quod forte non esset inconveniens ponere intellectum agentem virtutem factivam,cum terminus cujuscumque actionis intellectus agentis recipiatur in intellectu possibili, et ideo Aristoteles dicit, quod intellectus agens est quo est omnia facere, et est sicut ars ad materiam, quæ omnia nominant factionem. Posset tamen breviter responderi, quod virtus activa non est ratio agendi. aliquid extra suppositum in quo est, non enim proprie dicimus intellectum agentem agere ; sed suppositum dicitur agere intellectu agente ut potentia activa, et sufficit quod actio intellectus agentis sit in supposito, cui intellectus agens est ratio agendi Potentia vero factiva proprie, secundum quam suppositum aliquid facit, dicitur factiva, quia terminus factionis non recipitur in supposito, cujus est talis potentia factiva, sed recipitur in materia sensibili extra.

(b) Item quando dicit Doctor : *Et ita intellectus agens non transferret ab ordine in ordinem*. Sic debet intelligi, quod intellectus agens transfert aliquod ens de ordine sensibilium in ordinem intelligibilium. Nam omne per se sensibile est extensum, ut patet, et ut sic, non est in potentia propinqua ut intelligatur. Si ergo repræsentativum sensibilis in potentia sensitiva tam interiori quam exteriori, (quod semper repræsentat ipsum sensibile extensum, puta in tali vel tali quanto, et ut hic et nunc, et sub tali ratione) non est primo intelligibile ; ergo intellectus agens transfert illud sensibile in ordinem intelligibilis in potentia propinqua, partialiter causando aliquod repræsentativum, repræsentans ipsum sensibile ut abstractum ab ipsis conditionibus materialibus ; et tale repræsentativum non potest poni, nisi species intelligibilis, quæ immediate recipitur in intellectu possibili. 15.

Intellectus agens transfert de ordine in ordinem.

Nota tamen, quod ea quæ dixi de intellectu agente, quod transfert de ordine in ordinem, etc. vera sunt, loquendo de intellectu pro statu isto, ubi sensibilia tantum sunt præsentia in potentia remota. Nam album extra est intelligibile tantum in potentia remotissima, et album præsens virtuti phantasticæ per phantasma repræsentans illud extense, est in potentia intelligibile, minus tamen remote, quia ut sic, intellectus non potest ipsum primo intelligere ; ut vero est præsens intellectui per speciem intelligibilem ipsum repræsentantem sine conditionibus materialibus, tunc est intelligibile in potentia propinqua, quia ut sic præsens, pertinet ad memoriam perfectam, ut exposui declarando titulum quæstionis, et tunc est memoria perfecta, quando statim potest producere. Si vero album comparetur intellectui non pro statu isto, dico quod non 16.

sic transfertur de ordine sensibilis in ordinem imaginabilis, et de ordine imaginabilis in ordinem intelligibilis : (Intellectus enim agens tantum transfert de ordine imaginabilis in ordinem intelligibilis, et virtus phantastica transfert de ordine sensibilis in ordinem imaginabilis) quia ut sic, est tantum intelligibile ab illo intellectu separato, et sic album immediate, saltem ut partialis causa, potest movere intellectum ex natura intellectus, causando immediate cognitionem sui intuitivam, nulla ejusdem albi sensitiva præcedente. Potest etiam ut partialis causa, immediate causare speciem sui intelligibilem in intellectu possibili separato, concurrente intellectu agente,ut alia partiali causa, per quam speciem intelligibilem potest abstractive cognosci, et de hoc vide Doctorem *in* 2. *dist.* 3. *q.* 10. *et* 11. et vide ibi expositiones quas feci.

(c) *Et confirmatur ratio.* Hîc Doctor
17. confirmat rationem prius positam, probando per auctoritates quod primus terminus actionis realis intellectus agentis, sit species intelligibilis. Unde Commentator 3. *de Anima*, *com.* 18. dicit quod universalia nullum *esse* habent extra animam, quod intendit Plato, quia si ita esset, non indigeremus ponere intellectum agentem ; hæc in fine illius commentarii. Ex quo patet, quod ideo ponitur necessitas intellectus agentis, ut faciat de non universali universale. Et patet etiam per hanc auctoritatem, quia intellectus agens est facere de non universali universale ; quæ auctoritas non habet alium sensum, nisi quod intellectus agens de illo, quod erat repræsentativum singularis, facit repræsentativum universalis, ut notat Doctor parum infra, cum dicit, sive ly *de* accipiatur materialiter, sive virtualiter. Si ly *de* accipiatur materialiter, tunc intellectus agens facit de repræsentativo singularis, id est, de ipso phantasmate, quod est repræsentativum singularis, repræsentativum universalis, causando speciem intelligibilem, non imprimendo ipsam in phantasmate, sed tantum intellectu possibili, sed exprimendo ipsam, id est, quod non possit causare pro statu isto speciem intelligibilem, nisi præsupposito phantasmate de quo exprimat. Si vero ly *de* intelligatur virtualiter, sensus est, quod intellectus agens producit speciem intelligibilem de ipso phantasmate virtualiter continente ipsam, ut partiali causa, ut infra patebit *quæst. penult. præsentis distinctionis*, et sic intellectus agens una cum phantasmate producit speciem intelligibilem.

Intellectus agens de non universali facit universale.

(d) *Item secundo, secundum istam viam.* 18.
Hæc est secunda ratio,qua probatur necessitas speciei intelligibilis sumpta ex ratione intellectus agentis. In ista ratione Doctor supponit unum, quod communiter ab omnibus conceditur, scilicet quod actio prima intellectus agentis sit ad universale in actu, quod dictum non potest habere veritatem, nisi de aliquo repræsentativo ipsius universalis, semper supponendo quod prima actio intellectus agentis sit vere realis ; ergo terminatur ad aliquod vere reale et realiter existens. Universale vero, quod est universale in prædicando, ut puta homo in communi ut sic, non habet aliquod *esse* reale, ut præscindit a singularibus ; abstrahit enim ab omni existentia, sive accipiatur *homo* sub secunda intentione, adhuc minus *esse* reale habebit, quia ut sic, tantum consideratur in *esse* cognito. Si ergo prima actio intellectus agentis terminatur ad universale in actu, et talis actio est vere realis, sequitur quod tale universale in actu erit tantum in repræsentando, et illud erit species intelligibilis actu existens.

Si dicatur concedendo, quod prima actio intellectus agentis sit realis, sed terminus illius actionis non recipitur in intellectu agente, sed in virtute phantastica, et sic non oportet ponere speciem intelligibilem pertinere ad memoriam intellectivam, ut memoria intellectiva est. Contra hoc arguit, probando quod omne productum ab intellectu agente tantum recipiatur in intellectu possibili, quia intellectus agens in ratione activi non excedit possibilem in ratione passivi ; ergo quidquid causatur ab intellectu agente, immediate recipitur in possibili, et sic stat ratio Doctoris.

Nota tamen hanc propositionem, quando dicit quod *intellectus agens in ratione activi non excedit possibilem in ratione passivi*, quia non habet veritatem e converso. Ista est enim vera, quod omnis actio intellectus agentis recipitur in intellectu possibili ; ista tamen non est sic vera, quod quidquid recipitur ab intellectu possibili, sit causatum ab intellectu agente, nec partialiter, nec totaliter, quia potentia receptiva naturalis in plus se habet, quam potentia activa naturalis, ut supra patuit *in q.* 1. *Prologi*, intellectus enim possibilis ex natura intellectus, est in potentia passiva naturali ad multa, quæ non subsunt causalitati agentis naturalis, ut supra patuit. Si tamen vera sit propositio e converso, scilicet quod quidquid recipitur in intellectu possibili, causatur ab intellectu agente, erit vera pro statu isto, et naturaliter loquendo, sustinendo tamen quod intellectus agens sit partialis causa intellectionis, et forte principalior intellectu possibili,] ut videtur innuere Doctor *in Quodl.* [*quæst.* 5.

SCHOLIUM

Eadem consequentia pro specie intelligibili probatur aliis duabus viis ex parte magis et minus universalis. Prima, datur habitus circa magis universale ut Metaphysica ; ergo haberi potest actus circa illud universalius, non concipiendo minus universale, ergo datur aliquid præter phantasma repræsentans illud universalius, quia non potest repræsentari in phantasmate, nisi prius repræsentato minus universali, quod propinquius est singulari phantasiabili. Secunda, universalius non concipitur secundum totam suam indifferentiam in inferiori ; ergo in aliquo quod abstrahit ab inferioribus, ergo non in phantasmate.

Secundum tertiam viam (a) arguitur primo sic : habitus minus universalis et magis universalis sunt distincti habitus proprii, alioquin Metaphysica ut Metaphysica non esset habitus distinctus intellectus, quia esset de universalissimo objecto ad omnia alia objecta ; habitu autem universaliori contingit uti, non utendo aliquo alio habitu minus universali, ergo contingit habere actum circa universalius, eo modo quo respicitur ab habitu illo universaliori, non habendo actum circa minus universale ; sed non habetur actus intelligendi circa universalius, nisi ipsum sub tali ratione sit præsens intellectui sub ratione præsentis, et non habetur actus intelligendi circa ipsum in ratione præsentis nisi sub ratione universalis ; ergo universalius potest esse præsens intellectui absque præsentia alicujus minus universalis. Sed si præcise intelligeretur objectum in phantasmate, nunquam esset 9.

majus universale præsens nisi in minus universali, quia nunquam nisi in singulari phantasiabili; ergo est præsens in specie intelligibili existente in intellectu.

Item, ultimo (b) quoad hanc viam arguo sic: Universalius nunquam apprehenditur quantum ad suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiori; tota enim indifferentia universalioris est secundum quod ipsum ut conceptum, est idem cuilibet inferiori; nunquam autem communius, ut conceptum tantum in inferiori aliquo, est idem cuilibet inferiori suo, sed præcise illi in quo concipitur; ergo quodcumque universale conceptum in singulari, vel communius in minus communi, non concipitur secundum totam suam indifferentiam. Potest autem intellectus concipere illud secundum totam suam indifferentiam; ergo non concipitur præcise communius in minus communi, vel universale in singulari; et ita non præcise concipitur universale in phantasmate, phantasma enim non est proprie nisi ipsius singularis, et hoc inquantum est singulare speciei specialissimæ, et hoc si phantasma sit sibi impressum ab aliquo debite propinquato.

Non potest repræsentari minus commune non repræsentato communiori, bene e contra.

## COMMENTARIUS.

20. (a) *Secundum tertiam viam.* Probat principale intentum per duas rationes sumptas ex magis et minus universali, et tota vis primæ rationis stat in hoc: Habitus ut habitus talis objecti, inclinat naturaliter ad cognitionem talis objecti, et potentia inclinata nunquam posset tale objectum cognoscere, nisi esset præsens per speciem intelligibilem, ut patet de objecto habitus Metaphysici, qui inclinat ad ens inquantum ens; ergo ens ut ens erit intellectui præsens, et non per phantasma, ut probatum est per duas rationes primas, nec per habitum, quia habitus ut habitus, non est similitudo objecti intelligibilis inquantum intelligibile. Et si forte ponatur similitudo objecti, hoc tantum erit similitudo objecti intelligibilis, non inquantum intelligibile, sed ut cognitum. Tum etiam, quia habitus inclinat ad similes actus ex quibus causatur. Cum ergo inclinet ad cognitionem entis in universali, ergo intellectus ante habitum causatum, prius intelligit ipsum ens in se, et non potest ipsum intelligere nisi sit sibi præsens; ergo erit præsens per speciem intelligibilem.

Et nota bene, quod ex his duabus rationibus ultimis habetur, quod universalius est præsens per propriam speciem intelligibilem ipsum repræsentantem. Sed quia in littera istarum rationum sunt aliquæ obscuritates, ideo expono illam. Cum dicit ibi: *Habitus minus universalis et magis universalis sunt distincti habitus proprii, alioquin Metaphysica ut Metaphysica* id est, scientia metaphysicalis ut metaphysicalis, *non esset habitus intellectus distinctus*, supple ab aliis habitibus. Hic Doctor loquitur de habitu scientifico. Et cum dicit, quod isti habitus scientifici magis universalis et minus universalis sunt distincti formaliter, quia distinguuntur suis rationibus formalibus, distinguuntur etiam ab objectis, quorum sunt tales habitus. 21.

Objectio. Si dicatur, ex quo enim habitus Metaphysicus est entis inquantum ens, et habitus Physicus est corporis mobilis sub ratione vel naturalitatis, vel mobi-

nferius est em formaliter suo periori non e ontra. litatis ; ista duo objecta non distinguuntur realiter, ut patet, nec formaliter, cum inferius sit idem formaliter suo superiori, licet non e contra, ut patet a Doctore supra *distinct.* 2. *quæst.* 1. *partis secundæ.*

olutio. Pro nunc dico, quod sufficit ista objecta distingui objective et conceptibiliter, et talis distinctio est sufficiens distinctionis habituum magis, et minus universalis. Sequitur : *Habitu autem universaliori contingit uti, non utendo aliquo alio habitu minus universali*, patet, quia habens habitum Metaphysicum potest uti illo, cognoscendo ipsum ens inquantum ens, non cognoscendo pro tunc aliquod inferius.

22. Et nota, quod si habitus ponatur ut tantum inclinans et facilitans potentiam ad similes actus, ex quibus causatur, tunc potentia dicitur uti illo, quando secundum inclinationem talis habitus operatur, sive quando elicit actus ad quos talis habitus inclinat. Si vero ponatur habitus ut partialis causa actus, ut videtur innuere Doctor infra *distinctione* 17. *et in tertio, distinctione* 27. tunc potentia dicitur uti tali habitu, quando elicit actus circa aliquod objectum, quorum habitus est causa partialis. Potentiam ergo uti habitu est elicere actum circa aliquod objectum, ad quem actum talis habitus inclinat potentiam, vel cujus actus est causa partialis ; et sic patet, quod habens habitum Metaphysicum, qui tantum vel inclinat ad actus, vel est partialis causa actuum similium ex quibus generatur, et per consequens talis habitus tantum inclinat potentiam ad actus circa objectum universalissimum sive complexum, ut principia et conclusiones, sive incomplexum ut subjectum Metaphysicæ. Si ergo intellectus per talem habitum potest cognoscere ens inquantum ens, oportet quod sit ibi præsens in ratione objecti intelligibilis, non est autem præsens per habitum scientificum, ut supra dixi ; ergo erit sibi præsens per speciem intelligibilem, quod est propositum, et patet ista ratio.

(b) *Item ultimo quoad hanc viam arguo sic.* Ista ratio stat in duobus dictis. 23.

Primum est de indifferentia universalis, quando dicimus quod universale est indifferens ad omnia inferiora secundum totam suam indifferentiam, sic intelligitur inquantum ipsum ut sic conceptum est idem cuilibet inferiori ; sicut cum concipio animal secundum totam suam indifferentiam ad omnia animalia, ipsum concipio ut est idem omni animali, et ut commune omni animali. Si vero conciperem animal tantum ut in aliquo inferiori, puta in homine, tunc non conciperem animal secundum totam suam indifferentiam, qua est idem cuilibet animali.

Secundum dictum est, quod possum concipere universale secundum totam suam indifferentiam, ut puta, possum concipere ens secundum quod est indifferens ad omnia entia, sed certum est quod non possum ipsum concipere, nisi esset præsens intellectui in ratione objecti intelligibilis, hoc autem non potest esse, nisi per aliquod repræsentativum, ipsum repræsentans secundum totam suam indifferentiam ; et illud non potest esse phantasma, quia non repræsentaret ipsum secundum totam suam indifferentiam, sed ut inquantum est idem alicui singulari phantasiabili ; ergo erit præsens per speciem intelligibilem, repræsentantem ipsum secundum totam indifferentiam, et sic habetur propositum.

SCHOLIUM.

Secundo principaliter probatur dicta consequentia pro specie intelligibili. Primo, intellectus potest habere operationem sibi propriam sine potentiis inferioribus, alias non posset esse sine eis; ergo habet præsentiam objecti sine eis, quia causæ hujus præsentiæ, id est, speciei, sunt naturales, scilicet phantasma et intellectus agens, et debite applicatæ passo, id est, intellectui possibili. Secundo, aliæ potentiæ cognitivæ inferiores ut sensus communis, habent speciem sibi propriam distinctam a specie sensus externi; ergo et intellectus speciem propriam distinctam a phantastica, quia quod perfectionis est in inferiori, concedendum est superiori potentiæ.

De secundo membro (a), scilicet præsentia objecti, probatur illa consequentia prima, primo sic: Aut intellectus potest habere objectum sibi præsens in ratione objecti intelligibilis absque hoc, quod sit præsens alicui potentiæ inferiori, aut non. Si non, igitur non potest habere aliquam operationem sibi propriam sine potentiis inferioribus, quia si non potest habere objectum suum sibi præsens sine eis, non potest habere operationem sine eis, igitur nec esse sine eis secundum argumentum Philosophi *in* 1. *lib. de Anima*, unde non contingeret intellectum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili, nisi posset habere operationem propriam non dependentem a parte sensitiva. Si autem potest habere objectum præsens absque ejus præsentia potentiæ inferiori; ergo habet (b). Hæc consequentia probatur, quia agentia talis præsentiæ objecti, scilicet phantasma et intellectus agens sunt sufficienter appropinquata intellectui possibili, et agunt per modum naturæ, et ita causant necessario in illo præsentiam cujus est receptivus; modo objectum non est præsens intellectui possibili in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repræsentativum, quod voco speciem, et sic habeo propositum.

Text. com. 12. et 13. 2. de Anima, text. 21. Si intellectus dependeret in operari proprio ab aliis dependeret ab iisdem in esse.

11. Secundo sic: Aliæ potentiæ cognitivæ habent objectum præsens eis, non solum præsentialitate secundaria, scilicet quia illa sunt præsentia aliis potentiis inferioribus, sed propria præsentialitate, sicut sensus communis habet colorem sibi præsentem, non tantum inquantum est præsens visui, sed quia habet speciem ejus præsentem in organo sensus communis; ergo cum hoc sit perfectionis in potentia cognitiva, scilicet posse habere objectum sibi præsens sub ratione, qua est objectum talis potentiæ, sequitur quod intellectus non tantum potest habere objectum sibi præsens, quia præsens est virtuti phantasticæ, sed propria præsentialitate, inquantum scilicet relucet intellectui per aliquod, quod est in intellectu. Item (c) potentia non potens habere actum nisi circa objectum sibi præsens, si non potest habere illud præsens, nisi per aliquam aliam potentiam, cui conjungitur contingenter, dependet in operatione sua a tali potentia sibi contingenter conjuncta, et ita est imperfecta. Intellectus, certum est quod non potest habere operationem nisi circa objectum sibi præsens, et per te non potest habere objectum præsens sibi nisi in virtute phan-

tastica ; virtus autem phantastica contingenter conjungitur intellectui, inquantum potentia est ; igitur intellectus in operatione sua dependet ab illa potentia, cui contingenter conjungitur, et ita hæc positio ponit in ea imperfectionem potentiæ cognitivæ. Nulla autem imperfectio est ponenda in aliqua natura, nisi necessitas appareat in tali natura ; ergo imprefectio talis non est ponenda in intellectu.

Phys. ext. 35. et 50. Phys. ext. 56. et 2. Gener. xt. 59.

12. ualitas sine essitate icienda cundum hilosophum. e hoc Scotus e 2. d. q. 11.

Si objicias, pluralitas non est ponenda nisi ubi est necessitas ; hîc autem non est necessitas, cum ita bene possit poni intellectum habere actum sine specie, sicut cum specie ; ergo non est ponenda talis species. Respondeo, necessitas est, quando perfectio naturæ hoc requirit. Licet autem hoc suppositum quod est *homo,* posset habere objectum sibi præsens in phantasmate, quia homo est, tamen natura intellectualis hominis ut intellectualis est, non habet objectum sufficienter sibi præsens, si non habet ipsum, nisi præsentia mendicata a virtute phantastica. Hoc igitur multum vilificat naturam intellectivam ut intellectiva est, quia removetur ab ea illud quod est perfectionis in potentia cognitiva, et invenitur in potentia sensitiva ut in virtute phantastica ; ponitur igitur hæc pluralitas propter necessitatem, quia propter perfectionem naturæ perfectioris salvandam, majorem quam sit naturæ imperfectioris, vel saltem æqualem.

## COMMENTARIUS.

24. De necessitate speciei intelligibilis contra multos.

(a) *De secundo membro, scilicet præsentia objecti.* Hîc Doctor probat necessitatem speciei intelligibilis tribus rationibus sumptis ex præsentia objecti. In prima ratione supponit unum, quod intellectus potest habere aliquam operationem sibi propriam sine potentiis inferioribus, hoc est, non dependendo a potentiis inferioribus, quod suppositum potest habere multiplicem sensum. Primus est, quod pro statu isto intellectus possit aliquid immediate intelligere, sic quod non requiritur, quod aliqua potentia inferior prius habeat operationem circa illud, ut potentia sensitiva vel imaginativa ; et iste sensus est falsus, quia intellectus pro statu isto non potest immediate moveri ab aliquo sensibili, prius enim sensibile movet potentiam sensitivam exteriorem, et deinde causatur phantasma in virtute phantastica, ut supra exposui.

25. Intellectus absque potentia sensibili potest operari.

Secundus sensus est, quod intellectus prius habita operatione sensitiva, possit habere in se omnia necessaria ad causandum propriam operationem, ita quod haberet præsentiam objecti in seipso, scilicet per speciem intelligibilem repræsentantem objectum in ratione intelligibilis, et hic sensus est verus. Si enim isto modo non posset habere operationem propriam, nisi dependeret a potentiis sensitivis, tunc sequeretur quod non posset operari, nisi circa illud quod relucet in virtute phantastica, et sic semper in operando dependeret a virtute phantastica, quia non haberet in se necessaria ad operandum, puta præsentiam objecti, sed tantum in alio, puta in virtute phantastica ; et si sic dependeret in operando, dependeret etiam in essendo secundum argumentum Philosophi. *Separatur enim hoc ab hoc, sicut perpetuum a corruptibili,* ut

Quomodo sit intelligenda

auctoritas Arist. separatur hoc ab hoc, sicut perpetuum a corruptibili.

patet *in proœmio libri de Anima, text. com.* 12. et 13. et quomodo illa auctoritas Philosophi intelligatur, vide Scot. *in* 4. *d.* 43. *q.* 3. imo posset dici intellectus sic dependens in operando virtus organica, quia potentia sensitiva dicitur uti organo, cum species sensibilis repræsentans sensibile tantum recipitur in organo, et sic objectum relucet ibi. Cum ergo phantasma sit in organo virtutis phantasticæ, tantum repræsentabit objectum ut in tali organo, et per consequens si intellectus haberet objectum præsens tantum in virtute phantastica, tunc non posset operari circa illud, nisi quodammodo organice, modo præexposito, et per consequens si potest habere operationem propriam, modo præexposito, poterit habere præsentiam objecti in se, non autem ut in aliqua virtute inferiori, sed talis præsentia haberi non potest nisi per speciem intelligibilem ; ergo, etc.

26. Exponit aliqua dicta.

Expono tamen aliqua dicta in littera. Cum dicit ibi : *Aut intellectus potest habere objectum*, puta universale, *sibi præsens in ratione objecti intelligibilis absque hoc, quod sit præsens alicui potentiæ inferiori.* Hoc sic intelligitur, quod licet idem objectum possit esse diversimode præsens alii et alii potentiæ, non tamen erit præsens sub una et eadem ratione, quia albedo ut est præsens virtuti phantasticæ, est tantum præsens sub ratione singularis ; ut vero est præsens intellectui est primo præsens sub ratione universalis,ut supra declaravi, et sic intellectus potest habere objectum sibi præsens sub ratione universalis absque hoc, quod sit præsens potentiæ inferiori sub illa ratione universalis.

27. (b) *Ergo habet*, scilicet objectum sub ratione universalis potest esse præsens intellectui absque hoc, quod sit præsens potentiæ inferiori sub tali ratione ; ergo actu est præsens. *Probatur hæc consequentia, quia agentia talis præsentiæ objecti*, etc. Probatio hujus consequentiæ supponit unum, scilicet quod in virtute phantastica sit actu phantasma singularis alicujus universalis fortius moventis sensum exteriorem ; quo posito, patet probatio consequentiæ, quia phantasma et intellectus agens sunt sufficienter approximata intellectui possibili, et agunt per modum naturæ, et ita causant necessario in illo præsentiam objecti cujus est receptivus, et patet littera.

Secunda ratio est ibi : *Secundo sic*: *Aliæ potentiæ.*

(c) Tertia ratio est ibi : *Item potentia non potens habere actum*, et littera clara est. Sed quod intellectus contingenter conjungatur potentiæ sensitivæ in operando, patet, quia potest intellectus separari, et separatim existere sine potentia sensitiva, ut patet de anima separata. Patet etiam, quia ut conjungitur corpori glorioso non habet objectum præsens per phantasma, cum non habeat tunc necessitatem uti potentiis sensitivis in cognitione abstractiva, ut supra patuit *q.* 3. *præsentis dist.* Cætera patent.

SCHOLIUM.

Resolvit ob allatas rationes dari species intelligibiles, quod amplius probat ex Philosopho, Augustino, et a ratione,et solvit argumenta principalia.

Ad quæstionem (a) ergo dico, quod est necesse ponere in intellectu speciem intelligibilem,priorem naturaliter actu intelligendi propter rationes jam positas ex parte objecti, inquantum universale et inquantum præsens intellectui, quæ duæ conditiones, universalitas scilicet et præsentia præce- 13. Auctoris termina

dunt naturaliter intellectionem.
xt. 37. Hæc etiam videtur intentio Aristotelis, qui *tertio de Anima*, volens quod anima sit quodammodo omnia, quasi probando, exponit se, quod est per sensus sensibilia, et per intellectum vel scientiam scibilia, quod aliqui exponunt quod non lo-
Henric. et Goffred. quitur uniformiter hîc et ibi, quia de sensu loquitur quantum ad speciem impressam, de intellectu autem quantum ad habitum scientiæ.

z. de im. text. et inde. Sed hæc expositio (b) non videtur esse ad intentionem Philosophi, quia sicut antiqui posuerunt animam esse omnia realiter, ut omnia cognosceret, sic Philosophus ponit eam esse omnia non realiter, sed per quamdam similitudinem. Si autem per sensus esset sensibilia propter similitudines impressas, et per intellectum esset intelligibilia, aut hoc esset propter scientiam quæ est in intellectu, et ita non esset scibilia propter similitudinem, quia scientia de se non est similitudo intelligibilis, circumscripta omni alia specie objectum repræsentante; aut propter aliquod phantasma repræsentans objectum intelligibile, et tunc non esset anima intelligibilia omnia per intellectum, sed omnia per phantasma, nihil enim esset ibi repræsentans intelligibile nisi phantasma tantum, secundum positionem istam.

Additio. ext. 32. *Item Aristoteles 8. Physicorum ponit quod acquisita scientia reducitur intellectus de potentia essentiali ad accidentalem, quæro quid intelligat per scientiam? non habitum sequentem actum, quia quando intellectus egit, non fuit in potentia essentiali; manifestum est igitur quod formam præcedentem actum, ergo speciem intelligibilem. Probatio, tum quia phantasma non reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem. Tum quia omnis illa scientia, quæ dicitur habitus quidditatis primi objecti, esset in phantasia; ergo ibi esset omnis habitus de eodem, quia secundum Philosophum 9. Metaph. idem habitus intellectus et scientia.*

Expressius tamen est ad istud intentio Augustini. Quod deduco sic: nihil enim sufficienter natum est gignere notitiam actualem, nisi ipsum habeat objectum prius naturaliter quam actum, præsens sibi in se vel in aliquo repræsentante ipsum; sed negando speciem intelligibilem, tota pars intellectiva non habet ante actum intelligendi, objectum sibi præsens in se, nec in aliquo repræsentante; ergo negando speciem intelligibilem, nihil in intellectiva parte erit sufficienter natum gignere actum intelligendi, et ita nihil in parte intellectiva erit sufficienter memoria respectu talium intellectionum vel gignitionum, quod negat Augustinus 12. *de Trin.* c. 14. Si respondeas (c), quod memoria est in parte intellectiva proprie sumpta per hoc, quod intellectus factus est in actu primo intelligendi, et sic est activus respectu secundi actus intelligendi, ita quod habens notitiam primam confusam, activus est respectu notitiæ secundæ distinctæ. 14.

Quid requiritur ad gignendum notitiam?

Et lib. 15. com. 18.

Contra, hoc est contra opinionem istam et contra Augustinum.

Contra opinionem (d): Quia ponit quod universale ut in phantasmate, est ibi quasi in memoria, ut autem movens actum intelligendi, est ibi præsens quasi in intelligentia; ergo per istam opinionem nullus actus intelligendi est memoriæ, sed intelligentiæ.

Est etiam hoc (e) contra Augustinum, ut apparet de Trinit 15. c. 21. *Memoriæ* (inquit) *tribuentes omne quod scimus, et si non inde cogitemus, intelligentiæ vero proprio modo quodam, tribuentes cogitationis informationem*; et lib. eodem. 15. et 7. *Nihil intelligimus nisi per intelligentiam.* Similiter arguitur ratione (f), quia actus ille, quod memoria est in actu primo, aut est idem cum illo actu intelligentiæ, et tunc idem erit ratio gignendi se; aut erit alius, et tunc vel erit simul cum actu intelligentiæ, et tunc duo actus erunt simul aut non, et tunc memoria formaliter, quando non erit. Est enim memoria formaliter per te, per illud quod non est, quando gignitur actus secundus.

Si etiam (g) dicas, quod memoria est memoria per habitum scientialem, hoc non stat cum opinione. Quia dicit quod per habitum, non est objectum præsens nisi in phantasmate, et ideo habentem habitum oportet recurrere ad phantasma ad hoc, ut actu intelligat; ergo non est objectum præsens per habitum scientialem præcise, sed per phantasma, quod non est in parte intellectiva, et hoc magis patebit respondendo ad auctoritates Augustini ponentis scientiam in memoria, et non speciem impressam in intellectu, sicut arguitur ex verbis ejus.

De hoc Scotus late contra Henr. 2. d. 3. p. 10.

*Ad quæstionem ergo dico, quod oportet ponere in intellectu ut habet rationem memoriæ, speciem intelligibilem repræsentantem universale, priorem actu intelligendi naturaliter, et hujus necessitas est duplex. Una ex conditione per se objecti, quæ est universalitas, quæ ut per se ratio objecti, semper præcedit actum, quod non esset, nisi esset species impressa in intellectu. Alia est conditio et dignitas potentiæ superioris, ne ipsa vilificetur, quomodo autem vilificaretur, dictum est supra.*

Additio. in reportationibus primi aliter dicit in corpore quæstionis, dicit enim sic.

*Ad evidentiam ergo quæstionis, sciendum quod* memoria *potest accipi tripliciter, vel intellectus sub ratione memoriæ. Uno modo ut est conservativa specierum præteritorum ut præterita sunt, et isto modo loquitur Philosophus in de Memoria et reminiscentia. Alio modo ut est conservativa specierum repræsentantium objecta in se, sive sint realiter sive non, et hoc modo loquendo de memoria, dico quod oportet ponere speciem in intellectu ut habet rationem memoriæ, tum propter universalitatem, tum propter dignitatem potentiæ. Tertio modo accipitur prout habet aliquod principium eliciendi aliquam notitiam actualem, quod tamen non manet sine actu secundo, quomodo posuit Avicenna speciem in intellectu nostro, et de ista dicetur in quæstione sequenti. Hæc, quæ supra probavi, videtur esse intentio Philosophi, 3. de Anima, ubi dicit,* quod anima est quodammodo omnia intelligibilia per intellectum, sicut sensibilia per sensum, *quod non potest intelligi per habitum, quia non est similitudo repræsentativa objecti, quia sequitur actum aliquem habitus omnis.*

Memoria est triplex.

*Et confirmatur hoc, quia habitus scien-*

*tiæ, per quam reducitur intellectus de potentia essentiali ad potentiam accidentalem respectu actuum, de quo loquitur Philosophus 2. de Anima, et 8. Physic.* Text. 25. et 55. Text. 32. *necessario præcedit actum intelligendi; scientia autem quæ habitus est sequitur actum, eo quod generatur ex actibus. Unde ista scientia quæ reducit intellectum de potentia essentiali ad potentiam accidentalem, est species quæ vere est habitus, quia nata radicari et firmari in intellectu.* Omnis species est habitus, non e contra. *Sed tamen non omnis habitus est species, quia habitus actualiter radicatus et firmatus, non est species quæ præcedit actum, nata radicari et firmari, quia ista postea firmatur per actum. Item, secundum istos, non videtur aliquis habitus ponendus in intellectu nostro, sed tantum in virtute phantastica, quia secundum quemcumque modum essendi est objectum in aliqua potentia, secundum eumdem modum essendi sunt omnia quæ continentur in ipso objecto virtualiter; igitur si objectum non sit per suum repræsentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de illo objecto erunt ibidem, et ita non erit nisi habitus phantasticus (præcipue si phantasmata ordinate concurrant) explicans omnes veritates scibiles de illo objecto; et omnis scientia erit in phantasia et perfectio ejus, et non erit perfectio intellectus contra Philosophum, et sic cum ista species in phantasia, virtute sua contineat actum intellectus; ergo actus ille erit in phantasia.*

*Item, Aug. 13. de Trin. c. 4. et 15. c. 3. investigat Trinitatem, ubi dicit quod impossibile est accipere imaginem Trinitatis ex anima nostra vel in mente, nisi per hoc quod aliquid est in memoria ex quo exprimitur aliud. Tunc arguo sic: si in mente est aliquid exprimens verbum, oportet quod hoc sit per aliquid intrinsecum sive existens in memoria, sed non est* exprimens verbum, nisi memoria habens objectum menti præsens intra se,* * alias parens verbi. *alias non erit exprimens; ergo cum objectum non sit præsens in memoria quidditative et realiter, nec ut est in phantasmate, necessario erit præsens per speciem intelligibilem.*

Ad argumenta (h) in oppositum principalia, primo apparet quod illud argumentum primum non cogit, quia si valeret, concluderet contra omnem opinionem quod nullo modo possit intelligi universale, quidquid enim sit illud per quod universale repræsentatur, similiter repræsentabit, sicut si esset impressum ab objecto; sed si imprimeretur ab objecto, imprimeretur a singulari, quia actus est singularis, sicut argumentum dicit. Ideo respondeo, quod alia potest esset ratio agendi et alia ratio agentis. Singularitas est conditio agentis, non ratio agendi, sed ratio agendi est ipsa forma existens in singulari, secundum quam singulare agit, cum ergo accipitur quod quæcumque species gignitur ab aliquo, repræsentat ipsum secundum illam rationem secundum quam gignitur ab eo; si intelligatur de ratione gignentis, falsa est; si de ratione gignendi, concedi potest, et tunc non sequitur quod repræsentat eum sub ratione singularis, sed sub ratione naturæ, quia ratio naturæ est ratio gignendi. 15. Ad arg. 1. Ratio agendi forma, conditio, singularitas.

Sed ista responsio non videtur sufficere, quia ita videretur, quod species in sensu repræsentaret universale et non singulare, quia ratio gignendi speciem in sensu

non est singularitas, sed ratio naturæ.

Species repræsentat per se natura in concomitanter singularitatem, vel universalitatem.

Ideo generaliter respondeo, quod quando species gignitur ab aliquo sicut a totali causa, repræsentat ipsum sub illa ratione sub qua gignitur, loquendo de ratione gignendi; et etiam repræsentat ipsum concomitanter sub ratione gignentis, aut saltem non sub ratione opposita rationi gignentis, et ideo species in sensu non repræsentat objectum sub ratione universalis, quæ est conditio opposita rationi gignentis singularis. Sed in proposito objectum non est causa totalis gignens respectu speciei intelligibilis, quia cum ipso agit intellectus agens sicut partialis causa, et ideo genitum ab istis duabus causis, potest repræsentare objectum sub opposita ratione singularitatis, quæ est ratio gignentis.

16. Ad 2.

Ad secundum (k) de præsentia ista, dico quod objectum respectu potentiæ habet primo præsentiam realem, scilicet approximationem talem, ut possit gignere speciem talem in intellectu, quæ est forma intellectus*. Secundo, per istam speciem genitam, quæ est imago gignentis, est objectum præsens sub ratione cognoscibilis sive repræsentati. Prima præsentia præcedit naturaliter secundam, quia præcedit naturaliter impressionem speciei, per quam est formaliter secunda præsentia. Quando igitur accipitur quod species in intellectu non est causa præsentiæ objecti, dico quod falsum est de præsentia sub ratione cognoscibilis, saltem in cognitione abstractiva de qua modo loquimur, et cum probatur, quia prius est objectum præsens quam species ibi, hoc est verum de præsentia reali, qua agens est præsens passo, et intelligo sic quod in primo signo naturæ est objectum in se, vel in phantasmate præsens intellectui agenti; in secundo signo naturæ in quo illa sunt præsentia intellectui possibili ut agentia passo, gignitur species in intellectu possibili; et tunc in tertio per speciem est objectum præsens sub ratione cognoscibilis.

* alias ratio formalis intellectionis.

Duplex præsentia objecti realis, et intentionalis seu cognoscibilis.

Ad tertium (l) Augustinus 6. *de Trinit.* ponit memoriam esse multorum simul cognitorum habitualiter, sicut patet ibi de perito multarum disciplinarum; ergo oportet secundum omnem opinionem, ponere multa cognita in memoria habitualiter, et illa ut sunt ibi sunt aliquo modo causa notitiæ genitæ secundum Augustinum, et non nisi causa naturaliter, quatenus præcedunt actum voluntatis; igitur si argumentum valet, secundum omnem opinionem concluderet actualem cognitionem plurium simul.

Idem 10. Trin. cap. 5. et 7. et 1[…] Trin. cap. 6.

17. Qualiter cogitatio subest voluntati. Scot. 2. dist. 4[…] q. 4.

Ideo respondeo, sicut dictum est de primo cognito secunda quæstione hujus tertiæ distinctionis, quia cujuscumque speciei singulare fortius primo movet sensum, ejus phantasma efficacius imprimitur et primo movet intellectum, et quoad istum primum actum non est in potestate nostra, quin intelligamus secundum Augustinum, 3. de libero arbitrio. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur.* Sed isto posito actu, in potestate nostra est cognitio actualis cujuslibet habitualiter noti, de hoc *dist.* 6. di-

cetur. Cum igitur dicit, aut potest movere ista species ad intellectionem, aut non, dico quod potest. Sed si alia species fortius movet, ista impeditur ne modo moveat, potest autem postea per imperium voluntatis imperantis movere ad cognitionem istius, et cujuslibet alterius objecti habitualiter cogniti.

Ad Algazelem dico quod similitudo nihil valet, quia hîc tollitur illud quod est ibi ratio impossibilitatis, quod probatur per Aristotelem et Commentatorem 7. *Metaphys.* ubi volunt quod rationes oppositorum non sunt oppositæ in intellectu.

xt. 23.

tellectus patitur ab jecto realiter intentionaliter, uomodo ?

Ad (m) quartum dico, quod non tantum intellectus patitur ab objecto reali imprimente talem speciem realem, sed ab illo objecto ut in specie intelligibili, patitur passione intentionali, et illa passio est receptio intellectionis, quæ est ab intelligibili inquantum intelligibile est, relucens in specie intelligibili, et istud pati est intelligere, sicut patebit in quæstione proxima.

uomodo ellectio est otus rei ad iimam ?

Cum ultra deducis, quod tunc intellectio non est motus rei ad animam, non sequitur, quia impressio specici est quidam motus rei ad animam, quatenus res habet *esse* in illa specie. Intellectio etiam sequens speciem impressam, est motus rei ad animam, quatenus per intellectionem objectum habet *esse* in anima actualiter cognitum, quod prius tantum habuit *esse* habitualiter cognitum, etc.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad quæstionem ergo dico, quod est necesse ponere in intellectu speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi abstractive,* quod etiam probat auctoritatibus Philosophi et Augustini ; et primo per Aristotelem 3. *de Anima, text. com* 37. qui sic ait : *Omnia ea quæ sunt, quodammodo est anima, aut enim sensibilia quæ sunt, aut intelligibilia, est autem scientia quidem scibilia quodammodo, sensus autem sensibilia* ; et ibi Commentator : *Contingit,* inquit, *necessario ut anima sit entia omnia uno modorum, secundum quos possibile est dicere animam esse omnia entia.* Iste textus Aristotelis exponitur ab Henrico et Goffredo sic quod Aristoteles non sequitur uniformiter hîc et ibi, scilicet de intellectu et sensu, quia de sensu loquitur quantum ad speciem impressam, id est, quod sensus habet in se quodammodo omnia sensibilia per quamdam similitudinem, scilicet per speciem sensibilem impressam sensui, quæ est similitudo sensibilium ; sed de intellectu loquitur quantum ad habitum scientiæ, supple, quod anima est omnia entia sensibilia per habitum scientiæ impressum, non autem per speciem intelligibilem. 26.

Contra expositionem Henric. et Goffred.

(b) Contra hanc expositionem arguit Doctor ibi : *Sed hæc expositio non videtur esse ad intentionem Philosophi,* quia vult quod sicut omnia entia sensibilia sunt in sensu per quamdam similitudinem, quia per speciem sensibilem, quæ similitudo sensibilium ; sic etiam quod omnia scibilia, sive omnia intelligibilia sunt in intellectu tantum per quamdam similitudinem, quia per aliquid quod est formaliter similitudo illorum, et illud non potest esse nisi species intelligibilis, non autem habitus scientiæ, cum non

sit similitudo intelligibilis, circumscripta omni alia specie objectum repræsentante. Nec valet dicere, quod omnia intelligibilia sunt in intellectu per phantasma, quia tunc anima non esset omnia intelligibilia per intellectum sive per scientiam, sed tantum per phantasma, quia tunc nihil ibi esset repræsentans intelligibile nisi phantasma.

29. Apparens contradictio. Si dicatur, quod secundum Scotum *præsenti d. quæst. ult.* actus intelligendi est similitudo objecti, imo perfectius est similitudo objecti quam species intelligibilis, ut patet expresse ab ipso, *in quodl. quæst.* 14. et habitus causatur ex actibus, et semper inclinat ad similes actus circa idem objectum ; ergo habitus causatus ex illis actibus erit similitudo objecti, quod hîc negat.

Solutio. Dico primo, quod non sequitur, quod si actus est similitudo objecti, quod similiter habitus causatus; tum quia actus immediate causatur ab objecto, habitus vero non, et sic per dictum supra, eo modo quo actus imprimitur ab objecto, eo modo repræsentat illud; tum etiam, quia potentia per actum cognoscendi actu cognoscit objectum, non autem per habitum.

Dico etiam, quod differentia est inter actum cognoscendi, et speciem intelligibilem in repræsentando, nam actus repræsentat objectum inquantum cognitum. Et si etiam ponatur quod actus cognoscendi repræsentet entitatem objecti in se, non tamen sub illa ratione qua est intelligibile, ita quod per actum dicatur objectum esse præsens intellectui in ratione intelligibilis ; species vero dicitur similitudo objecti, quia per ipsam est præsens intellectui in ratione intelligibilis.

Memoria non est prior actu intelligendi. (c) *Si respondeas.* Hic ponitur responsio Henrici, quia Augustinus ubi supra, vult quod memoria ut memoria sit prior actu intelligendi, et non potest esse memoria perfecta prior actu intelligendi, nisi objectum sit præsens intellectui, vel in se ut in cognitione intuitiva, vel in aliquo repræsentativo ut in cognitione abstractiva; et tale repræsentativum, quod pertinet ad memoriam intellectivam ( ut memoria intellectiva est prior actu intelligendi, et principium formale productivum actus intelligendi) est tantum species intelligibilis. Dicit Henricus quod memoria est in parte intellectiva proprie sumpta, ut est principium productivum actus intelligendi et talis memoria est ipse intellectus, ut habens actum intelligendi confusum, ita quod talis notitia confusa objecti est intellectui ratio formalis producendi notitiam distinctam, sicut exposuimus mentem ipsius, supra *dist.* 2. *parte* 2.

(d) *Contra opinionem.* Henricus ponit 30.
quod universale, ut relucens in phantasmate est ibi quasi memoria, et ut movens ad actum intelligendi est ibi præsens quasi intelligentia, ergo per istam opinionem, nullus actus intelligendi est memoria. Et quod contradicat sibi Henricus patet, quia ponit quod objectum ut relucens in phantasmate, una cum intellectu dicitur memoria, et tamen prius dicit quod ipse intellectus, ut habens notitiam confusam objecti dicitur memoria, et proprie de ratione memoriæ est movere intellectum ad actum intelligendi, et tamen dicit quod objectum ut relucet in phantasmate, et per consequens ut est in memoria, non movet intellectum ad actum intelligendi ; et ex alia parte dicit quod objectum ut est intelligentia, id est, in intellectu habente cognitionem objecti, movet ad actum intelligendi, id est, ut actu cognoscitur notitia confusa, illa notitia confusa est ratio gignendi notitiam distinctam ; et sic secundum ipsum nullus actus intelligendi esset a memoria ut memoria est, quia ut relucet in phantasmate non movet, sed

Expressa contradictio Henrici.

esset ab intelligentia, quia ut intelligentia movet ad actum intelligendi, id est, ut actu intellectum movet ad actum intelligendi. Et sic patet quomodo sibi contradicit.

Nullus actus intelligendi est actus memoriæ.

(e) *Est etiam hoc contra Augustinum.* Nam Augustinus vult quod nullus actus intelligendi ut sic, sive confusus, sive distinctus, sit actus memoriæ, id est pertinens ad memoriam ; sed quod sit actus intelligentiæ, id est, pertinens ad intelligentiam, scilicet ad actualem intellectionem, ideo dicit quod nihil intelligimus nisi per intelligentiam, id est, quod nihil formaliter intelligimus, nisi per formalem intelligentiam sive intellectionem inhærentem nobis.

31. (f) *Similiter arguitur ratione.* Improbatur etiam opinio Henrici ratione, et formetur sic ratio : Aut ille actus, id est, cognitio confusa objecti, qua memoria est in actu primo, ut scilicet sit productiva actus secundi, est idem cum illo actu intelligentiæ cujus est productiva, quia Henricus posuit notitiam confusam objecti pertinere ad memoriam, et quod illa notitia est ratio formalis producendi intelligentiam, sive notitiam distinctam, ideo quærit Doctor si illa notitia confusa sit idem cum illa distincta, aut alia. Si idem, tunc idem erit ratio gignendi se, quod est impossibile. Si alia, quæro, aut erit simul cum notitia distincta, et tunc respectu ejusdem objecti erunt, simul notitia confusa et distincta, quod non est intelligibile, quia tunc idem simul distincte et confuse cognosceretur ; aut non est simul, et tunc memoria formaliter gigneret quando non esset, patet. Si enim in eodem instanti quo producitur notitia distincta non est notitia confusa ; ergo notitia confusa quæ pertinet ad memoriam non est productiva notitiæ distinctæ, quia tunc non est ; et tamen productivum, quando actu producit est prius natura ipso producto, et de hoc vide expositionem, quam feci super *dist.* 1. *quæst.* 3. *et dist.* 15. *q. unica secundi.*

(g) *Si etiam dicas, quod memoria est memoria per habitum scientialem.* Hoc non stat cum opinione, patet, quia hic quæritur de memoria ut in parte intellectiva tantum, ut scilicet objectum est præsens intellectui ut intellectus est, ita quod intellectus potest se convertere ad illum absque mendicatione virtutis phantasticæ, ut supra patuit. Cum ergo secundum Henricum, per habitum scientialem objectum non sit præsens nisi in phantasmate, oporteret intellectum converti ad phantasma ad hoc ut actu intelligeret, et sic in operando dependeret a potentia inferiori, quod est supra improbatum, et sic patet littera.

32. Occham arguit contra necessitatem speciei intelligibilis ponendæ. Primum argumentum.

Contra conclusionem Doctoris arguit Occham, quod respectu notitiæ abstractivæ non est ponenda aliqua species intelligibilis, sed ponitur aliquis habitus prævius. Dicit enim Occham *in* 2. *quæst.* 14. *et* 15. quod intellectus ante cognitionem intuitivam objecti est in potentia essentiali ad cognitionem abstractivam ; sed habita cognitione intuitiva, est in potentia accidentali, ita quod potest in cognitionem abstractivam et prius non potuit, et habitus derelictus a cognitionibus intuitivis ponitur in intellectu, ut prior cognitione abstractiva, et quod talis habitus sic derelictus ponatur in intellectu respectu cognitionis abstractivæ, non autem species intelligibilis, sic probat : Quando aliquid est in potentia accidentali respectu cognitionis, non oportet ponere aliud, quam illud per quod est in potentia accidentali ad eliciendum actum ; sed posito tali habitu in intellectu inclinante ad aliquam cognitionem, est intellectus in potentia accidentali ; ergo præter talem habitum non

oportet alium ponere in intellectu. Minor patet per Philosophum, *tertio de Anima*, ubi dicit quod aliter est intellectus in potentia ante addiscere et invenire quam post, quia ante est in potentia essentiali, et post quando per actum aliquem derelinquitur aliquis habitus, tunc est in potentia accidentali ad alium sibi consimilem ; ergo intellectus per habitum generatum ex actu est in potentia accidentali. Unde nunquam experitur aliquis se esse in potentia accidentali respectu intellectionis, nisi post intellectionem. Si enim ponantur mille species præviæ actui intellectus (si nullum actum habeat intellectus) non plus est, nec experitur, quam si nulla sit ibi species. Si enim non ponatur alia species, et tamen si actus intelligendi ponatur statim intellectus intelligit, et experitur se esse in potentia accidentali respectu alterius cognitionis ; ergo.

33. Item, omnia illa quæ possunt salvari per speciem, possunt salvari per habitum ; ergo superfluit species.

Secundum. Item, quod habitus necessario requiratur ad intelligendum aliquod objectum, patet, quia si non requireretur, sed sufficeret tantum species ; ergo si species corrumpatur post centum mille intellectiones, non aliter posset intelligere illud objectum cujus est species, quam ante omnem intellectionem, quia habitus non ponitur, et species corrumpitur.

Si dicas, quod per multas cognitiones augetur species. Contra, tunc per augmentationem speciei semper inclinatur intellectus plus ad intelligendum, et per consequens superflueret totaliter habitus, qui ab omnibus ponitur. Et sic vel species superflue ponitur, vel habitus ; sed habitus ab omnibus ponitur et non species, ergo videtur quod species superflua.

Tertium. Item, si species ponitur, non ponitur nisi propter assimilationem, vel propter causationem intellectionis, vel propter repræsentationem objecti, vel propter determinationem potentiæ, vel propter unionem moventis et moti, et propter ista maxime ponitur species, sed propter nullum istorum oportet ponere ; non propter assimilationem, quia illa assimilatio, aut est in essentia et natura intellectuali, per quam assimilatur objecto cognito, aut est assimilatio effectus ad causam. Non primo, quia intellectus intelligendo substantiam magis assimilatur in natura sua propria objecto quod est substantia, quam per speciem quæ est accidens, quia minus assimilatur accidens substantiæ quam substantia substantiæ. Nec secundo, quia illa assimilatio passi ad agens est per hoc quod recipit aliquem effectum causatum ab agente ; sed isto modo assimilatur intellectus sufficienter per intellectionem causatam ab objecto, et receptam in intellectu.

Item, tanta assimilatio requiritur in notitia intuitiva quanta in abstractiva, sed in intuitiva non requiritur aliquid prævium cognitioni assimilans ; ergo nec in abstractiva.

Item, repræsentatum debet esse prius cognitum, aliter repræsentans nunquam duceret in cognitionem repræsentati tanquam in simile ; statua enim Herculis nunquam duceret me in cognitionem Herculis, nisi prius vidissem Herculem, nec etiam scire possum utrum statua sit ibi similis, aut non ; sed secundum ponentes speciem, species est aliquid prævium omni actui intelligendi objectum. 34. Quartum.

Item, si ponitur propter repræsentationem objecti, hoc non est nisi, quia distans non potest agere in distans, hoc autem falsum est, sicut post patebit. Nam si objectum distans non possit agere in intellectum causando intellectionem, nisi Quintum.

prius causaret speciem, quia oportet objectum esse præsens passo in se vel in alio; ergo eodem modo objectum distans non potest causare speciem in intellectu, nisi causando aliquid prævium speciei, per quod objectum est præsens intellectui ad causandum illam speciem; et similiter ante illam speciem oportet ponere aliam, et sic in infinitum; ergo objectum distans si potest causare speciem in intellectu sine aliquo prævio, per quod sit præsens, ergo eodem modo potest causare immediate intellectionem sine aliqua specie prævia repræsentante.

Sextum. Nec debet poni species propter causationem intellectionis, quia secundum eos corporale et materiale non possunt agere in spirituale, et ideo oportet ponere talem speciem in intellectu.

35. Sed contra, sicut corporale et materiale non potest esse causa partialis immediata respectu intellectionis, quæ recipitur in spirituali, quia in intellectu possibili, qui est spiritualis qualitas, ita nec materiale potest esse causa partialis in intellectu agente, concurrens ad producendum speciem, quæ est spiritualis; et sicut tu ponis, quod corporale potest esse causa partialis ad causandum speciem in spirituali, ita ego pono quod corporale est causa partialis ad causandum intellectionem in spirituali. Nec debet poni species propter determinationem potentiæ, quia omnis potentia passiva sufficienter determinatur per agens sufficiens, maxime quando ipsamet potentia est activa, sed agens sufficiens est objectum et intellectus, ut probatum est. Nec debet poni propter unionem objecti cum potentia, tanquam moventis et moti, quia tunc eodem modo arguerem, quod ante illam speciem oportet ponere aliam, quia ad hoc quod objectum possit causare primam speciem in intellectu, requiritur quod uniatur sibi, sicut requiritur unio ad hoc quod causet intellectionem, et hoc erit per aliam speciem, et sic in infinitum. Sic ergo patet, quod habitus sit ponendus propter experientiam et non species; hoc Occham ubi supra, et multa alia dicit, quæ non sunt contra Doctorem.

Quidam alii arguunt contra positionem Doctoris, licet eorum argumenta minus valeant, quam argumenta Occham, arguuntque sic: Si species præcedit actum intelligendi, tunc in intellectu erunt duo recepta ordine quodam, scilicet species et actus intelligendi, et sic vel erunt ambo qualitates, vel species erit qualitas, et actus intelligendi erit passio, quoniam verius perficit intellectum quam species, cum species præsupponatur actui intelligendi tanquam dispositio; erunt ergo ambo qualitates, (ut omnes concedunt) tunc, vel ejusdem speciei, vel diversarum; et non possunt poni in diversis speciebus qualitatis, ergo in eadem specie. Et tunc arguo, quod intellectus non esset denudatus a specie recepti, tanquam a medio recipiendi, quod est contra Averroem in multis locis. 36. August. Suess. Arguit primo.

Item, difficile esset dare illius speciei necessitatem, cum non sit necessaria tanquam dispositio, nec tanquam medium inter puram ignorantiam et scientiam, nec ut causa actus intelligendi. Omnia enim argumenta, quæ alteram harum partium probant, sunt debilia et non excedunt naturam sermonis dialectici. Facilius ergo dicendum puto, intellectionem esse speciem secundum eum, sed differre solum in modo et ratione; potest enim effectus comparari ad intellectum potentiæ, et ad formam intellectus abstractam a materia, quæ vocatur objectum intelligibile; si enim intellectui comparetur, sic passionis, et intellectionis nomen sibi vendicat; si autem objectum respiciat in- Secundo

telligibile cujus est similitudo, sic rationem speciei retinet, erit ergo una res absolute, licet modi intelligendi illam sint diversi.

Tertio. Item arguit : Si talis species poneretur prior actu intelligendi, tunc intellectus esset in actu antequam intelligeret, quod omnes Peripatetici extraneum reputant. Et quod sequatur ipsum esse in actu probat, quia ex intellectu et specie fit verius unum, quam ex materia et forma; et quod verius est unum, verius est ens, ergo intellectus et species sunt verius ens; sed quod vere est, actus est, ergo intellectus per speciem informatus est actus vel in actu, et sic intellectus erit in actu antequam intelligat, quod est falsum : hæc ille.

37. Ad rationes Occham. ad primam. Esse in potentia accidentali potest intelligi dupliciter.

Respondeo primo ad rationes Occham. Et dico ad majorem primi argumenti, quod aliquid esse in potentia accidentali sive propinqua, potest dupliciter intelligi.

Primo, quia illud per quod aliquid est in potentia accidentali est ratio, quare actus prompte, faciliter et expedite elicitur, et per quod potentia magis inclinatur ad similes actus. Hoc modo intellectus per habitum causatum ex pluribus actibus dicitur in potentia accidentali, quia habens talem habitum promptius, facilius et expeditius elicit similes actus illis ex quibus causatur, sustinendo quod habitus non concurrat active ad actus exteriores, et ante illum habitum intellectus dicitur esse in potentia essentiali sive remota. Sustinendo vero quod habitus sit partialis causa actus sequentis, dico quod intellectus per talem habitum non tantum est in potentia accidentali ad prompte, faciliter et expedite producendum talem actum, sed etiam ad producendum perfectiorem actum intensive, ut patet a Doctore infra *dist.* 17.

Secundo aliquid potest intelligi esse in potentia accidentali, quia illud per quod est in tali potentia, est simpliciter ratio quare potentia intellectiva sit in potentia propinqua ad agendum absolute, sic quod ante illud nullo modo posset agere; et hoc modo per speciem intelligibilem intellectus est in potentia accidentali respectu cognitionis abstractivæ, ita quod ante illam nullo modo potest intelligere, cum tunc non habeatur præsentia objecti, et sic intellectus ut non habens speciem intelligibilem objecti, dicitur in potentia essentiali, sive remota, ut vero est habens illam dicitur in potentia accidentali sive propinqua, quia tunc habet omnia requisita ad causandam intellectionem. Et cum dicit, quod habitus sufficit, negatur, cum per habitum ut habitus est, non habeatur præsentia objecti, quæ necessaria est ad actum intelligendi.

Et cum dicit, quod nos experimur quod per actum intelligendi, sive per habitum sumus in potentia propinqua, etc. non autem per speciem intelligibilem. Dico primo, quod bene per habitum experimur nos esse in potentia propinqua ad eliciendos similes actus illis, ex quibus causatur habitus ad quos actus habitus inclinat, et tale hujusmodi non experimur per speciem intelligibilem alicujus, cum species intelligibilis objecti præcedat omnem actum intelligendi illius objecti. 38.

Secundo dico, quod non est necesse habere talem experientiam seu cognitionem experimentalem, (ut etiam patet secundum ipsum de cognitione intuitiva objecti) quia si potentia habet objectum in se præsens, statim operatur circa illud, causando intuitivam cognitionem illius, et tamen patet quod ante illam cognitionem non habet aliquem actum cognitum experimentalem circa illud objectum, sic in proposito. Sufficit enim

quod causæ actus sint debitæ approximatæ et non impeditæ, quibus positis statim sequitur actio.

l secundum. Deinde quando dicit, quod si post centum mille intellectiones species intelligibilis corrumperetur, non posset intellectus cognoscere abstractive. Dico primo, quod casus non est admittendus, quia per aliam et aliam intellectionem intenditur species intelligibilis, ut infra patebit. Et cum dicit, quod tunc per illam magis inclinaretur ad actum intelligendi, dico, quod si loquatur de inclinatione naturali potentiæ per quodcumque sibi adveniens, illa non intenditur, ut patet a Doctore *in quarto*, *dist.* 49. quia inclinatio naturalis est ipsa natura inclinata. Si vero inclinatio naturalis sumatur ex parte speciei, dico quod quanto illa intenditur in suo *esse*, tanto inclinatio naturalis intenditur, cum sit eadem res, et sic intellectus habens talem speciem magis inclinatur ratione talis speciei. Sed hæc nihil ad quæstionem, quia si species intenderetur, tunc per illam posset perfectior actus causari.

(Margin: ...tensio speciei ...elligibilis.)

39. Dico secundo, quod si talis species corrumperetur, ita quod in potentia nihil esset nisi habitus derelictus ex actibus, intellectus non posset cognoscere objectum abstractive, quia tunc non posset haberi præsentia objecti, quæ est necessaria ad actum intelligendi; et sic non esset inconveniens, quod post centum mille intellectiones, destructa specie intelligibili, per quam solam habetur præsentia objecti in cognitione abstractiva, intellectus nullam cognitionem abstractivam haberet de tali objecto; sicut non est inconveniens quod post centum mille visiones potentia visiva non possit videre album, destructa specie sensibili albi, per quam solam habetur præsentia albi in ratione objecti visibilis.

Oporteret ergo ponere, quod destructa specie intelligibili per habitum possit haberi præsentia objecti intelligibilis, in ratione objecti intelligibilis, quod non probat nec probare posset, cum objectum sub ratione qua intelligibile sit prius habitu, quia et prius actibus ex quibus generatur habitus.

Ad aliud, quando dicit quod si species ponitur, aut ponitur propter assimilationem, etc. Dico, quod quamvis species intelligibilis sit similitudo objecti sub ratione qua intelligibile, ut supra exposui, principaliter tamen ponitur, ut per illam habeatur præsentia objecti intelligibilis, quæ aliter haberi non posset, et sic patet quod illa quæ dicit de assimilatione, non sunt ad propositum. Ad tertium

Si tamen teneatur quod propter assimilationem ponitur, tunc ad objectiones quas facit, respondeo præmittendo unum, quod aliquid assimilari alteri contingit multipliciter:

Uno modo in ratione naturæ, ita quod una natura est similis alteri, et sic species intelligibilis non ponitur ad hoc, ut intellectus fiat similis in sua natura objecto, nec e contra. Simile unum alteri esse potest multipliciter capi.

Secundo, dicitur aliquid assimilari alteri tantum accidentaliter, sicut dicimus quod Franciscus est similis Joanni albo ratione albedinis quam habet; et sic intellectus habens actum intelligendi dicitur similis objecto cognito, quia actus intelligendi est similitudo objecti cogniti; et similiter per speciem intelligibilem est accidentaliter similis objecto intelligibili inquantum intelligibile, et sic aliter est similis objecto per speciem intelligibilem, et aliter per actum intelligendi; similitudo enim per actum intelligendi abstractivum necessario præsupponit similitudinem per speciem intelligibilem. 40.

Tertio potest aliquid dici simile alteri, loquendo de similitudine proportionis, et

sic intellectus per speciem intelligibilem magis proportionatur objecto intelligibili inquantum intelligibile, quam per aliquid aliud; et hoc modo loquendo de tali similitudine proportionis, patet quod species intelligibilis est necessaria, quia sine illa est simpliciter improportionatus objecto intelligibili ad ipsum attingendum per intellectionem. Et quod dicit, quod tanta assimilatio requiritur tam in notitia intuitiva quam in abstractiva, concedo, loquendo de assimilatione tertio modo; et sicut in cognitione intuitiva ad hoc, ut potentia possit intuitive cognoscere objectum, requiritur præsentia objecti in se, ita in cognitione abstractiva ad hoc ut potentia possit cognoscere objectum, requiritur præsentia objecti; et quia in tali cognitione abstractiva non habetur in se præsens, sed per speciem intelligibilem habetur præsens, ideo hoc modo requiritur tanta similitudo.

Ad quartum. Ad aliud quando dicit, quod repræsentatum debet esse prius cognitum, etc. dico, quod aliquid repræsentari potest multipliciter intelligi. Uno modo in ratione imaginati, sicut dicimus quod imaginatum cognoscitur per imaginem, et tale prius cognoscitur, ut patet de statua Herculis, etc. Secundo in ratione objecti intelligibilis, et tale prius non cognoscitur; modo per speciem intelligibilem habetur tantum præsentia objecti in ratione objecti intelligibilis, et de hujusmodi repræsentatione vide Doctorem *in quæst.* 14. *quodlib.* Concedo etiam quod repræsentatum prius cognoscitur specie intelligibili, cum species intelligibilis cognoscatur tantum actu reflexo, de quo alias.

Repræsentari multis modis dicitur.

41. Ad quintum. Et quod dicit de distante, hoc nihil est. Tum, quia semper requiritur approximatio objecti secundum præsentiam, nam in cognitione intuitiva objectum debet esse approximatum secundum suam existentiam et præsentiam. Unde non credo, quod intellectus Angeli existens in cœlo possit intuitive videre lapidem propter maximam distantiam, de quo *in* 2. *dist.* 5. *quæst.* 10. *et* 11. *et in* 4. *dist.* 45. sic in cognitione abstractiva requiritur approximatio objecti, qualis possit haberi, quæ approximatio nihil aliud est, nisi objectum esse proportionaliter præsens intellectui in ratione objecti intelligibilis; non potest autem esse præsens in ratione objecti intelligibilis, sub ratione universali nisi per speciem intelligibilem. Et cum dicit, quod sicut objectum distans potest causare speciem intelligibilem, ita et cognitionem, dico quod si intelligit, quod objectum distans, puta lapis, extra possit, ut causa propinqua causare speciem intelligibilem in intellectu nostro, negatur. Sed dicitur causare, ut causa remota, quia prius causat speciem sensibilem in sensu exteriori, deinde causatur species sensibilis in virtute phantastica, quæ species dicitur phantasma, et ipsum phantasma una cum intellectu agente est causa immediata speciei intelligibilis, ut infra patebit a Doctore. Ratio autem quare objectum distans non potest immediate causare speciem intelligibilem sui, est propter ordinem potentiarum, de quo supra patuit *quæst.* 3. *præsentis distinct.* Si vero tale objectum comparetur intellectui non habenti essentialem ordinem ad virtutem phantasticam et sensum exteriorem, posset immediate causare speciem intelligibilem in tali intellectu, ut alias exposui *super quæst.* 11. *dist.* 3. *secundi.*

Ad sextum. Ad aliud, cum dicit quod non debet poni species propter causationem intellectionis, respondeo, quod specialiter propter hoc ponitur, ut inferius probabo per dicta Doctoris.

Et quod adducit de corporali et materiali, etc. quod non possunt producere aliquem effectum spiritualem, hoc non di-

citur a Doctore. Imo vult ipse Doctor *in* 2. *dist.* 3. quod non tantum corporale possit movere intellectum nostrum ad sui cognitionem, sed etiam potest movere intellectum Angelicum, partialiter causando in eum cognitionem intuitivam. Et de hoc quomodo corporale possit agere in spirituale, patebit infra in quæstione immediate sequenti. Bene verum est, quod non possunt agere in spiritum, causando nec totaliter, nec partialiter effectum corporalem, cum talis effectus non possit recipi in spiritu, ut patebit *in* 4. *dist.* 44. Et hæc sufficiant.

42. Ad rationes August. Suess. ad primam.

Ad rationes alterius opinionis. Ad primam dico, quod sunt duæ qualitates. Et cum quærit in qua specie qualitatis, dico quod sub prima, cum species intelligibilis sit qualitas de difficili mobilis; et intellectio sit qualitas de facili mobilis (si tamen qualitas de difficili et de facili mobilis sint ejusdem speciei, saltem subalternæ, vel dicantur modi ejusdem rei) quod forte magis videtur, ut patet in prædicamento Qualitatis Doctoris. Vel si ponantur diversæ species, ita quod una sub habitu et alia sub dispositione, patet quod species intelligibilis ponitur sub specie habitus, cum sit qualitas de difficili mobilis, ut patebit in ista quæstione respondendo ad argumenta Henrici; intellectio vero ponitur sub dispositione. Forte etiam possent poni in tertia specie Qualitatis, cum sint passiones spirituales secundum unam opinionem, et de hoc vide Doctorem *in quodlib. quæst.* 13. Et cum dicit, quod si ponantur in eadem specie, quod tunc intellectus non esset denudatus a specie recepti tanquam a medio recipiendi, dico quod licet hoc requirat prolixiorem tractatum, tamen pro nunc dico, quod si essent sub eadem specie generica, non tamen sub eadem specie specialissima; et posito quod sint ejusdem speciei specialissimæ, adhuc una non esset ratio recipiendi aliam, et hoc infra declarabitur.

Ad secundum.

Ad aliud, quod tunc intellectus esset in actu antequam intelligeret, dico primo, quod hoc est necesse ipsum esse in actu suo entitativo, et existentiæ ante omnem intellectionem.

Et si dicatur, quod intellectus ante *intelligere* nihil est eorum, quæ sunt, ut patet 3. *de Anima*, *t. c.* 5.

Ista auctoritas sic debet intelligi, quod ante *intelligere* aliorum non est de numero intelligibilium in potentia propinqua, ut diffuse Doctor exponit *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 7. *et in* 2. *dist.* 3. *et in quodlib.* Et quando probat quod esset in actu, admitto. Cum vero deducit, quod sit verius ens quam compositum ex materia et forma, non credo, quod Joannes de Janduno, qui fuit peritissimus Aristotelicus, hoc non intellexit, contra quem ista opinio arguit. Sed quomodo hæc auctoritas intelligatur, vide Scotum in suis Universalibus.

Et quod dicit, quod species intelligibilis et intellectio sunt una res. Hoc dicit secundum opinionem Ægidii *quodlib.* 3. *quæst.* 12. *et* 13. quam opinionem Doctor improbat *in quæst. immediate seq.* Et miror, quod hæc opinio non solvat argumenta Scoti, quibus probat necessitatem speciei intelligibilis. Ad tertium.

(h) Ad argumenta principalia, facta in principio quæstionis, quibus probat nullam esse necessitatem ponendi talem speciem intelligibilem, respondet Doctor primo ad primum, quod si argumentum concluderet contra ipsum Doctorem, concluderet ètiam contra omnem opinionem, quod nullo modo possit intelligi universale; quia si tu dicis, quod illud quod imprimitur a singulari est singulare, a quocumque imprimatur, (cum actio sit circa singulare) illud autem quod est sin- 42.

gulare non potest repræsentare universale; et si universale non est præsens in ratione intelligibilis, nullo modo potest intelligi, et sic per nihil impressum in anima (cum omne tale sit singulare) potest haberi præsentia objecti universalis, ac per consequens non erit intelligibile. Sequitur :

*Ideo respondeo.* Hìc Doctor primo dat unam distinctionem, deinde respondet ad argumenta. Distinctio est hæc, quod alia est ratio agendi, et alia est ratio agentis sive conditio agentis; ratio agendi est natura ut natura; ratio agentis est singularitas. Exemplum, hæc albedo causat speciem sensibilem in organo visus; ratio formalis causandi est quidditas albedinis, sive essentia albedinis propter quam hæc albedo agit; conditio vero agentis est singularitas agentis. Et nota, quod tota perfectio agentis inquantum agens, sumitur a formali ratione agendi et non a conditione agentis, et quanto ratio formalis est nobilior, tanto effectus producibilis per eam erit nobilior. Hoc præmisso respondet ad argumentum cum dicitur : *Quæcumque species gignitur ab aliquo, repræsentat ipsum secundum illam rationem secundum quam gignitur ab eo.* Dicit quod ista est vera, loquendo de ratione formali gignendi, modo ratio formalis gignendi est natura, ut natura; loquendo vero de conditione agentis gignentis, negatur illa propositio. Sed contra hanc responsionem arguit Doctor, quia videtur sequi quod species sensibilis possit repræsentare universale; patet, quia talis species, quæ gignitur ab hac albedine, est a ratione formali gignendi, sive imprimitur a ratione formali gignendi.

Quid sit ratio agendi, et ratio agentis.

44. Respondet Doctor ultimate, quod quando aliquid imprimitur ab aliquo (rationem formalem includente) sicut a causa totali (quæ ratio formalis sit in singulari) repræsentat ipsum sub illa ratione sub qua gignitur, loquendo de ratione gignendi, et etiam repræsentat ipsum concomitanter sub ratione gignentis, aut saltem non sub ratione opposita rationi gignentis; et ideo species in sensu non repræsentat objectum sub ratione universalis, quæ est conditio opposita rationi gignentis singularis. Sed in proposito objectum non est causa totalis gignens respectu speciei intelligibilis, quia cum ipso agit intellectus agens sicut partialis causa.

In ista tamen littera occurrunt aliqua dubia.

Primum dubium.

Primum est de ratione formali gignendi, quia ex quo natura est prior singularitate, ut patet per ipsum *in* 2. *dist.* 3. hoc idem in isto primo *dist.* 5. *quæst.* 2. *et* 26. *dist.* et ut sic, habet tantum *esse* secundum *quid*, cum ut sic, sit prior existentia, et supra ostensum est, quod nihil habens tantum *esse* secundum *quid* potest esse ratio formalis agendi, respectu alicujus habentis *esse* simpliciter sive existens, modo species intelligibilis habet verum *esse* reale. Similiter quando Joannes producitur a Francisco, ratio formalis agendi in Francisco est natura ut natura, et ut sic tantum habet *esse* secundum *quid*, ergo non potest esse ratio formalis agendi vel producendi Joannem secundum verum *esse* reale absolutum, et actu existens.

Species intelligibilis habet esse reale.

Secunda difficultas est de conditione agentis, quæ secundum Doctorem, est ratio singularitatis, quare perfectio agendi non etiam sumitur a singularitate, cum singularitas dicat ens positivum et reale, ut patet a Doctore infra *dist.* 5. *q.* 2. *et* 26. Est enim singularitas actus positivus, realiter actuans et perficiens naturam cui advenit, ut patet a Doctore, ubi supra, sed de hoc vide prolixius *in* 2. *dist.* 3.

Secundum dubium.

Item circa idem occurrit alia difficultas, quia agens agit inquantum est in actu, et

Tertium dubium.

si agit vere actione reali, vere erit in actu reali; sed singularitas ut singularitas, est prior existentia naturæ, imo præscindit ab omni existentia, ut subtiliter patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. et per consequens singulare agens non erit in actu, et sic nullo modo poterit agere.

artum ıum.

Quarta difficultas est in hoc, quod dicit quod ratio formalis gignendi speciem intelligibilem est natura objecti, et conditio agentis est singularitas objecti; hoc videtur contra ipsum, quia infra *quæst. penult.* expresse vult quod ipsum phantasma sit causa partialis speciei intelligibilis, et per consequens natura phantasmatis erit ratio formalis gignendi speciem intelligibilem; et sic species illa repræsentaret naturam phantasmatis, cum eo modo repræsentet, quo gignitur a ratione formali gignendi, ut patet per rationem Doctoris; ergo per speciem intelligibilem tantum habetur potentia naturæ phantasmatis, quod est contra Doctorem.

intum bium.

45. Quinto dubitatur in hoc, quod dicit quod species sensibilis concomitanter repræsentat singulare; ergo species sensibilis primo et immediate repræsentat naturam in se; si sic, tunc arguitur sic : Eo modo quo habetur præsentia objecti in ratione objecti, eo modo potest cognosci; sed per speciem sensibilem primo et immediate habetur præsentia naturæ ut naturæ, patet, quia talis species eo modo repræsentat quo imprimitur a ratione formali gignendi; ergo actus sentiendi poterit terminari ad naturam in se, quod est contra Doctorem. Item in eo quod dicit, quod repræsentat singulare concomitanter, quæritur an repræsentet singulare sub ratione singularitatis, aut sub alia ratione? Si primo, ergo per ipsam poterit cognosci singulare sub ratione singularitatis, quod est contra ipsum *in primo Metaphysic. et in septimo.* Si secundo, detur illa alia ratio sub qua repræsentat, non sub ratione universalis, ut patet. Si dicatur, quod repræsentat ipsum sub ratione singulari non distincta, seu quodammodo confusa, tunc arguo sic, et accipio hanc albedinem singularem, quæ imprimat speciem sensibilem in organo visus, tunc sic : Eo modo species sensibilis repræsentat albedinem, quo imprimitur a ratione formali agendi albedinis ut a totali causa, ut patet a Doctore, et conditio agentis est singularitas propria ipsius albedinis; si ergo primo repræsentat rationem formalem gignendi, et concomitanter conditionem agentis; sed illa conditio est singularitas propria albedinis, ergo per ipsam speciem sensibilem poterit cognosci hæc albedo, sub ratione propria singularitatis.

Sextum dubium.

Item occurrit alia difficultas, quia si teneatur quod sicut objectum intelligibile est tantum partialis causa speciei intelligibilis, sic similiter objectum sensibile erit tantum partialis causa speciei sensibilis (ut aliqui tenent) quomodo poterit salvari, quod species sensibilis impressa a ratione formali agendi a partiali causa, non repræsentet ipsam albedinem sub ratione universali?

Responsio ad primam.

Respondetur ad primam difficultatem 46.
præsupponendo unum, quod quando Doctor dicit quod ratio formalis agendi est natura sive entitas quidditativa, ut etiam supra expositum est *in dist.* 1. *quæst.* 2. non vult quod sit ratio agendi alicui supposito nisi actu existat, quæ existentia est idem realiter cum ipsa natura, ut patet ab ipso *in* 2. *distinct.* 1. et ibi diffuse pertractavi illam materiam. Existentia enim est gradus intrinsecus naturæ, licet ergo ratio formalis agendi (cum sit ratio quidditativa) sit ipsa natura, nunquam tamen aliquod suppositum agit mediante ratione formali agendi, nisi talis ratio formalis actu existat; requiritur ergo existentia in

natura, non ut ratio formalis agendi, nec ut pars rationis formalis agendi, sed ut dispositio, sine qua impossibile est rationem formalem agendi habere actum sive actionem realem.

Ad secundam. Ad secundam difficultatem. Concedo quod ratio singularitatis est actus perficiens naturam, negatur tamen quod sit ratio formalis agendi, quia proprie loquendo de ratione formali agendi est ratio quidditativa, ut supra patuit *dist.* 1. *q.* 2. Sicut enim proprie terminus formalis generationis est entitas quidditativa, per quam genitum est simile generanti, ita ratio formalis generandi erit entitas quidditativa, per quam genitum est sibi simile in natura ; ratio autem singularitatis, et si dicat perfectionem additam naturæ, non tamen est ratio quidditativa.

Dico secundo, forte non haberem pro inconvenienti, quod entitas singularitatis sit ratio formalis agendi, et quomodo hoc posset intelligi, vide in expositione quam fecit super *d.* 3. *q. ultima secundi*.

47. Ad tertiam. Ad aliud, quod est de singulari agente, concedo quod agens singulare agit inquantum est in actu, ita quod nisi sit actu existens non potest agere actione reali. Et cum dicis, quod per singularitatem non est actu existens, quia singularitas est prior existentia, dico quod si singularitas sit prior existentia, non tamen dicitur conditio agentis nisi actu existat ; non quod existentia singularitatis proprie dicatur conditio agentis, sed quia agens actu agere non potest, nisi actu sit singulare singularitate existente in eo, et eo modo requiritur existentia singularitatis, quo dixi de existentia naturæ.

Ad quartam. Ad quartam difficultatem, dico quod ratio formalis agendi respectu speciei intelligibilis potest dupliciter intelligi. Uno modo pro ratione formali agendi remota, a qua dependet ratio formalis agendi propinqua quantum ad suum *esse*. Alio modo pro ratione formali agendi propinqua. Ratio f[ormalis] mal[is] agendi mot[a] propinq[ua] Primo modo, natura objecti pro statu isto est ratio formalis agendi speciem intelligibilem, quia ipsa est prima ratio formalis immutandi sensum exteriorem, quo immutato immutatur virtus phantastica, recipiendo phantasma talis objecti. Secundo modo phantasma est ratio formalis agendi speciem intelligibilem, loquendo de ratione formali partiali. Si tamen objectum comparetur ad intellectum separatum a corpore, natura talis objecti erit ratio formalis agendi proxima et immediata respectu speciei intelligibilis imprimendæ in tali intellectu, ut patebit *in* 2. *d.* 3. *q.* 10. *et* 11.

Et quando dicitur, quod tunc species 48. intelligibilis repræsentabit naturam phantasmatis, et si sic, tunc phantasma erit prius præsens intellectui in ratione objecti intelligibilis quam ipsum objectum. Dico quod species intelligibilis primo et immediate repræsentabit naturam ipsius objecti, quia et si natura phantasmatis sit ratio formalis imprimendi talem speciem, non tamen est ratio formalis imprimendi immediate speciem propriam, sed tantum imprimendi speciem objecti, quia species intelligibilis si immediate imprimeretur ab objecto, esset tantum repræsentativa objecti in ratione intelligibilis; a quocumque ergo imprimatur talis species, semper repræsentativa ejusdem, sicut patet de specie intelligibili impressa intellectui Angelico, quæ repræsentat Deum sub ratione Deitatis in ratione objecti intelligibilis, et tamen immediate causatur a voluntate divina et non ab objecto, et in hoc dicimus quod voluntas divina supplet vicem talis objecti ; sic in proposito, phantasma supplet vicem objecti. An modo phantasma (cum sit vera res absoluta) possit causare aliquam speciem intelligibilem in intel-

lectu possibili repræsentantem ipsum phantasma in ratione objecti intelligibilis, de hoc alias, quia hoc pertractare non est præsentis speculationis.

49. Ad quintam. Ad quintam difficultatem dico, quod species sensibilis repræsentat ipsam naturam, sed non absolute, sed ut in aliquo singulari, et sic dicitur repræsentare concomitanter singulare; non enim in aliquo priori natura dicitur repræsentare naturam in se, quin in illo repræsentet in aliquo singulari, et ideo potentia sensitiva, puta visiva, nunquam per speciem sensibilem habet naturam objecti sensibilis præsentem in ratione objecti sensibilis in se et absolute, sed tantum habet illam præsentem, ut in aliquo singulari. Et quando additur, quod tunc singulare sub ratione singularitatis potest cognosci, negatur consequentia, quia posito quod singulare sub ratione propria singularitatis producat speciem sensibilem, non tamen talis species sensibilis repræsentat illud singulare sub propria ratione singularitatis.

Ad sextam. Ad ultimum dico, quod posito quod natura objecti sensibilis sit ratio formalis agendi et partialis, non tamen sequitur quod species sensibilis sic impressa repræsentet naturam ut natura est, sicut species intelligibilis. Et ratio est, quia si sensus concurrit partialiter ad speciem sensibilem, et intellectus agens ad speciem intelligibilem, non tamen sequitur quod sicut species intelligibilis repræsentat naturam in se, quod etiam species sensibilis, quia intellectus agens est virtus immaterialis, et propter suam immaterialitatem est valde abstractiva; non sic est de potentia sensitiva, quæ cum sit virtus organica et immersa materiæ quantum ad *esse*, et quantum ad *operari*, non potest dici virtus abstractiva, sive partialis causa causandi aliquam speciem repræsentativam alicujus abstracti, sive a singularibus sive a conditionibus materialibus. Et sic patet responsio ad dubia.

(k) *Ad secundum de præsentia.* Ista responsio sic debet intelligi, quod in cognitione abstractiva, objectum prius est præsens præsentia reali, ut possit causare speciem intelligibilem, id est, quod ipsum phantasma repræsentans ipsum objectum cum conditionibus materialibus, et supplens vicem illius in causando speciem intelligibilem, dicitur objectum esse sic præsens, quia phantasma repræsentans ipsum, sic est præsens causando speciem intelligibilem. 50.

Nota de duplici præsentia objecti. Idem videtur dicendum in secunda præsentia in specie intelligibili, quod objectum dicitur præsens ut causativum cognitionis suæ, quia species intelligibilis in qua relucet, sic est præsens intellectui ut possit esse causa partialis intellectionis objecti. Vel sic intelligo quando Doctor dicit, quod duplex est præsentia objecti, scilicet realis et intentionalis; et per primam præsentiam sive approximationem talem, potest gignere speciem talem in intellectu, quod sufficit ut sit præsens præsentia reali alicui sensui exteriori, quia si talis præsentia non haberetur, nunquam posset intelligi via naturali propter ordinem potentiarum; posita ergo prima præsentia alicujus sensibilis, respectu potentiæ sensitivæ exterioris, per talem præsentiam habetur species sensibilis in organo sensus, qua habita tunc causatur phantasma ejusdem sensibilis in virtute phantastica, et ultimate ab illo phantasmate, ut a partiali causa causatur species intelligibilis repræsentans ipsum sensibile sub ratione universali.

Est etiam præsens præsentia intentionali, hoc est, per aliquam speciem, sicut visibile extra dicitur primo præsens potentiæ visivæ præsentia reali, qua causatur species sensibilis in organo visus; se-

cundo per illam *speciem* dicitur præsens præsentia intentionali, sive præsentia objectali, et nisi esset præsens ipsa præsentia numquam posset videri, sed respectu virtutis phantasticæ dicitur primo præsens præsentia reali, non imprimendo aliquid in virtute phantastica; sed ex hoc solo dicitur præsens tali præsentia reali, quia est præsens tali præsentia sensui exteriori, imprimendo speciem sensibilem; ad quam sequitur causatio phantasmatis, per quod phantasma dicitur sensibile esse præsens virtuti phantasticæ præsentia objectali, quia ut sic præsens immediate potest cognosci a virtute phantastica, et sic ista præsentia secunda præsupponit primam præsentiam. Similiter dico respectu intellectus, quod non potest haberi præsentia secunda, qua objectum dicitur præsens in ratione intelligibili, nisi habeatur prima præsentia objecti imprimentis realiter aliquid prævium, saltem in potentia inferiori, ut supra exposui. Et sic patet quomodo prima præsentia non est sufficiens ad hoc, ut objectum possit intelligi.

51. Nota. Et nota in ista littera ista verba Doctoris cum dicit: *Dico, quod objectum respectu potentiæ habet primo præsentiam realem, scilicet approximationem talem, ut possit gignere speciem talem in intellectu, quæ est ratio formalis intellectionis.*

Quæ sit ratio formalis gignendi intellectionem. Hîc apparet quomodo vult, quod ratio formalis gignendi intellectionem abstractivam sit species intelligibilis, et non objectum relucens, licet tamen aliquis velit dicere ex intentione Doctoris quod species non moveat intellectum, sed tantum objectum relucens, quod non credo esse verum; tum, quia objectum, ut ibi tantum habet *esse* secundum *quid*, et nullum *esse* reale. Cognitio vero abstractiva est verum ens reale absolutum de prædicamento Qualitatis, positum in prima specie Qualitatis, ut patet a Doctore *in quodlib. quæst.* 13. modo verum ens reale non potest causari, nec totaliter nec partialiter ab aliquo habente tantum *esse* secundum *quid*, quod est *esse* repræsentativum. Nec valet dicere, quod non causat sub illa ratione formali, qua est repræsentata, sed sub ratione absoluta talis naturæ, posita tamen præsentia illius per speciem intelligibilem. Sed hoc nihil est, quia etiam talis natura ut sic, nullam existentiam dicit, ut patet.

Multæ aliæ essent rationes ex dictis Doctoris, quibus patere posset, quod respectu cognitionis abstractivæ tantum species intelligibilis est ratio formalis partialiter causandi, sed quia patet expresse intentio ejus quod species intelligibilis sit hujusmodi ratio formalis, ideo illas rationes pro nunc prætermitto. Et quod hæc sit expresse intentio ejus, patet hic in præsenti littera, patet etiam ex titulo quæstionis quando quærit: *Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria proprie, id est, habens speciem intelligibilem, priorem naturaliter actu intelligendi*, ubi vult expresse quod species intelligibilis pertineat ad memoriam, ut memoria est productiva actus intelligendi. Hoc etiam patet in exponendo auctoritates Augustini, ubi loquitur de memoria, ut *in dist.* 2. *part.* 2. *et dist.* 27. *hujus.* Sed expresse hoc patet infra *d.* 18. *et in* 2. *dist.* 3. *q.* 10. *vel* 11. Et clarissime hoc dicit *in quodl. et in* 4. *d.* 12. *q.* 3. in responsione ad ultimum argumentum principale. Speci[es] intelligi[bi]lis quomo[do] sit ratio for[ma]lis partialis causand[i].

(*l*) *Ad tertium, Augustinus ponit memoriam esse multorum*, etc. *Ideo respondeo sicut dictum est de primo cognito.* Hic dicit Doctor quod ex quo sunt plura cognita habitualiter, et non accipitur hic *habitualiter cognito* pro habitu scientiæ, sed 52.

propter quamdam similitudinem ad aliquam scientiam, quia sicut habens habitum scientiæ prompte et expedite potest operari, ita habens præsentiam objecti in ratione intelligibilis prompte et expedite potest intelligere illud. Dicitur ergo cognitum in proposito, quando est præsens potentiæ in ratione objecti, et in cognitione abstractiva est præsens per speciem intelligibilem, et sic species intelligibilis potest dici habitualis cognitio, quia est ratio formalis causandi notitiam actualem illius objecti. Quia ergo sunt plures species, secundum quas dicuntur plura objecta habitualiter cognita, quærit Doctor quare habetur cognitio unius, et non simul habetur cognitio alterius?

Singularis responsio. Dat singularem responsionem, quod tunc illud objectum actu cognoscitur, cujus species intelligibilis fortius et efficacius movet intellectum; et illa species intelligibilis fortius movet, cujus singulare objecti intelligibilis fortius movet sensum, et causam hujus supra exposui *q.* 1. *præsentis dist.*

Et nota, quod Doctor in ista littera aliqua tangit, quæ alibi solvenda sunt. Primum, quod posito primo actu intellectionis alicujus objecti, est in potestate nostra cognitio actualis cujuslibet habitualiter noti. Quomodo hoc intelligatur, vide litteram Doctoris *in* 2. *dist.* 42. et expositionem, quam ibi feci, et etiam in eodem secundo, *dist.* 9. et forte infra etiam exponetur *dist.* 6. Secundum, an plura simul intelligi possint? Et oportet dicere quod sic, secundum Doctorem, quia ponens differentiam inter aliqua duo, simul cognoscit illa duo; est tamen dubium quod non æque perfecte cognoscit aliqua plura simul, sicut quodlibet seorsum sumptum, ut exposui supra *dist.* 2. *q. ult.* et *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 10. vide ibi multas difficultates.

An plura intelligi possint.

*Ad Algazelem dico.* Hæc littera patet, quia licet aliqua in suo *esse* reali repugnent ad invicem esse in eodem subjecto, ut duo contraria, intentiones tamen eorum, sive species intelligibiles, sive intellectiones non repugnant in eodem, cum una formaliter non contrarietur alteri.

(m) *Ad quartam dico, quod non tantum intellectus patitur ab objecto reali,* etc. Nota pro intelligentia litteræ *rem*, id est, objectum movere animam non motu Physico, sed potius metaphorico contingit dupliciter. Primo movet ad ipsam per speciem intelligibilem impressam in anima, quæ species impressa dicitur motus, et inquantum objectum relucet in ea, dicitur movere per illam tantum intentionaliter et motu metaphorico. Intellectus enim agens et phantasma realiter movent, quia vere causant speciem intelligibilem, quæ est qualitas realis, et intellectus recipiens illam realiter patitur ab intellectu agente et phantasmate; ut vero objectum inquantum relucet in specie intelligibili, dicitur movere tantum motu metaphorico, et intellectus ut comparatur ad objectum, inquantum relucens in specie intelligibili, dicitur moveri metaphorice. Similiter quando intellectus agens et species intelligibilis causant intellectionem objecti, imprimendo illam in intellectu possibili realiter movente intellectum possibilem, quia causant ibidem veram qualitatem, quæ est intellectio, ut patet a Doctore *q.* 13. *quodlib.* Et sic intellectus possibilis recipiens intellectionem ab intellectu agente et specie intelligibili, dicitur realiter pati ab illis. Quia vero objectum per hujusmodi intellectionem habet *esse* cognitum, tunc dicimus quod objectum ut sic cognitum, metaphorice movet intellectum possibilem, et intellectus possibilis ut comparatur ad tale objectum, dicitur moveri metaphorice; et hoc modo

53. Objectum potest movere animam metaphorice dupliciter.

potest dici, quod intellectio est motus rei ad animam, sive quod est motus objecti ad ipsam animam, loquendo de motu metaphorico, et quod hîc sit sensus Doctoris, vide *in quodlib. q.* 15.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta specialia adducta num. 3. et 4. pro opinione Henrici et Goffredi, explicando subtiliter et peripatetice auctoritates objectas.

18. Reprobat rationes Henrici.

Ad rationes (a) alterius opinionis, cum primo arguitur in prima opinione, quod recipere speciem convenit sensui præcise, quia potentia est organica, dico quod hoc est falsum, quia illud non est præcisa causa ; sed præcisa causa cujuscumque potentiæ habendi speciem præsentem, repræsentantem objectum suum, est, quia ipsa est cognitiva, et natura dedit sibi ut possit habere objectum prius naturaliter sibi præsens quam cognoscat. Sed potentiæ organicæ dedit ut objectum sit præsens, non in potentia ipsa, sed in organo, hoc est, in parte corporis quam perficit potentia organica, et illa præsentia sufficit, quia totum compositum ex parte corporis sic mixta et ex potentia habet speciem, et huic toti sufficienter objectum est præsens, quando species est in illa parte corporis; cum igitur intellectui nihil perfectionis auferatur, inquantum potentia cognitiva est, ex hoc quod non est organicus, imo magis additur sibi perfectio, sequitur quod sibi possit esse objectum præsens ante actum, sicut aliis potentiis ; sed illa præsentia non

Species sensibilis est in organo non in potentia.

rit per aliquid impressum organo, quia non habet organum, ergo erit per aliquid impressum illi potentiæ ; tale autem impressum repræsentans præcedens in potentia intellectiva actum intelligendi, voco speciem intelligibilem. Breviter igitur dico, quod sensus habet objectum præsens in illa parte corporis, quæ dicitur organum illius sensus, sed intellectus tam illam præsentiam priorem actu quam ipsum actum, habet ratione ejusdem receptivi, et ideo falsum accipitur quod species talis non est nisi præcise propter organum. Natura enim causat talem partem talis corporis sic mixtam, ut sit perfectibilis a tali potentia animæ et congruat operationi ejus, quia materia est propter formam, et non e converso, *ex* 2. *Physicor.* Et Commentator primo de Anima : *membra leonis non differunt a membris cervi, nisi quia anima differt ab anima.* Non igitur forma est propter materiam, sed e converso, et ideo talis pars facta est talis speciei receptiva, ut per talem speciem sit objectum præsens toti composito, quod est totum organum ; unde prima causa præsentiæ objecti in specie, non est talis dispositio corporis, sed prior causa est, ut potentia apprehensiva habeat objectum actu cognoscibile sibi præsens, vel in se ipsa vel in aliquo, quod est pars ipsius organi in tali operatione.

Falsam speciem tantum requiri propter organum.

Text. 23 comm. 53

19. Intellectu est locus specierum, explicatur 4. Physicor. et in Porphyrii Isagogis.

Ad aliud (b) de Philosopho 3. de Anima : *quod intellectus est locus specierum*, potest exponi quod intellectus dicitur locus specierum, quia salvans, sicut dicitur, quod ipsius

loci est servare locatum, et organa sensitivæ potentiæ, non sunt loca, quia non ita salvant species receptas in eis. Species quippe intelligibiles non videntur deleri sicut species sensibiles, quia species sensibilis ita est in organo, quod potest corrumpi per contrarium formaliter, vel per dispositionem in susceptivo disconvenientem tali potentiæ, sicut patet per Philosophum de Memoria et reminiscentia : Senes et juvenes, id est, pueri, sunt male reminiscitivi propter abundantiam humorum nimiam, et etiam propter indispositionem et læsionem organi ; isto utroque modo, non est species intelligibilis in intellectu, ut per se deleatur per aliquod contrarium ad ipsam seu per indispositionem receptivi. Aliæ multæ congruentiæ possent assignari circa illud vocabulum *locus*, circa quod non oportet multum immorari.

Cap. 1. Vide dist. 45. de hoc.

Dum intelligitur universale ejus singulare phantasiatur, et hoc est converti ad phantasmata.

Quod additur (c) de Philosopho, quod *speculamur quod quid est in phantasmatibus,* etc. pro omnibus talibus auctoritatibus, dico quod talis est connexio istarum potentiarum, scilicet phantasiæ et intellectus pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali nisi cujus singulare phantasiamur; nec est alia conversio ad phantasma nisi quod intelligens universale imaginatur singulare ejus, nec intellectus videt quod quid est in phantasmatibus sicut in ratione vidêndi ; sed intelligens, quod quid est relucens in specie intelligibili, videt illud in suo singulari viso per virtutem phantasticam in phantasmate.

20. Quod adducitur (d) de Augustino quod non ponit speciem intelligibilem in memoria, sed scientiam. Respondeo et dico, quod ubi ponit scientiam, statim ponit aliquid quod includit speciem intelligibilem,licet non utatur isto vocabulo, *quia*, 15. *de Trin. cap.* 10. cum præmisisset, *ex ipsa scientia quam memoria tenemus, gignitur verbum*, subdit, quod *formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est ;* et ibi com. 15. cum præmisisset, *simillima est visio cogitationis visioni scientiæ*, subdit, *quando ergo quod est in notitia, hoc est in verbo, tunc est verum verbum* ; et cap, 12. *tunc enim est verbum simillimum rei notæ de qua gignitur, et imago ejus, quando de visione scientiæ, visio cogitationis exoritur*, subdit, *nec interest, quando id didicerit, qui quod scit, loquitur;* similiter, cap. 22. *quando ad memoriam meam, aciem cogitationis meæ adverto, ac si in corde meo dico quod scio*, etc.

*Item* 15. *de Trin.* 27. *Quando loquitur de luce in qua videntur vera*, ipsa, *inquit*, ostendit verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur, id est, quando quod scimus dicimus. Hæc ille.

Ex istis omnibus apparet, quod illud, quod Augustinus tribuit memoriæ, ratione scientiæ ut gignenti, exponit se semper de objecto præsente in memoria, non est autem objectum præsens in memoria, ut memoria intellectiva est per scientiam, ut est habitus distinctus a specie; ergo oportet quod illam præsentiam esse intelligat per speciem intelligibilem, et sub illa ratione sub qua Text. 37.
distinguitur ab habitu scientiæ

propriæ sumptæ; et hoc modo etiam debet accipi illud verbum Philosophi *tertio de Anima*, qui cum præmisisset, quod *anima est quodammodo omnia*, subdit quod *per sensum est sensibilia, et per scientiam scibilia.*

Scientia sumitur pro specie secundum Philosoph.

Scientia quippe ibi tam apud Philosophum quam apud Augustinum in locis prædictis, accipitur pro ipsa præsentia habituali objecti in memoria intellectiva, quæ præsentia habitualis, est virtualiter scientia, quia in objecto (e) sic præsente concipitur virtualiter tota scientia de tali objecto.

Text. 32. Text. 25. et 55.

Hæc species (f) est illa scientia, quæ reducit intellectum de potentia essentiali ad accidentalem secundum Aristotelem 8. *Physicorum, et* 2. *de Anima*, non autem illa, quæ proprie dicitur scientia, quæ est habilitas quædam derelicta ab actibus. Nam ante istam ad primum actum considerandi requiritur, quod sit jam reductus intellectus de potentia essentiali ad accidentalem, alioquin non operaretur tunc magis quam prius. Unde in cognitione, species in qua relucet quidditas, dicitur scientia, non tantum virtualiter, quia totam continet, sed formaliter potest dici habitus cognitivus, quia est qualitas mansiva in intellectu disponens ipsum ad actum.

21. Et ex hoc habetur argumentum pro specie intelligibili, quia non videtur quomodo aliqua scientia tota dici possit una ratione primi objecti, nisi quatenus illa scientia continetur virtualiter in illo primo objecto intelligibili. Non enim tota illa scientia dicitur una ab objecto quatenus relucet in phantasmate, quia illa non esset unitas alicujus habitus intellectualis, sed alicujus imaginabilis.

Ad rat... nes Goffre...

Quod arguitur post in secunda opinione quod potentia, quæ est ad aliquem actum ordinata actuatur primo per illum actum, dico quod quælibet potentia apprehensiva ut apprehensiva est, est in potentia ad apprehendere primo primitate perfectionis, licet non primo primitate generationis, et quandoque primo primitate generationis, quando scilicet objectum in se, est præsens tali potentiæ ut actu cognoscibile ab ea. Tunc enim non oportet ante actum in potentia aliquid fieri, in quo ipsum objectum sit præsens, sed primum quod fit ab eo est actus. Quando autem objectum non est natum in se esse præsens, sub ratione actu cognoscibilis a tali potentia, tunc quælibet potentia apprehensiva, est in potentia ad apprehensionem, et ad illud in quo cognoscibile erit præsens, et prius ordine originis est in potentia ad habendum istam præsentiam quam ad habendum actum, et ita est in proposito. Sensibilia enim non sunt nata in se esse præsentia intellectui, sub ratione actu intelligibilium, sed tantum in specie intelligibili possunt sic esse præsentia; et hoc quantum ad intellectionem abstractivam, de qua est sermo in proposito, et ideo potentia apprehensiva respectu talium, est in potentia ad duplicem actum et ab agente approximato. Prius ordine originis recipiet priorem actum quam posteriorem, nec tamen intelligo ita istos actus esse ordina-

Potent... actuatu... prim... actu per... ctissim... explicat...

tos, quod prior sit ratio recipiendi respectu posterioris, sicut scilicet superficies est ratio recipiendi albedinem, tunc enim intellectus respectu nullius intelligibilis recipere posset actum secundum, qui est intellectio, nisi prius haberet actum primum ut speciem ejusdem objecti. Sed intelligo quod intellectus de se, est ratio immediata recipiendi utrumque actum; ipsi actus tamen inter se sunt ordinati, quando objectum non est natum esse præsens in se, quia tunc oportet prius naturaliter esse illum actum, quo objectum est præsens ut intelligibile, quam illum qui elicitur circa objectum intelligibile ut præsens.

22. Text. 50. Doctor cancellavit totam hanc litteram.

Si instetur contra istam solutionem, quia nunquam pluralitas est ponenda nisi propter necessitatem *primo Physicorum*, hîc autem non videtur necessitas, quia objectum videtur sufficienter præsens in phantasmate; ergo non est ponenda ista species in intellectu. Respondeo, quod necessitas est semper dignificare naturam nobilem, quando non apparet aliquid manifeste repugnans, sed magna vilificatio naturæ intellectivæ ut intellectiva est, videtur esse quod non possit habere objectum suum sibi præsens in se, absque mendicata præsentia a potentiis inferioribus, cum quibus contingenter conjungitur in ratione potentiæ, et tamen quod potentiæ aliæ inferiores possint habere objectum sibi præsens ut in se, et si intellectus possit habere objectum sibi præsens in potentia inferiori, non tamen summa præsentialitate possibili, præcedere actum intelligendi; et sicut aliis potentiis cognitivis, ita multo magis isti potentiæ debet concedi objectum esse summe præsens, quantum potest esse præsens ante actum cognoscendi, et hoc non salvatur nisi in specie intelligibili. Non etiam ponitur perfectio summa possibilis potentiæ cognitivæ, nisi ponatur eam posse conservare speciem intelligibilem præter actum, et ita habere objectum suum præsens conservatum sine actu, quia hoc conceditur sensitive, et perfectionis est in cognitiva, quod non dependeat ab aliquo in cognitione sua, sed quod possit habere objectum præsens sine dependentia ad aliam potentiam.

Imperfectio esset si intellectus non posset elicere speciem.

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad rationes alterius opinionis.* Hîc Doctor intendit solvere argumenta facta pro opinione Henrici. Responsio Doctoris clara est in littera. Et quomodo intelligatur illa auctoritas Commentatoris 1. *de Anima, com.* 53. quod membra leonis non differunt a membris cervi, supra exposui *q. 4. partis secundæ, distinct. secundæ*, quæ est septima in ordine, ibi vide. 54.

Quomodo intellectus est locus specierum.

(b) *Ad aliud de Philosopho.* Respondet quod intellectus potest dici locus specierum propter multas conditiones loci. Tum quia sicut locus conservat locatum, sic intellectus conservat species intelligibiles, et organa sensitivæ potentiæ non sunt loca, quia non ita salvant species receptas in eis; species quippe intelligibiles non videntur deleri sicut species sensibiles, quia species sensibilis ita est in or-

gano, quod potest corrumpi per contrarium formaliter, vel per dispositionem disconvenientem in susceptivo, sicut patet per Philosophum *de Mem. et Reminisc.* Senes et pueri sunt male reminiscitivi propter abundantiam humorum nimiam, et etiam propter indispositionem et læsionem organi. Isto utroque modo non est species intelligibilis in intellectu, ut per se deleatur per aliquod contrarium seu per indispositionem receptivi.

55. Et nota, quod quando dicit Doctor, *species sensibilis potest deleri ab organo per contrarium formaliter*, non debet intelligi quod speciei sit aliquid contrarium formaliter, sed quia ipsi organo vel qualitati existenti in organo, quæ facit ad conservationem speciei, potest deleri per aliam qualitatem formaliter sibi contrariam. Exemplum, si organum tactus fuerit calidum formaliter, per frigus potest expelli calor iste. Potest enim deleri per indispositionem organi, ut puta si dispositio organi consistat in debita dispositione caloris et sicci; calor ille vel siccitas possunt in tantum intendi, quod non essent amplius dispositio organi, vel si consistat in debita proportione frigidi et humidi, frigiditas et humiditas possunt intantum intendi, quod illa debita proportio quæ est dispositio, in organo corrumpatur. Species vero intelligibilis in intellectu non habet aliquod contrarium formaliter, nec indispositionem, et per consequens videtur omnino indelebilis. Et ex hoc loco multi exponentes Doctorem, dicunt quod species intelligibilis semel recepta in intellectu possibili, est simpliciter indelebilis, et bene dicunt.

Dubitatio. Sed quare multi habentes hujusmodi species intelligibiles non intelligunt objecta, quorum sunt species, ut patet in phreneticis?

Dico paucis, quod etsi sint ibi species indelebiliter, non tamen movent intellectum quando est indispositio in parte sensitiva, præsertim interiori, ut supra patuit *quæst. 4. præsentis dist.* sicut in dormientibus species intelligibiles non movent intellectum; est enim pro statu isto talis ordo, quod oportet intelligentem phantasmata speculari, sicut supra exposui, *in præsenti dist.* remoto tamen impedimento in parte sensitiva, illæ species possent movere intellectum partialiter causando cognitionem abstractivam objectorum, quorum sunt. Solutio.

Notandum est, quod intellectus semel receptas species intelligibiles nunquam amittit, etiam in morte, et per consequens anima separata a corpore per illas species poterit abstractive cognoscere omnia objecta, quorum in vita habuit species. Sed de hoc multa sunt dicenda *in quarto dist.* 45.

Occurrit tamen aliqualis difficultas in hoc, quod dicit Doctor, quod hujusmodi species sunt indelebiles, quia intellectio est ita qualitas absoluta sicut species intelligibilis, ut patet *q.* 13. *quodl.* et non habet aliquod contrarium formaliter, nec aliquam indispositionem in organo, et nihilominus deleatur ab intellectu ut per experientiam patet. 56. Dubium notabile.

Dico quod non est simile, quia intellectio non tantum dependet ab intellectu in *esse* et *conservari* ut a receptivo, sed etiam dependet ab objecto et ab intellectu ut a causis productivis; dependet dico in *esse* et *conservari*, et sic cessante actione objecti et intellectus, illa intellectio desinit esse, ut infra patebit *quæst. ult. præsentis dist. et in quodl. quæst.* 13. Non ergo desinit esse intellectio propter aliquod contrarium formaliter, vel propter aliquam indispositionem factam in intellectu, sed propter defectum causæ non Solutio.

continuantis actionem. Species vero intelligibilis etsi dependeat ab intellectu agente et a phantasmate in *esse*, ut a causis partialibus integrantibus unam totalem, ut infra patebit *q. penult. præsentis d.* non tamen dependet in *conservari*, quia destructo per possibile omni phantasmate, adhuc species intelligibilis esset in intellectu. Et ideo species intelligibilis non debet poni actio, nec proprie, nec improprie, sicut ponitur intellectio actio improprie, propter hoc solum quod sicut actio est in continuo *fieri*, ita intellectio, licet ipsa intellectio sit ens absolutum. Et quare sic dicatur actio, licet non proprie de genere actionis, patebit infra *q. ult. præsentis d. in responsione ad ultimum argument.* Species tamen intelligibilis (cum sit accidens) dependet ab intellectu possibili quantum ad *conservari*, patet ergo quomodo non est simile de intellectione et specie intelligibili.

57. (c) *Quod additur de Philosopho, quod speculamur* quod quid est *in phantasmatibus.* Hæc responsio debet sic intelligi, quod talis est ordo inter intellectum et virtutem phantasticam, quod nunquam intellectus primo cognoscit universale, nisi virtus phantastica prius phantasiata singulare illius universalis repræsentatum per phantasma illius singularis; semper enim quando intellectus intelligit universale, vel in eodem instanti virtus phantastica speculatur singulare, vel ante speculata fuit. Et sic intellectus speculatur *quod quid est*, scilicet quidditatem rei universalem in ipso phantasmate, id est, quod non potest speculari sic, nisi prius vel simul virtus phantastica speculetur in ipso phantasmate singulare illius quidditatis universalis repræsentatum per illud
Nota. phantasma. Et similiter se habent phantasmata ad intellectum sicut sensibilia ad sensum, id est, quod sicut sensibilia non possunt esse in sensu interiori, nisi prius vel simul fuerint in sensu exteriori. ita quod sensus interior non potest habere operationem circa objectum suum, nisi prius vel simul aliquis sensus exterior habuerit operationem circa sensibile ; sic nec intellectus potest cogitare objectum suum abstractive, nisi prius phantasmata moverint virtutem phantasticam ad cognitionem singularis repræsentati ab illo phantasmate. Non tamen intelligas, quod virtus phantastica cognoscat aliquod singulare sub propria hæcceitate, sed tantum intelligit ut quoddam aggregatum ex pluribus accidentibus, et idem dico de omnibus aliis sensibus.

(d) *Quod adducitur de Augustino*, etc. Dicit Doctor quod si Augustinus non nominat speciem intelligibilem, tamen ponit aliquid quod includit speciem intelligibilem, per quam in cognitione abstractiva habetur præsentia objecti, et quod sic intelligat probat per auctoritates Augustini. Ponit enim scientiam pertinere ad memoriam, et patet quod non loquitur de scientia proprie sumpta, quia illa non pertinet ad memoriam, ut dixi supra, ut memoria est; sed accipit *scientiam* in cognitione abstractiva speciem intelligibilem, per quam habetur præsentia objecti, et talis proprie pertinet ad memoriam, cum memoria, (ut exposui supra in titulo quæstionis) nihil aliud dicat, nisi intellectum et præsentiam objecti in se respectu cognitionis intuitivæ, vel in alio respectu abstractivæ, et illud aliud non est nisi species intelligibilis, et sic illud pertinet ad memoriam.

Et quod sic accipiat *scientiam* pro 58.
specie intelligibili, patet 15. de Trinit. cap. 10. cum præmisisset: *Ex ipsa scientia quam memoria tenemus, gignitur verbum*, accipit *scientiam* pro præsentia ob-

jecti ut est in intellectu; patet, quia subdit, quod *formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est*, id est, quod cogitatio actualis alicujus rei dicitur *verbum*, quæ cogitatio formatur ab ea re, quam supple scimus, sive intelligimus, vel cogitamus; patet ergo quod accipit ibi *scientiam* pro re præsente intellectui, a qua re præsente si est in se præsens, causatur notitia intuitiva· si vero est tantum præsens in specie intelligibili, tunc a tali specie causatur cogitatio, quæ dicitur *verbum*. Et idem de Trinit. 15. c. 2. cum præmisisset: *Simillima est visio cogitationis scientiæ*, accipitur *visio cogitationis*, ut est constructio intransitiva, et idem est quod ipsa cogitatio.

Idem dico de visione scientiæ, ut exposui supra *dist.* 2. *part.* 2. et sensus est: Cogitatio est simillima scientiæ, quod non potest intelligi de scientia habituali, sed tantum de ipso objecto quod scitur. Et patent aliæ auctoritates.

Quomodo sit intelligenda littera.

(e) *Quia in objecto sic præsente concipitur virtualiter tota scientia de tali objecto.* Quæ littera sic debet intelligi, quod *in præsentia habituali objecti*, in cognitione videlicet abstractiva, *concipitur tota scientia illius objecti*, id est, quod species intelligibilis per quam objectum est præsens, continet virtualiter notitiam illius objecti, quia ipsa est causa partialis cognitionis objecti in se, et etiam virtualiter et essentialiter contentorum in illo, si tantum ponatur una species intelligibilis respectu objecti et contentorum in ea; si vero ponantur plures, patet quod objectum est causa remota illarum plurium, ut supra exposui. Et phantasma objecti una cum intellectu erit causa propinqua illarum, ut exposui *in quæst.* 2. *præsentis distinctionis*. Quia ergo species intelligibilis est partialis causa cognitionis objecti, et cognitionis omnium contentorum essentialiter vel virtualiter si tantum ponatur una, vel si ponantur plures, secundum pluralitatem objectorum, in primo objecto contentorum erunt partiales causæ cognitionis illorum; et habita cognitione terminorum, formantur propositiones per se notæ, quibus formatis ab illis terminis sic cognitis sive a speciebus (quod melius est) causatur notitia conformitatis eorum, ut supra exposui *in q.* 4. *præsentis distinctionis*. Et habita cognitione principiorum, sequitur notitia conclusionum virtualiter contentorum in eis, et sic patet quomodo in præsentia habituali objecti in memoria intellectiva virtualiter continetur tota scientia de tali objecto.

59. Quid sit esse in potentia essentiali et accidentali.

(f) *Hæc species est illa scientia*, etc. Species enim intelligibilis *reducit intellectum de potentia essentiali*, id est, remota ad potentiam *accidentalem*, id est, propinquam, ut supra exposui, exponendo argumentum ad oppositum circa principium quæstionis. Dicitur enim aliquid esse in potentia essentiali sive remota, quando est in potentia ad formam, quæ est principium operationis; et dicitur in potentia accidentali, quando tantum est in potentia ad operationem, præhabita forma, quæ est principium talis operationis, et sic intellectus possibilis respectu speciei intelligibilis, quæ est partialis causa operationis dicitur esse in potentia essentiali ut comparatur ad ipsam, ipsa vero recepta est in potentia accidentali, quia ad operationem sequentem formam. Sequitur: *Non autem illa, quæ proprie dicitur scientia, quæ est habilitas quædam derelicta ab actibus*, id est, quod scientia proprie dicta non reducit intellectum de potentia essentiali ad accidentalem, et hoc absolute loquendo. Certum est enim quod intellectus est in potentia essentiali ad habitum scientificum, et ipso habito est in potentia acci-

dentali respectu actus ad quem inclinat talis habitus, vel cujus est causa partialis. Sed talis habitus, ut comparatur ad primum actum intellectus præcedentem habitum, non reducit intellectum de potentia essentiali ad accidentalem, et hoc est quod dicit. *Nam ante istam*, supple habilitatem derelictam ab actibus, *ad primum actum considerandi, requiritur quod sit jam reductus intellectus de potentia essentiali ad accidentalem, alioquin non operaretur tunc magis quam prius*, hoc patuit supra exponendo argumentum ad oppositum. Sequitur:

*Unde in cognitione*, supple abstractiva, *species in qua relucet quidditas, dicitur scientia non tantum virtualiter, quia totam continet, sed formaliter* ipsa species intelligibilis *potest dici habitus cognoscitivus, quia est qualitas mansiva in intellectu disponens ipsum ad actum*, id est, quod species intelligibilis non tantum dicitur scientia virtualiter, ut supra exposui, sed etiam dicitur formaliter habitus intellectualis sive cognoscitivus; non tamen scientificus, sed intellectualis, quia informat intellectum, et est substantive in illo et de difficili mobilis. Dicitur ergo habitus de prima specie qualitatis, quia difficilis ut removeatur ab illo; et dicitur intellectualis, quia est qualitas informans intellectum, loquitur ergo de habitu scientifico. Sequitur: *Et ex hoc habetur argumentum pro specie intelligibili*, etc. quia si objectum universale non sit per suum repræsentativum in intellectu, sed in virtute phantastica, omnia explicanda et explicabilia de objecto illo erunt ibi idem, et ita non erit nisi habitus phantasticus et non intellectualis. Et de hoc vide in additionibus factis ad primum, dist. 3. quæst. 6. ibi: *Præterea in eadem quæstione post completam decisionem Doctoris, statim post illa verba*, etc.

SCHOLIUM.

Ostenso dari species intelligibiles in intellectu, secundum principale quæsitum hujus quæstionis, est, utrum intellectus sit conservativus earumdem. Et pro parte falsa ponit duas rationes ac rationem ad oppositam, et recitat opinionem tributam Avicennæ negativam cum suis fundamentis, et modum quo excusari posset Avicenna ab hac impositione, de quo D. Thom. 1. part. q. 89. art. 5. Abul. in 25. Mat. q. 580. Occham 4. q. 12. art. 1. Conimbric. tract. de Anima septim. disp. 3. art. 3. et 3. de Anima, c. 5. q. 3.

Secundo quæro: Utrum (a) memoria intellectiva sit conservativa speciei intelligibilis, cessante actu intelligendi. Videtur quod non, quia si conservaret unam speciem, pari ratione et aliam speciem alterius objecti, et sic multas simul, consequens est falsum, ergo et antecedens. Probatio falsitatis consequentis, quia species non est nisi quædam configuratio intelligibilis in intellectu; sed in corporalibus, est impossibile idem corpus figurari diversis figuris, ergo similiter impossibile est intellectum simul sic configurari diversis objectis per diversas species, et hæc est ratio Algazelis.

23. Hæ duæ qq. sequentes ponuntur communiter tanquam additiones ex reportationibus, sed debent poni in textu, et legi de scripto Anglico ut patet ex frequenti remissione Doct. ad eas in eodem scripto. 4. Met.

Secundo sic: Omnis qualitas disponens intellectum ad operandum vel ad operationem, et mansiva in eo est habitus intellectualis; sed species est qualitas quædam disponens intellectum ad operationem, igitur si est mansiva post actum intelligendi, sequitur quod esset habitus intellectualis; sed hoc est falsum, quia species intelligibilis præcedit actum natu-

raliter, et habitus sequitur, nam generatur ex actibus ; ergo, etc.

Contra, intellectus est in potentia accidentali, non nisi quando habet speciem intelligibilem, patet ex Philosopho 2. *de Anima*, *et* 8. *Physicorum*.

Text. 25. et 55. Text. 32. Hîc est una (b) opinio, quæ ponitur ab Avicenna 6. *Naturalium parte* 5. *cap.* 6. *vel* 7. quod ipse senserit speciem intelligibilem non habere esse mansivum in anima post actualem considerationem; et dicunt ipsum hoc probare per hoc, quod in organo sensus (quia non est virtus cognitiva) potest esse species repræsentativa objecti, hoc est, quia organum non est natum cognoscere objectum sensibiliter; sed in intellectu, ex quo est virtus naturaliter cognitiva, non erit aliqua species repræsentans objectum, nisi ipsum objectum sit ibi intellectualiter, et secundum actualem considerationem vel intellectionem. Hanc rationem dicunt ipsum innuere, *cap.* 5. post medium, cum dicit, *impossibile est formam esse in anima in effectu perfecte, et non intelligi ab ea in effectu perfecte.*

24. Respons. D. Thom. 1. p. q. 79. art. 6. quære Mat. et alios, et præcipue. Henr. In hac q. et sequente plura addit Doctor in primo Paris. Dicunt quidam quod hæc opinio fuit Avicennæ, quod nulla species manet in parte intellectiva post actum intelligendi, quod videtur, quia 6. *Naturalium parte* 5. *cap.* 6. dicit quod in organo sensus conservatur species post recessum sensibilis, et hoc solum, quia organum non est natum cognoscere objectum. Sed intellectus non est potentia organica, et ideo de se est dispositus ad recipiendum, non autem ad conservandum, quia in ipso non potest fieri talis impressio aliqua, sed tantum intellectualis immutatio.

Modus (c) suus est, quod posuit ordinem in Intelligentiis, et dixit ultimam Intelligentiam influere speciem in intellectum nostrum, ita quod sicut Plato posuit, quod per conversionem intellectus nostri ad ideam alicujus rei, habeamus scientiam alicujus rei. Ita Avicenna posuit, quod per conversionem intellectus nostri ad illam Intelligentiam naturaliter influentem, habemus notitiam et scientiam rei, quam ad sensum eramus dispositi cogitare.

Quod si contra eum tunc diceretur, quod secundum hoc nunquam haberemus habitum scientiæ, ex quo species non manebant in intellectu nostro nisi in actuali consideratione, quod tantum erat in actuali conversione ad illam Intelligentiam. Respondebat (secundum quod sibi imponitur) quod ex frequenti conversione ad illam Intelligentiam, generatur quædam habilitas in homine, quæ habitus potest dici per quam erat facilis et habilis ad se convertendum, et per consequens ad actum considerandi secundum scientiam.

An hoc (d) senserit Avicenna an non, non curo, tamen posset bene excusari. Nam ipse dicit ibidem *cap.* 6. *quod aliquis de quæstione sibi proposita, potest habere certitudinem, quod scit eam solvere, et tamen non habet in promptu solutionem.* quod non esset nisi apud se haberet speciem intelligibilem. 25. Salvat Avicen. quod non neget conservari species

Item, *cap.* 5. vult quod singula-

ria non faciunt aliquam diversitatem ad intelligendum, unde vult quod facta abstractione quidditatis ab uno singulari, non oportet quod fiat ab aliis ejusdem speciei concurrentibus, ipse expresse ibi ponit abstractionem speciei a singulari.

Item *parte 4. cap. 1.* dicit quod *thesaurus intellectus est memoria*, quod nihil est dictu, nisi species ibi conservarentur; et 5. *Metaph*, dicit quod *species in intellectu respectu intellectus est singularis, sed respectu objecti est universalis.*

Qui ergo vellet salvare Avicennam, diceret (ut videtur esse ejus intentio,) quod duplex est species in intellectu; una quæ abstrahitur a sensibilibus, et hæc manet actu intellectus transeunte; alia quæ habetur ex influxu Intelligentiæ ad quam convertitur, et hæc non manet, actu intellectus non manente; nec est necesse, quod maneat illa, quia semper Intelligentia illa naturaliter influit species in intellectum ad se conversum, per modum quo aliqui dicunt intellectum separatum intelligere, sed per influxum specierum a Deo non ab Intelligentia.

SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

60. Hæ duæ quæstiones ... omissæ a Lychelo.

(a) *Secundo quæro : Utrum memoria intellectiva sit conservativa speciei intelligibilis?* Totam hanc reliquam partem hujus quæstionis sextæ, absque commentario reliquit nobis Lychetus, et cæteri etiam, quos vidi, expositores scripti Oxoniensis; ea sine dubio de causa, quod in antiquioribus codicibus vel non habeatur omnino, vel certe non nisi per modum appendicis; ex Reportatis tamen ipsiusmet Scoti depromptæ, in quibus Reportatis, hæ duæ quæstiones hic tractantur per modum duarum quæstionum principalium habentur; compendiosius quidem in iis Reportatis, quæ hactenus nomine Scoti communiter circumferuntur, et nuper cum scholiis et castigationibus nostri Cavelli impressa sunt Coloniæ; sed diffusius ac distinctius in aliis Reportatis in hac nova editione imprimendis, quorum illa priora non sunt sine dubio aliud, quam compendium aliquod ab aliquo Scoti discipulo, eoque non satis perito, confectum. Porro non esse revera has quæstiones ex scripto Oxoniensi, id argumento non levi est, eas omnino non reperiri, ut dixi, in pluribus Scoti editionibus, et in quibus reperiuntur per modum additionum esse adjunctas, nullosque ex Commentatoribus Doctoris eas exposuisse, et præterea incipere quæstionem sequentem principalem, quæ est septima in ordine hujus distinctionis, his verbis: *Secundo quæro*, ex eo scilicet quod sit secunda quæstio, quam movet circa tertiam partem hujus distinctionis, quod tamen non ita se haberet, si has quæstiones in iisdem scriptis tradidisset, esset enim quarta quæstio, ut patet; nam prima ex his quæstionibus est secunda, unde et incipit etiam iisdem verbis : *Secundo quæro.*

Rationes probantes quod non sint ex scripto Oxoniensi.

61. Nec tollit vim hujus conjecturæ qui diceret has duas quæstiones non esse principales, sed incidentales; nam præterquam quod revera tam principales sint quam illa quæstio septima, non deberet quæstio incidentalis, et non principalis tradi per modum secundæ quæstionis, nisi præcederet similiter aliqua quæstio incidentalis in ordine, ad quam diceretur secunda quæstio incidentalis, præsertim cum sequeretur alia secunda principalis,

sed non præcedit hanc secundam incidentalem alia prima incidentalis, et eam sequitur alia quæstio principalis, quæ dicitur secunda; ergo nullo modo est verisimile has duas quæstiones pertinere ad scriptum Oxoniense.

Præterea nunquam solet Scotus post solutionem argumentorum principalium alicujus quæstionis proponere alias quæstiones incidentales; sed hoc facit semper vel in corpore ipsius quæstionis principalis, vel inter solutionem argumentorum; sed hæ duæ quæstiones ponuntur hic post solutionem argumentorum principalium et aliorum, de quibus in ipso corpore quæstionis principalis fit mentio; ergo Scotus non posuit has quæstiones per modum appendicis ad hanc quæstionem sextam. Rursus, quæ tractat in quæstione prima ex duabus his de conservatione specierum, et de conversione ad phantasmata, tractavit etiam in ipsamet quæstione principali; de conversione quidem ad phantasmata num. 19. de conservatione vero specierum, num, 22. nec est verisimile quod de eadem re bis ageret in eadem quæstione, præsertim sine ulla relatione aut significatione repetitionis.

62. Rationes suadentes quod sint ex scripto Oxoniensi.

Hæc faciunt pro parte negativa. Pro affirmativa autem tenente has quæstiones esse ex scripto Oxoniensi, facit quod dicitur in nota marginali ad initium primæ quæstionis ex his duabus quæstionibus, num. 23. nempe Scotum citare in aliis locis scripti Oxoniensis quæ tractat in his quæstionibus, ad easque se remittere. Verum non citat auctor istius notæ marginalis quo alio loco scripti Oxoniensis Scotus id facit, nec ego reperio ullam citationem hujusmodi apud Scotum nisi unicam, *in 4. dist. 45. quæst. 1. num. 7.* ubi dicit: *Est tamen aliqua perfectio quam phantasma tribuit intellectioni, per hoc quod intendit speciem intelligibilem regulariter in qualibet intellectione, sicut declaratum est lib. 1. dist. 3.* nam in illa distinctione non reperio quod faciat mentionem de intentione speciei per phantasmata, nisi in prima ex his duabus quæstionibus *num.* 28. unde videri posset quod illam primam quæstionem citat in scripto Oxoniensi. Sed certe non declarat in illa quæstione prima quomodo id fiat, sed solum obiter dicit id fieri, in illo autem loco quarti dicit id fuisse declaratum *in 1. dist.* 3. Quare potius existimarem illam citationem quæ habetur in quarto, irrepsisse in textum, quam has duas quæstiones esse de textu Oxoniensi, et sic responderi posset ad omnes alias citationes. Verum quiquid sit de hac re, quæ parvi prorsus est momenti, non est dubium, quin hæ duæ quæstiones sint Scoti, sive ex scripto Oxoniensi sint sive non; et propterea quandoquidem jam communiter hic ponantur, non erit abs re illas explicare, præsertim cum doctrina in illis tradita sit pro libris de Anima valde utilis.

Summa primæ quæstion[is]

Itaque quantum ad primam quæstionem, præmissis duabus rationibus pro parte negativa, et una pro affirmativa, proponit eamdem partem negativam, ut tribuitur Avicennæ cum suis fundamentis; et ostenso qua ratione posset bene exponi Avicenna, ita ut non esset dicendus illam tenere, impugnat eam quinque rationibus, et absolute tenet oppositam sententiam, explicatque qua ratione intellectus dum intelligit convertitur ad phantasmata, rejecta prius ratione, quam pro illa conversione assignat D. Thomas, et demum solvit argumenta duo principalia.

63. Sententi[a] Avicenn[æ] de conservatio[ne]

(b) *Hîc est una opinio*, etc. Circa hanc quæstionem, sententia Avicennæ videtur fuisse, aut saltem ita imponitur ipsi a

ne ecierum intelligibilium. S. Thoma 1. *part. quæst.* 79. *art.* 6. nullo modo manere species intelligibiles impressas rerum, quæ intelliguntur in anima, nisi dum actu intelliguntur. Et quamvis fatetur manere species impressas sensitivas in animali, etiam cum non sint actu objecta istarum specierum, tamen negat eamdem esse rationem de speciebus intelligibilibus, quia potentiæ internæ sensitivæ habent organa determinata sibi correspondentia, in quibus et producuntur species et conservantur, quæ organa vocat propterea thesauros specierum, nec ullo modo sentiunt ipsa aliquid, sed solum recipiunt et conservant species, ad quas potentiæ sensitivæ convertuntur quoties aliquid percipiunt. At non est assignabile aliquem thesaurum vel organum conservativum specierum impressarum intelligibilium, secundum ipsum, quia non potest esse quid corporeum aut materiale, cum istæ species sint spirituales, sicut et potentia intellectiva respiciens ipsas, nec etiam potest esse ipsamet anima rationalis, aut aliqua potentia spiritualis ejus, quia alias sequeretur quod necessario semper intelligeret; nam secundum ipsum *impossibile est dici hanc formam*, scilicet speciem intelligibilem impressam, *esse in anima in effectu perfecte, et non intelligi ab ea in effectu perfecte;* ergo non est eadem ratio de conservatione specierum sensitivarum et intelligibilium, quando actu non consideratur objectum istarum specierum. Unde argumentari potest Avicenna pro sua sententia, primo sic: ideo sensus habet species conservatas, quando actu non intelligit, quia habet organum quod non est quid cognoscitivum, et si fuisset cognoscitivum organum, non posset conservare species sine cognitione actuali; ergo cum intellectus non habeat organum aliquod sibi correspondens non cognoscitivum, non debet dici quod habeat species conservatas quando actu non habet cognitionem. Secundo sic: si intellectus haberet species conservatas, deberet semper intelligere propter propositionem præmissam ex Avicenna, sed hoc est contra experientiam manifeste; ergo non habet species conservatas.

Primum fundamentum Avicennæ.

Secundum ejus fundamentum.

64. Explicatio sententiæ Avicennæ de speciebus.

(c) *Modus suus est* etc. Hîc ostendit quomodo secundum Avicennam posset intelligere objecta aliqua semel cognita, et absentia absque speciebus conservatis. Itaque secundum Avicennam datur ordo inter Intelligentias seu Angelos in operationibus eorum ad extra, et munus ultimi Angeli est, quoties intellectus intelligeret de novo rem prius intellectam, juxta exigentiam cognitionis sensitivæ, producere speciem intelligibilem in ipso, quæ desineret desinente intellectione, et iterum produceretur quando illa esset producenda. Quod si quæreretur ab Avicenna, quomodo ergo haberemus habitum, seu facilitatem sciendi aut cognoscendi aliquid? Responderet per hoc, quod haberemus facilitatem convertendi nos ad Intelligentiam, quæ nata esset species illas producere, quam facilitatem acquirere possemus per frequentem conversionem ad illam.

Exponitur mens Avicennæ circa illas species

(d) *An hoc senserit Avicenna*, etc. Quia hæc sententia sic intellecta nonnulla continet absurda et tanto Philosopho indigna, propterea videtur Scotus dubitasse an revera ita senserit, et adducit aliqua loca ipsius, quibus videtur asserere conservari species; ex quibus locis ille potissimus est, quem adducit *ex parte* 4. *Naturalium cap.* 1. ubi dicit quod thesaurus intellectus sit memoria; non thesauri est conservare species, et quæ potentia habet thesaurum, habeat species conservatas secundum Avicennam, ergo secundum Avicennam, intellectus habet species conservatas. Unde ne sibi in eodem opere contra-

dicere videatur, quando *in illa parte* 5. *cap.* 6. negare videtur species conservatas, et asserere ad intelligendum de novo, intellectum esse convertendum ad Intelligentiam, sic exponendus est, ut velit tantum non solum haberi species in intellectu acceptas a sensibilibus, sed etiam alias acceptas ab Intelligentia hasque non necessario conservari, quia Intelligentia est secundum se sufficienter applicata ad eas producendas, quoties opus est; illas vero acceptas a sensibilibus necessario conservari, quia objecta non sunt sufficienter semper applicata ad eas imprimendas, quoties utimur illis. Posset etiam dici, quod velit tantum Avicenna, non sufficere species intelligibiles conservari absque conversione ad Intelligentias, nam cum æque omnes species intelligibiles, quas plurimas habet intellectus, sint applicatæ intellectui ut sic conservantur præcise, non esset potior ratio cur determinaretur intellectus per has potius quam per illas, unde videretur necessario recurrendum ad Intelligentiam aliquam, quæ determinaret intellectum.

65. Cur absurdum sit intellectum non conservare species.

Si vero quæratur quænam sint absurda, propter quæ hæc sententia hoc modo explicata, non sit adscribenda tali Philosopho. Respondeo, præter rationes Scoti, de quibus postea, in primis absurdum esse quod sensus materialis haberet thesauros suos ad conservationem suarum specierum, intellectus vero non haberet similiter suos.

Eadem est ratio conservandarum specierum sensitivarum et intelligibilium.

Secundo eadem prorsus ratio, quæ, secundum ipsum, impedit conservationem specierum intelligibilium, impedit etiam conservationem specierum sensitivarum internarum; ergo absurde assereret has conservari, illas non. Probatur antecedens, quia ideo, secundum ipsum, non conservantur species intelligibiles, quia alias intellectus per eas semper intelligeret, quandoquidem essent semper applicatæ, sed non potius deberent esse semper applicatæ quam species sensitivæ internæ potentiæ cognoscitivæ internæ; nam organum illud conservativum specierum sensitivarum, sive sit ipsamet potentia sensitiva, sive aliquid distinctum ab ipsa, est semper eodem modo applicatum potentia sensitivæ secundum se, ergo et species in ipso conservatæ sunt semper eodem modo applicatæ realiter. Et si dicatur non esse tamen eas eodem modo sensibiliter applicatas, similiter posset dici quod species intelligibiles, licet essent semper eodem modo realiter applicatæ, non tamen essent eodem modo intelligibiliter applicatæ. Tertio, quando intellectus primo intelligit aliquod cognitum a sensu, vel illud intelligit per speciem intelligibilem abstractam a sensu vel sine tali specie, non sine specie, propter dicta *in parte principali hujus quæstionis sextæ;* et quia alias nec esset pro specie recurrendum ad Intelligentiam, contra ipsum Avicennam, ergo per speciem intelligit. Tunc sic : vel illa species est generata sine cooperatione particulari aliqua Intelligentiæ, vel non est; si primum, ergo nunquam ad eam habendam, aut similem, est recurrendum ad Intelligentiam, qua enim ratione semel est producta absque cooperatione Intelligentiæ, ita semper produci posset, præsertim cum semper quoties habetur, potentiæ sensitivæ operentur. Si secundum dicatur, hoc est, quod illa species nunquam sit generata absque cooperatione Intelligentiæ, præterquam quod hoc gratissime et absque fundamento diceretur, cum sufficeret intellectus agens et objectum perceptum a potentia sensitiva interna ad ejus productionem; præter hoc, inquam, adhuc contra est, quod eadem ratione productio specierum sensitivarum deberet aliqualiter adscribi Intel-

Prima species intelligibilis producit absque cooperatione intelligentiæ.

ligentiæ alicui, eadem enim est ratio, sive a priori sive a posteriori, de utrisque.

66. Conversio ad Intelligentiam pro speciebus est absurda.

Præterea, illa conversio ad Intelligentiam, est contra experientiam et sine ratione, et propterea absurde asseritur. Rursus, aut intellectus necessario seipso convertitur, et sic semper necessario converteretur; aut convertitur cum vult voluntas, et sic posset dici quod converteretur ad ipsas species conservatas, et quod non intelligeret, nisi ad quas vellet voluntas ipsum convertere; aut determinaretur a phantasmatibus ad illam conversionem, ita ut non converteretur ad Intelligentiam pro aliquibus speciebus, nisi juxta determinationem phantasmatum; et ratio quare has potius species quam illas reciperet ab Intelligentia esset, quia sic exigerent phantasmata; sed similiter etiam posset determinari ad unas species præ aliis, quamvis species conservarentur, ergo absurde negantur species, et recurritur ad conversionem intellectus ad Intelligentias. Confirmatur, quia vel Intelligentia libere producit species vel necessario; si libere, ergo non est ponendus habitus, ut intellectus ad illam convertatur, quia quamvis converteretur, illa posset non producere; et quamvis non converteretur, posset producere; si naturaliter, ergo semper deberet producere species omnes quas posset, et sic intellectus tam deberet semper necessario intelligere, quam si haberet species conservatas. Ulterius non potest intelligi in quo consistat ista conversio intellectus ad Intelligentiam; ergo absurde asseritur. Denique falsum est fundamentum ejus principale, nimirum quod sequeretur ex conservatione specierum conservatio intellectionum, ut postea videbimus.

SCHOLIUM.

Contra opinionem negantem conservari species, non manente actu intellectus, arguit quadrupliciter. Primo, quia intellectus ante actum, est in potentia accidentali et essentiali. Secundo, principium agendi non necessario habet actionem. Tertio, prius naturaliter potest esse sine posteriore, si non habet necessitatem ad illud, ut subjectum ad passionem. Quarto, est perfectionis in sensu communi servare species. Quintam rationem quæ est D. Thomæ rejicit Scotus.

Contra illam (a) opinionem, quæ diceret quod non manent species, sicut imponitur Avicennæ, arguo sic : intellectus habens habitum scientiæ et non considerans actu, est in potentia accidentali *ex secundo de Anima*; sed supposita hypothesi, non considerans actu, est in potentia essentiali respectu illius, et vocatur potentia essentialis, quando ad hoc quod exeat in actum, necessario præexigitur quod acquirat aliquam formam per quam exeat in actum. 26.

Text. 25. et 55. Quid potentia essentialis

Secundo sic : nihil præcedens actionem magis requirit actionem coexistentem quam principium illius actionis, ex quo est prius actione sicut et principium agendi; sed principium agendi non necessario requirit coexistentiam actionis, quia omnia principia naturalium possunt impediri ab actionibus suis, ut propter indispositionem subjecti, instrumenti vel organi, et tamen stabunt principia; ergo cum species sit naturaliter prior actione intelligendi, ut patet ex prædictis, non coexigit existentiam actionis, et sic transeunte vel non existente actu intellectionis, manebit species intelligibilis.

Tertio sic : prius natura potest esse sine posteriori, nisi in priori sit necessitas respectu posterioris, ut est in subjecto respectu proprii accidentis, sed species est prior actu intelligendi, et non facit necessitatem respectu actus intelligendi ; tum quia intellectio est voluntaria per participationem, quia intelligimus cum volumus, *tertio de Anima ;* tum quia non obstante, quod intellectus habeat speciem intelligibilem, potest impediri ab actione, sicut dictum est ; ergo, etc.

Text. 60. Prius potest esse sine posteriori.

Quarto sic : quod est perfectionis in inferiori, est eminentius in superiori ejusdem rationis et generis ; sed transeunte actu imaginationis sive sensitivæ partis, retinere species est perfectionis, ergo eminentius hoc erit in parte intellectiva ; est enim intellectiva ejusdem generis cum sensitiva pro tanto, quia cognitiva sicut sensitiva eminentior tamen. Minor probatur, nam in quolibet perfectionis est quanto minus indiget aliquo extrinseco in sua operatione ; sed cæteris paribus, retinendo species sensus minus indiget extrinsecis in operatione sua, ergo hoc est perfectionis in eo.

Perfectiori dandum est quod minus perfecto datur.

Probatur etiam ex alio, quia omne illud quod arguit independentiam, est perfectionis ; sed habere speciem et non intueri, vel actu intelligere, arguit quod intellectus non dependet ab actu intelligendi; ergo, etc.

Aliqui adducunt unam (b) rationem ad propositum, quæ magis congruentia est quam ratio, et est talis : uniuscujusque permanentia attenditur penes nobilitatem, vel ex parte nobilitatis illius quod recipit sive recipientis, nam *omne quod recipitur, recipitur per modum rei recipientis*, non per modum rei receptæ. Cum igitur species sit res nobilis, et recipiatur in intellectu, qui est incorruptibilis ; ergo ipsa manebit, actu non manente.

D. Thom. ubi infra. Boetius, Themistius ad 3. de A[nima], com. 5

Respondeo, non valet, nam actus est res nobilior quam species, et recipitur in intellectu; ergo in intellectu seipso non manente, non sequitur.

## COMMENTARIUS.

67. (a) *Contra illam opinionem,* etc. Impugnat hic Doctor sententiam negantem conservari species, cujuscumque auctoris sit. Primo, quia habens habitum scientiæ seu facilitatem ad cognoscendum aliquid, est in potentia accidentali, quando actu non cognoscit secundum Philosophum 8. *Physic. text.* 32. hoc est in tali potentia, ut non indigeat aliquo comprincipio intrinseco essentialiter ad cognitionem requisito ; et non habens habitum scientiæ, nec considerans actum est in potentia essentiali, id est, indigens aliquo principio intrinseco essentialiter requisito, secundum eumdem Philosophum ; sed si non conservarentur species intelligibiles, habens habitum scientiæ et non sciens actu, adhuc esset in potentia essentiali, quia indigeret specie intelligibili, quæ est principium intrinsecum essentialiter requisitum ad cognitionem seu scientiam ; ergo conservantur istæ species.

Supple Ponci. Probat prim[o] conserv[ari] speci[es] intelligi[bi]les. Quid sit esse in pote[ntia] acciden[ta]li ad intel[le]ctione. Quid sit ess[e] in potentia [es]sen[t]ia[li].

68. Hic est verus sensus hujus primæ rationis, et est satis urgens contra omnes, qui admitterent auctoritatem Aristotelis, cujus etiam verba 3. *de Anima text.* 8. idem significant, ut bene *ibidem* explicat D. Thomas, qui etiam eadem verba 1.

*part. quæst.* 79. *art.* 6. pro conservatione specierum adducit contra eumdem Avicennam. Sed si quis negaret auctoritatem Aristotelis, in hac ratione peteretur principium; nam intellectum habentem habitum scientiæ esse in potentia accidentali tantum et non in essentiali, intelligendo per *esse in potentia essentiali* esse sine indigentia principii essentialiter ad actum requisiti, est illud ipsum quod quæritur, aut saltem non minus ignotum est, intellectum habere vel non habere speciem intelligibilem cum non intelligit, quam eum esse, tum in potentia essentiali aut accidentali tantum. Unde hæc prima ratio est totaliter dependens ab auctoritate.

69. Species intelligibilis non habet necessariam connexionem cum intellectione.

Secundo impugnat, quia non habet species intelligibilis tam necessariam connexionem cum intellectione actuali, quin possit absque illa existere; ergo non est dicendum, quod desinente intellectione desinat, et consequenter admittendum est eam manere conservatam, saltem aliquamdiu. Probatur antecedens, quia species est prior intellectione cum sit causa ejus, aut conditio sine qua non produceretur, prærequisita necessario ad ejus productionem secundum omnes; ergo non habet tam necessariam connexionem cum illa. Probatur consequentia, quia nihil prius aliqua actione aut effectu, habet majorem connexionem cum ipso, quam quod habet rationem principii productivi ejus; sed quod habet rationem principii productivi non habet necessariam connexionem cum actione aut effectu, quia omnis causa et omne principium naturaliter agens potest impediri ab actione sua; ergo nec species cum intellectione qua est prior.

Proponuntur difficultates contra secundam impugnationem Scoti.

Hic discursus, ut jacet, patitur aliquas difficultates; nam primo æque videtur probare quod posset conservari species impressa sensibilis sensus externi absque sensatione in organo non impedito, quod omnes negant.

Secunda difficultas.

Secundo tantum probat quod non oritur ex natura intellectionis, aut speciei ut ad se comparantur, quin species, quæ prior est, possit conservari absque intellectione; sed cum hoc posset optime stare quod aliunde haberent necessariam connexionem per ordinem, scilicet ad aliquod extrinsecum, nempe ad causam productivam speciei, quæ causa non esset nata ipsam causare, nisi pro instanti aut tempore quo intellectus per eam determinaretur ad producendam intellectionem; ita ut quodcumque impedimentum esset, quo minus intellectus posita specie posset intelligere, illud ipsum esset impedimentum quo minus species posset conservari in intellectu, non ob necessariam connexionem speciei cum intellectione, sed ob naturam ipsiusmet causæ, quæ ex se non haberet virtutem producendi, aut conservandi speciem quando poneretur tale impedimentum, quæ natura colligeretur a posteriori experientia.

Tertia difficultas.

Ignis, dum existit naturaliter conservat necessario aliquid caloris.

Tertio sunt aliqua principia agendi, quæ impediri non possunt naturaliter ab aliqua sua actione, ut virtus quam habet ignis ad producendum in se calorem, eumque quoad aliquem gradum conservandum; ergo similiter posset dici, non obstante hoc discursu, quod species haberet talem vim productivam intellectionis simul cum intellectu, ut non posset naturaliter impediri.

Quarta difficultas.

Quarto licet principia naturalia actionis possint impediri naturaliter, non tamen quando debite applicantur, sed Avicenna intendit speciem et intellectum, esse sufficienter applicata ad causandum intellectionem, quando species producitur in intellectu aut conservatur; ergo nisi ostendatur ita non esse, posset dici speciem non conservari, nisi quando conservatur intellectio.

Non obstantibus tamen his, discursus

Defenditur discursus Scoti.

Scoti est bonus si bene intelligatur, quod ut fiat, advertendum est supponi a Scoto, si species non posset naturaliter conservari absque intellectione, hoc proventurum aut ex intrinseca ratione ipsius speciei et intellectionis, quatenus ad se comparantur; aut ex aliqua causa extrinseca, sicut siccitas et calor connectuntur necessario in igne, ex eo scilicet quod causa productiva utriusque sit ex natura sua determinata ad producendum utrumque. Supponit præterea non esse necessariam connexionem inter illa ex natura ullius extrinseci, quia ex natura extrinseci non potest esse necessaria connexio inter aliqua duo, nisi quatenus illud extrinsecum est natum causare utrumque, et æque semper ad utriusque productionem determinatum; sed nullum extrinsecum est determinatum ad causandum intellectionem nisi mediante ipsamet specie, ut supponitur etiam ab iis qui negant conservari species; ergo si non est necessaria connexio inter speciem et intellectionem ex natura intrinseca utriusque, non erit necessaria connexio inter illa ex natura ullius extrinseci.

Inter intellectionem et speciem intelligibilem non est necessaria connexio.

His autem suppositis, probat non esse ex natura intrinseca connexionem, et consequenter nullo modo, quia inter aliqua duo realiter distincta, quorum unum est prius et alterum posterius, ut se habent species et intellectio, non potest esse connexio necessaria ex natura intrinseca, nisi quatenus illud prius esset determinatum ad productionem posterioris, aut ipsa productio ipsius, aut conditio applicans principium productivum ejus ad ejus productionem, ut patet; sed species non est productio intellectionis secundum omnes, nec conditio applicans principium productivum, sed potius est comprincipium productivum intellectionis; ergo eatenus ex natura sua haberet eamdem connexionem cum intellectione, quatenus esset ex se determinatum ad ejus productionem, sed non est sic determinatum; ergo non habet necessariam connexionem ex natura sua intrinseca cum intellectione. Probatur subsumptum a Scoto, quia nullum est principium naturale tam determinatum ad agendum in aliquod extrinsecum distinctum realiter a se, quin possit impediri naturaliter a sua actione ex aliquo capite, ut patet inductione in omnibus aliis causis; ergo cum intellectio producatur in aliquo distincto realiter a specie, non poterit species esse sic determinata ad ejus productionem, quin possit ab ejus productione impediri. Dixi in antecedenti, *in aliquod distinctum realiter*, ut excludam instantiam illam, quæ posset fieri de subjecto respectu propriæ passionis physicæ, ut verbi gratia, de igne respectu caloris sine quo fortassis naturaliter conservari non posset.

On[…] princi[…] activ[…] in[…] pass[…] real[…] distin[…] pote[…] impe[…] natura[…] al[…] actio[…]

71 Respo[…] tu[…] primæ[…] cult[…]

His animadversis facile patet ad difficultates præmissas. Ad primam enim dico, discursum Scoti æque bene probare speciem impressam externam posse conservari naturaliter absque sensatione, non quidem in omni casu et hypothesi, sed in aliquo casu; imo per illud exemplum confirmari potest doctrina præmissa, quia certum est experientia, conservari speciem impressam externam absque sensatione, ut quando quis apertis oculis dormit, tum enim producitur et conservatur species impressa in oculo sine visione; ergo similiter posset in aliquo casu naturaliter contingere quod produceretur species impressa intelligibilis in intellectu absque intellectione, quia non est unde habeat majorem connexionem species impressa intelligibilis cum intellectione, quam visibilis cum visione.

Speci[…] ter[…] potest[…] ser[…] abs[…] acti[…] vi[…] exte[…]

Respo[…] u[…] se[…] diffic[…]

Ad secundam difficultatem respondeo, concedendo totum, sed supposuit Scotus,

et supra jam probatum est, non posse esse necessariam connexionem inter speciem et intellectionem ex alio capite quam ex natura intrinseca sua; dicere autem quod causa productiva speciei, esset ex natura sua determinata ad producendum et conservandum speciem, solummodo pro tempore quo species esset nata determinare intellectum ad intellectionem, esset chimæricum, et non solum non esset innixum experientiæ, sed potius contra omnem experientiam, quandoquidem constet alias species impressas tam internas quam externas, produci a suis causis quandoque cum non possint produci actus ad quos dantur; ergo potius consentaneum experientiæ erit ita dicere de specie impressa intelligibili quam oppositum.

esponde-tur rtiæ diffi-cultati. Ad tertiam respondeo, juxta paulo ante dicta, licet aliqua sint principia quæ impediri non possint ab actione, qua in se aliquid producunt, non tamen esse aliqua quæ non possunt impediri naturaliter ab actione in aliquod extrinsecum distinctum realiter.

esponde-tur iartæ dif-cultati. Ad quartam denique dico, nulla principia naturalia actionis debite applicata subjecto apto, posse impediri naturaliter ab actione, nec id intendere Scotum. Et licet Avicenna contenderet speciem productam in intellectu, esse causam sufficienter applicatam, ut simul cum intellectu produceret intellectionem, et intellectum esse sufficienter dispositum ad intellectionem recipiendam, tamen id falsum esse patet ex jam dictis, quia non potius est sic sufficienter applicata, quam species visibilis producta in oculo ad producendam visionem; sed species visibilis non eo ipso sufficienter applicatur ut simul cum oculo producat visionem, quod producatur in oculo, ut patet experientia, ergo idem dicendum de specie intelligibili.

72. Tertia impugnatio Doctoris. Impugnat tertio prædictam sententiam, quia omne prius potest esse sine posteriori, nisi possit assignari ratio necessariæ connexionis, qualis est inter subjectum et accidens suum connaturaliter conservativum, quod est proprietas Physica ejus; sed species est prior intellectione, et non potest ostendi ratio necessariæ connexionis ejus cum intellectione, ergo conservari potest naturaliter sine illa. Probatur minor quoad secundam partem, tum propter dicta ratione præcedenti, tum quia intellectio libere producitur; ergo quamvis haberemus speciem non necessario produceretur intellectio, et consequenter non potest assignari ratio necessariæ connexionis speciei cum intellectione, quia si essent necessario connexæ, maxime quia intellectio deberet necessario produci quando adesset species. Tota difficultas hujus rationis consistit in probanda libertate intellectionis quoad suum *produci*, quod autem ita sit libera seu quod libere producatur, probat Scotus tantum auctoritate Philosophi. Sed potest tamen ulterius probari experientia, quia constat voluntatem posse avertere illum ab una consideratione ad aliam; et hinc aliquæ considerationes quandoque sunt peccaminosæ, quando scilicet voluntarie conservantur. Posset responderi quidem juxta doctrinam Avicennæ, quod ut intellectiones essent liberæ, ita etiam et species; sed id gratis diceretur nisi aliunde ostenderetur ratio necessaria connexionis speciei cum intellectione.

Non potest assignari ratio necessariæ connexionis speciei intelligibilis et intellectionis.

73. Quarta impugnatio. Impugnat quarto eamdem sententiam, et meo judicio maxime efficaciter, quia sensus internus materialis habet species conservatas, quando actu non sentit per illas; ergo idem dicendum est de intellectu. Probatur consequentia, primo quia non potest assignari disparitas; secundo quia quodcumque principium sufficit ad

Eadem est ratio de conservatione specierum

intelligibilium et sensitivarum.

colligendum quod conserventur species sensitivæ internæ, sufficit etiam ad colligendam conservationem specierum intelligibilium; tertio denique, quia ut bene Doctor, quod est perfectionis in inferiori ejusdem rationis et generis, debet convenire superiori; intellectus autem et sensus internus sunt ejusdem generis potentiæ cognitivæ ut sic, ut patet, et ex illis intellectus sine dubio est perfectior; ergo quæ perfectio convenit sensui interno, debet etiam convenire intellectui; sed perfectionis est in potentia sensitiva interna habere species conservatas etiam cum actu non utitur iis, ergo debet talis perfectio concedi intellectui, præsertim cum nullam aliam imperfectionem argueret in ipsa. Probatur subsumptum, quia per hoc fit ut minus dependeat ab objecto et extrinsecis quibuscumque, quandoquidem non dependeat ab illis nisi in sola productione prima speciei, sed quo minus aliquid dependet, cæteris paribus, eo magis est perfectum.

Quod est perfectionis in inferiori debet attribui superiori si nihil impedit.

Confirmat hoc Doctor, quia statuendo quod intellectus possit habere speciem absque cognitione, salvaretur minor dependentia ejus ab intellectione, quam si id non statueretur; ergo id argueret majorem perfectionem in intellectu. Ilis addi posset alia ratio, quod anima separata recordetur rerum in corpore gestarum, tam quæ separatur in statu damnationis quam quæ separatur in statu salutis; ergo retinet species in corpore acceptas, et consequenter intellectus habet vim conservativam earum. Dices, species ipsi tum infundi a Deo. Contra, quia non debemus recurrere absque necessitate ad talem infusionem quoties possumus in natura assignare causam sufficientem istarum specierum.

Ratio S. Thomæ.

(b) *Aliqui adducunt unam rationem*, etc. Ad hæc addit Doctor rationem, quam pro conservatione specierum contra Avicennam addit S. Thomas 1. *part. quæst.* 79. *art.* 6. et ex eo cursus Complutensis *de Anima, disp.* 19. *quæst.* 1. § 1. *num.* 3. Ratio autem est hæc, quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum recipientis; intellectus autem est magis stabilis naturæ quam memoria corporalis; si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit, sed etiam postquam agere cessaverit, multo fortius intellectus immobiliter et infallibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Hæc sunt propria verba D. Thomæ.

Rejici[tur]

Verum, ut bene Doctor, non admodum urget hæc ratio seu congruentia, quia ipsa intellectio recipitur in intellectu, et tamen non recipitur in ipso tam stabiliter et immobiliter, quam multæ formæ corporales recipiuntur in materia corporali; ergo ex eo quod species intelligibiles recipiantur in intellectu, non sequitur quod stabiliter et inamissibiliter in eo conserventur, nec quod stabilius etiam quam formæ corporales recipiuntur et conservantur in materia corporali.

Mat[eria] corpo[ralis] est tam [sta]bil[is] natu[ræ] quam [intel]lect[us].

Deinde non video in quo fundetur, quod dicit S. Doctor, intellectum scilicet esse stabilioris naturæ quam materiam corporalem, nam materia corporalis prima, est secundum suam entitatem omnino tam stabilis quam intellectus, utpote tam ingenerabilis et incorruptibilis formaliter, et nullo modo indestruibilis aut producibilis nisi a solo Deo, nec ad eam datur ulla dispositio prævia, necessitans ad ipsam connaturaliter, sicut datur ad animam rationalem. Quod si loqui dicatur D. Thomas de stabilitate materiæ corporalis, non quoad *esse* suum proprium, sed quoad conservationem formæ, certum est materiam corporalem cœlestem tam sta-

biliter tenere formam substantialem cœlestem, quam intellectus conservat ullas formas accidentales sibi. Et præterea non potest sic explicari, quia alias in majori peteret principium, nam intellectum esse sic stabiliorem est illud ipsum, quod erat probandum.

Itaque existimo illud principium : *omne quod recipitur per modum recipientis recipitur*, non recte applicatum a S. Thoma ad propositum, idque convinci instantia Doctoris de intellectione et instantis aliis de formis corporalibus substantialibus, quæ non recipiuntur in materia per modum recipientis, quantum ad stabilitatem seu firmitatem in conservatione sua. Nec sane debet receptum habere omnem modum recipientis, unde ex eo præcise quod recipiens haberet aliquem modum, non colligitur receptum habere talem modum, substantia enim recipiens accidens habet modum perseitatis, et accidens in eo receptum non habet talem modum ; sensus ergo istius axiomatis est, quod receptum debet recipi ad modum recipientis, id est, juxta quod possit recipi a recipiente, ita scilicet ut non habeat aliquem modum, quo posito non possit a recipiente recipi, verbi gratia, res corporalis habens partes extra partes, non potest recipi in substantia spiritali, quæ non habet tales partes, quia id ex te nimis repugnat ; unde debet quod recipitur in substantia spiritali habere modum indivisibilitatis , quantum ad non habendum partes extra partes, quia alias non esset proportionatum receptibile ad substantiam spiritualem.

[Margin: omodo ceptum le et ere modum pientis.]

SCHOLIUM.

Resolvit conservari speciem intelligibilem, adducens pro eodem auctoritatem Philosophi. Quærit occasionaliter quid opus est converti ad phantasmata si manent species, et impugnata responsione D. Thom. respondet propter duo talem conversionem fieri. Primum, quia quod intelligimus in universali, phantasiamur in singulari. Secundum, quia intellectus possibilis convertitur ut ad proprium activum, ad phantasma a quo simul et ab intellectu agente recipit speciem intelligibilem, et solvit rationes pro Avicenna positas num. 24.

27. Ad quæstionem (a) igitur dicendum, quod manent species in memoria, actu intelligendi non manente. Cujus ratio est, quia ut habetur tertio de Anima, *intellectus inquantum intellectus, potest esse sapiens de se ;* sed de se nullo modo esset sapiens de aliquo subjecto, nisi inquantum esset sibi præsens in ratione cognoscibilis, sed hoc non contingit nisi per speciem intelligibilem ; ergo.

[Margin: Vide text. 18. et 37. et 38. et alibi sæpe.]

Sed tunc (b) restat una difficultas, cum ex quo habet speciem in qua relucet objectum, quare in actu intelligendi oportet intellectum converti ad phantasmata, et quod oporteat converti dicit Philosophus 3. *de Anima*, dicit enim quod quidquid intelligimus, necesse est simul phantasmata speculari. Hoc etiam ostenditur experientia, alias læso organo phantasiæ posset esse intellectus in actu recto intelligendi, ex quo species habuisset, cujus contrarium videmus.

[Margin: Quare convertimur ad phantasmata ? Text. 12. 30. et 39.]

Ad hoc respondent quidam, quod pro tanto oportet fieri conversionem ad phantasmata, quia proprium objectum intellectus conjuncti est quidditas rei materialis, quæ non est nisi in hoc singulari vel in illo, ideo non cognoscitur perfecte, nisi existens in hoc vel in particulari vel singulari. Singularium autem est phantasma, et

[Margin: D. Thom. ubi supr. q. 3.]

ideo oportet quod ad hoc, quod intellectus intelligat objectum suum, convertat se ad phantasma, ut speculetur naturam universalem existentem in particulari.

28. Sed hæc responsio nulla est, quia aut cognovit primo singulare vel universale. Non singulare, quia tantum cognovit singulare per reflexionem, secundum eos. Si universale, tunc arguo sic: nunquam secundum totam suam indifferentiam, potest universale cognosci in inferiori, nec tanquam in objecto, nec tanquam in repræsentativo.

Dist. præsenti q. 3. et 4. Præterea, dato quod verum esset, quod quidditas rei materialis esset proprium objectum intellectus conjuncti, quod tamen falsum est, ut supra est ostensum, tamen ratio sua non est vera; nam secundum suam rationem, Angelus cum cognoscat perfecte quidditatem rei materialis, oportet quod ipsam aspiciat in phantasmate, quod est falsum.

Præterea, species Angeli sive quidditas Angelica, non minus existit in supposito suæ speciei, quam quidditas rei materialis in individuo ejus; si ergo Angelus non abstrahit, nullo modo intelligit quidditatem suæ speciei sub ratione universalis.

Licet ergo quidditas non existat nisi in supposito vel singulari, potest tamen intelligi ab intellectu, non intelligendo quod existat in eo, et sic falsum est quod assumit, scilicet quod non possit intelligi quidditas, nisi ut existens in singulari intelligatur. Non enim est de ratione quidditatis, ut quidditas est, quod in singulari existat, licet non nisi in eo existat realiter.

Dup[lex] neces[sitas] conve[rsionis] di[cit] ad phanta[sma]. Vid[e] D. Th[om.] 1. p. q. [...] art. [...] et alil. Impe[dita] phan[tasia] imped[itur] intelle[ctus]. Ideo dicendum (c) quod duplex est necessitas conversionis intellectus ad phantasma. Una est conformitas actionum potentiæ intellectivæ et phantasiæ, quia quidquid intelligimus in universali, illud idem phantasiamur in suo singulari et simul necessario. Ex quo accidit, quod impedita operatione phantasiæ impeditur intellectus, sicut simul operatio sensus communis et particularis, et impedita operatione sensus particularis, impeditur operatio sensus communis.

Quoad causam secundam vel necessitatem, est intelligendum quod species intelligibilis abstrahitur a phantasmate, ut actu per ipsum phantasiatur objectum particulare phantasia. Antequam igitur intellectus habeat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasmata, sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo simul et ab intellectu agente recipit speciem intelligibilem, et si eam habet recipit intensionem actus, quia clarius videt objectum. Stante enim voluntate ad hoc, et phantasia non fatigata, quanto ipsa est magis in actu ordinato, intellectus intensius videt objectum suum proprium.

Sed dices, si actus est intensior, quanto plus phantasia est in actu; ergo videtur quod non habeat terminum, cujus falsitas patet in patria. 29. Instan[tia].

Quis ...us auget habitum ?

Dicendum, quod generaliter in his, quæ suscipiunt magis et minus sicut in habitibus, non quilibet actus auget habitum, vel saltem ille actus, qui non virtualiter continet ipsum generatum, unde aquam calidam non facit calidiorem modicus ignis, vel modicus calor, puta tepidus, sed calor intensior, puta calor, qui virtute est talis. Si autem formæ tales habent terminum, non amplius illi actus intendunt habitum, ita est in proposito.

Ad arg. 1. quæst. text. 23. Opposita in non opponuntur in mente. text. 85.

(d) Ad argumentum primum dicendum, quod sunt ibi plures simul. Ad probationem dicendum, quod secundum Philosophum 4. *Metaph.* et Commentatorem, ea quæ oppositionem habent in re, non habent oppositionem in mente. Nam species contrariorum simul sunt in anima, cum tamen contraria simul esse non possint in eodem subjecto ; possunt tamen aliqualiter esse idem in esse cognito, nam unum est ratio cognoscendi alterum, sicut rectum est judex sui et obliqui 1. *de Anima.*

Ad 2.

Ad secundum dicitur, quod illa species dicitur, et est habitus, non tamen ejusdem rationis cum illo, qui per actus acquiritur. Nam ex actibus, non acquiritur nisi habilitas ad actus consimiles, nunquam tamen per illam habilitatem fit objectum in intellectu præsens, per habitum autem qui est species, fit præsens.

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad quæstionem igitur dicendum*, etc. Concludit Doctor conservari species intelligibiles in intellectu, etiam quando actu non intelligit. Ad quod probandum, præter præmissas rationes adjungit aliam innixam auctoritati Philosophi, nimirum quod intellectus possit esse de se sapiens aliquando, hoc est, quod possit ex se et iis quæ sunt intrinseca ipsi, cognoscere aliqua objecta, ita ut non indigeat recurrere ad aliqua principia Physica istius cognitionis ab extrinseco mutuanda ; sed si non haberet species intelligibiles conservatas, nunquam posset esse sic sapiens de ullo objecto, quia nullum potest intelligere sine speciebus, aut objecto concurrente immediate ad cognitionem ; ergo dicendum est, quod habeat species intelligibiles aliquando conservatas.

75. Supplem. PONCII. Conclusio Doctoris. Quid est intellectum posse esse de se sapientem.

Tota difficultas hujus probationis consistit in hoc, an intelligatur illud esse de se sapiens, ut jam explicatum est, eo enim dato et admissa auctoritate Philosophi, sequitur intentum clarissime ; quod autem ita illud intelligendum sit, videtur ex mente Commentatoris *in textum* 18. *lib.* 3. *de Anima.*

76. Objectio

(b) *Sed tunc restat una difficultas*, etc. Proponit hic unam difficultatem gravissimam contra resolutionem suam et communem, de conservatione specierum, quia si intellectus haberet species conservatas, non esset necesse ut converteretur ad phantasmata, quoties intelligeret ; sed id est necesse, ut patet tum auctoritate Philosophi 3. *de Anima text.* 12. tum experientia, quia læso aut impedito organo phantasiæ, non intelligimus recte, ut patet in phreneticis, dormientibus et infirmis ; ergo non habet species conservatas. Probatur sequela, quia ideo recurreret, ut haberet species ab ipsis seu iis mediantibus.

Intellectus necessario semper convertitur ad phantasmata.

Confirmari potest, quia sensus internus ex eo quod habet species conser-

vatas, potest sentire objecta sua sine conversione ad sensus externos a quibus recipit species, iisque non solum læsis, sed omnino deperditis; ergo similiter intellectus si haberet species conservatas, posset intelligere absque conversione ad phantasmata, a quibus recipit species, læsaque ac destructa etiam phantasia.

Confirmatur secundo, quia sensus externus non ponitur habere vim conservativam ex se speciei, quia nunquam potest uti specie, quin actu convertatur ad ipsum objectum, aut quin ipsum objectum sit præsens taliter, ut possit causare ac conservare speciem; sed intellectus non potest uti specie intelligibili, quin actu convertatur ad phantasmata, et quin phantasmata sint sic applicata, ut possint causare ac conservare illam speciem; ergo non est dicendum quod intellectus habet ex se vim conservativam speciei, nisi saltem quando actu intelligit.

Confirmatur tertio, quia si intellectus haberet vim conservativam speciei nunquam posset perdere speciem; sed hoc videtur contra experientiam, qua constat nos res ante cognitas ita oblivisci, nunquam possimus recordari quando postea occurrunt, nos ante cognovisse illas, quod non videtur posse esse verum, si remanerent semper species earum. Probatur sequela, quia si intellectus esset sufficiens causa conservativa speciei, quandoquidem ad hoc faciendum dum sit semper sufficienter applicatus, semper deberet eam conservare, causa enim naturaliter agens applicata necessario agit nisi impediatur; sed non posset intellectus impediri per aliam causam ullam, cum nulla causa possit impedire actionem aut conservationem alterius causæ, nisi producendo aliquid incompossibile cum effectu producto, aut conservato per illam alteram causam; nullus autem effectus est incompatibilis cum specie intelligibili, ut patet, et consequenter intellectus nequit per ullam aliam causam impediri a conservatione speciei intelligibilis semel producti.

Ad hanc objectionem difficilem affert Doctor primo responsionem D. Thomæ 1. *part. q.* 81. *art.* 7. qui asserit rationem conversionis intellectus ad phantasiam seu phantasmata esse, quod intellectus nostri conjuncti cum corpore objectum proprium sit quidditas rei materialis sensibilis; de ratione autem hujusmodi quidditatis est quod in aliquo individuo existat, quod individuum non est absque materia corporali, quare non potest talis quidditas complete et vere cognosci, nisi ut in particulari existens; particulare autem cognoscimus per sensum et imaginationem, unde quamvis habeat intellectus species conservatas, oportet ipsum converti ad phantasmata, et consequenter neganda est juxta hanc doctrinam, sequela majoris. 77. Respons S. Thom

Hanc responsionem merito sane rejicit Doctor pluribus rationibus, quarum cum faciat mentionem nullam Cajetanus in commentario hujus loci, solumque ex Scoto afferat contra D. Thomam quod negaverit quidditatem rei materialis esse objectum adæquatum intellectus; magnam mihi conjecturam dat hanc quæstionem non esse partem scripti Oxoniensis, quo solo utebatur Cajetanus ex operibus Scoti, ut ab impugnationibus in eo contentis vendicaret sanctum Thomam.

Prima replica Doctoris contra responsionem D. Thomæ est, quod sequeretur intellectum non intelligere quidditatem rei materialis dum primo intelligit ipsam, quod implicat. Probatur sequela, quia in prima intellectione non intelligit ipsum 78. Rejicit primo

ut singulare, ex sententia D. Thomæ, in qua intellectus non intelligit singulare nisi per reflexionem, reflexio autem nequit esse in prima intellectione ; sed nec intelligit ipsum ut universale, aut ut abstractum negative, aut præcisive ab universali ac singulari in eadem sententia, quia negat D. Thomas posse illam intelligi nisi ut in singulari, et propterea in omni intellectione asserit necessariam esse conversionem ad phantasmata.

Sic posset intelligi replica Scoti, sed magis ad verba intelligenda est aliter, hoc modo : si intellectus non posset perfecte cognoscere quidditatem rei materialis, nisi ut existentem in singulari, prout asserit D. Thomas, sequeretur quod in prima intellectione non cognosceret ipsam perfecte, quia non cognosceret ipsam ut singulare propter rationem jam præmissam, ergo ut universale ; sed ut universale non posset perfecte cognosci ut in singulari existens, nam ut universale non potest perfecte cognosci nisi cognoscatur secundum totam suam indifferentiam, ut sic autem nequit cognosci, quando cognoscitur ut existens in uno singulari, ut patet. Quod si dicatur quod prima cognitio non sit perfecta cognitio, quidquid sit de hujus veritate, non facit ad rem, quia sequitur in ordine ad talem cognitionem, saltem imperfectam, non esse necessariam semper conversionem ad phantasmata, non obstante responsione S. Thomæ, unde ex illa responsione non habetur adæquata ratio conversionis ad phantasmata in omni cognitione intellectiva ; quod et Cajetanus ipse fatetur, admittens hanc rationem D. Thomæ non concludere universaliter immediate, sed immediate de intellectione perfecta, et mediate de imperfecta, quatenus scilicet si intellectio perfecta habet dependentiam a phantasmatibus, et imperfecta etiam a potiori talem debet habere. Verum nec consequentia hæc etiam valet, quia perfectior cognitio potest indigere aliquo, quo non indigeret imperfectior, ut manifestum est, itaque nisi sit eadem ratio dependentiæ a phantasmate in utraque cognitione perfecta et imperfecta, non sequitur, si perfecta dependet, imperfectam etiam dependere ; non est autem eadem ratio, si sola ratio cur cognitio perfecta dependeat a phantasmate, sit, quam assignat D. Thomas.

*Universale non cognoscitur perfecte ut in singulari existens.*

79. *Rejicitur secundo. Universale potest perfecte cognosci sine cognitione phantastica singularis.*

Secunda replica Doctoris est, quod (admisso gratis supposito D. Thomæ, nempe quidditatem rei materialis esse objectum adæquatum intellectus, quod tamen *hac dist. quæst.* 3. improbatum est) adhuc falsum sit eam non posse perfecte cognosci, nisi phantasiando singulare in quo existit, quia alias Angelus non posset perfecte cognoscere quidditatem rei materialis, nec anima separata cum non habeant phantasiam.

Confirmatur hoc primo, quia supponendo quod Angelus intelligeret materialia, sicut de facto intelligit, et quod nihil aliud posset intelligere saltem directe, tum objectum adæquatum intellectus ejus esset quidditas rei materialis, non secus ac est hominis ; sed tamen hoc non obstante, et non obstante etiam quod quidditas illa rei materialis non existat nisi in singulari, intelligeret sine phantasmate, quia intellectio quam haberet in tali casu, esset talis qualis est intellectio quam habet de facto ; ergo ex hoc præcise quod quidditas rei materialis sit objectum adæquatum intellectus humani conjuncti, et quod non reperiatur nisi in aliquo singulari sensibili, non sequitur quin possit homo intelligere illam quidditatem absque phantasmatibus.

Confirmatur secundo, quando Angelus

intelligit quidditatem rei materialis, vel intelligit simul singulare in quo existit, vel non. Si non intelligit, ergo similiter potest intellectus conjunctus intelligere illam quidditatem, non intelligendo singulare in quo existit, eadem enim est ratio quantum ad hoc. Si intelligit, ergo similiter posset intellectus conjunctus intelligere utrumque per speciem intelligibilem unam aut plures, et consequenter si tales species possent conservari absque phantasmate, posset intellectus per illam speciem intelligere utrumque absque phantasmate.

Confirmatur tertio, et simul probatur consequentia præcedens, quia si quidditas rei materialis posset infundere speciem, qua perfecte repræsentaretur sine singulari in quo existit, posset intellectus, non obstante dependentia ad phantasmata quantum ad productionem speciei, intelligere illam quidditatem, vel non posset absque conversione ad phantasmata; si posset, ergo si illa quidditas rei materialis infundat speciem, qua cognoscatur ipsa et singularitas, utraque poterit absque conversione ad phantasmata perfecte cognosci. Si non posset, ergo aliqua alia ratio est, ob quam non cognoscitur quidditas rei materialis sine conversione ad phantasmata præter illam rationem de cognitione singularitatis simul cum illa.

80. Rejicitur tertio. Angelus potest præscindere naturam Angelicam ab individualitate.

Tertia replica est : quidditas rei materialis non magis necessario est, aut cognoscitur in singulari materiali, quam quidditas substantiæ immaterialis Angelicæ in supposito seu singulari Angelico; sed Angelus non obstante inexistentia quidditatis immaterialis in singulari suo potest ipsam intelligere, sine eo quod intelligat ipsam in suo individuo, alias non posset abstrahere cognitionem ejus, ut est universalis a suis singularibus; ergo intellectus humanus potest intelligere quidditatem rei materialis inexistentis in singulari materiali, sine eo quod intelligat ipsam ut inexistentem singulari, et consequenter falsum supponit D. Thomas.

Itaque concludit Doctor bene, licet quidditas non sit nisi in singulari, eam posse intelligi sine eo quod ut sic existens in'elligatur, et sic etiam dixerat *dist.* 1. *quæst.* 2. visionem intuitivam essentiæ divinæ existentis in tribus personis posse dari sine eo quod videretur ut existens formaliter in tribus personis. Sic etiam licet albedo sit in substantia aliqua existens, posse tamen videri et intelligi sine eo, quod ut sic existens formaliter intelligatur; et ratio est, quia quotiescumque est objectum aliquod ex se sufficiens ad terminandum cognitionem, non debet asseri quod nequeat videri sine aliquo alio objecto aut conditione, nisi ostendatur necessaria dependentia illius in ordine ad terminandam cognitionem ab illo alio objecto aut conditione, sine qua diceretur quod non posset cognosci.

Unum objectum potest videri sine alio nisi sit intrinseca aliqua dependentia unius ab alio in cognosci.

81. Propter has aut alias difficultates, quas habet responsio hæc D. Thomæ, crediderim Complutenses Carmelitas in suo Thomistico cursu, dum hanc difficultatem tractarent *disp.* 19. *de Anima*, sect. 2. ea non fuisse usos, nec ullam ejus mentionem fecisse, cum tamen nihil aliud fere magis videantur intendisse, quam non solum conclusiones, sed et rationes D. Thomæ defendere. Respondent tamen ipsimet aliter duobus modis : primo refundentes necessitatem speciei conservatæ ad habendas intellectiones prævias ad phantasmata. Itaque dicunt quamvis intellectus recurrat ad phantasmata, tamen necessarias esse species, quia sunt aliqui actus intellectus prævii ad phantasmata, quibus scilicet imperata intellectus ipsamet phantasmata hæc vel illa; nam isti actus cum non præsupponant phantasmata,

Responsio Complutensium prima.

non possunt fieri mediantibus speciebus tum receptis a phantasmatibus, ergo mediantibus speciebus antecedenter acceptis et conservatis.

82. Rejicitur. Verum hæc responsio destruit suppositum commune utriusque scholæ de necessaria conversione intellectus ad phantasmata in omni intellectione. Quod ut clarius pateat, quæro ab his auctoribus, an ille actus intellectus, qui est prior actu phantasiæ quem imperat, dependeat ab alio aliquo actu phantasiæ, tanquam ab aliquo priori natura vel simultaneo, necne? Si sic; ergo manet difficultas objectionis, quia non potest assignari cur indigeret speciebus conservatis ad illum actum, et præterea frustra recurritur ad phantasias posteriores, ut manifestum est. Si non indiget; ergo alii quicumque actus intellectus possunt esse independentes a conversione ad phantasmata priora, aut simultanea cum illis, sed hoc est absurdum. Probatur minor, tum quia pro illo priori quo reperitur actus sine phantasmatibus, objectum est quidditas rei materialis, secundum D. Thomam, existens in singulari; ergo non potest videri nisi in singulari, et consequenter non potest videri, nisi phantasietur secundum eumdem D. Thomam. Tum etiam, quia si non debet phantasia operari prius, aut simul cum intellectu habente illum actum, non potest assignari ratio cur debeat sequi operatio phantasiæ, et sic simpliciter contra omnes posset haberi operatio intellectus sine phantasiæ operatione ullo modo.

Quod si dicas solos actus imperantes esse posse sine operatione phantastica priori, eos autem non posse sine operatione phantastica posteriori, quia sunt imperia ejus. Contra primo, si eatenus isti actus habent operationem phantasiæ annexam, quatenus imperant ipsam; ergo alii actus, qui non imperant ipsam, possunt esse sine phantasiæ operatione ullo modo, non enim est major ratio cur operationes illæ imperantes phantasmata possunt esse sine phantasmatibus secundum omnem rationem in ipsis repertam, præter rationem imperii potius quam aliæ operationes, quæ non habent rationem imperii. Contra secundo, quia quamvis imperaret intellectus phantasmata, non tamen esse necesse, quod semper phantasmata sequerentur ex vi imperii præcise, quia non videtur quod intellectus habeat majorem vim ad impetrandam operationem phantasiæ quam voluntas, aut intellectus ad imperandum actum potentiæ loco motivæ, sed hunc semper imperare nequeunt, ut patet; ergo. Adde falsum esse dari in intellectu hujusmodi actus imperantes. Deinde experientia patet non posse nos ad libitum imperare quæ volumus phantasmata. Omitto alia multa, quæ contra hanc responsionem omnino ineptam objici possent.

Respondetur ergo secundo, non posse intellectum quoties ad phantasmata convertitur recipere ab illis species, quia cum debeat recipere species immobiliter in prima conversione ad phantasmata, supponitur ante alias posteriores conversiones habere illas, non potest autem recipere de novo quod ante habuit. Sed hæc etiam responsio æque insufficiens est, nam in primis petit principium, supponit enim species immobiliter recipi, cujus contrarium contendit difficultas objectionis. Deinde non assignat rationem cur debeat intellectus recurrere ad phantasmata, si habeat species conservatas. — Respons. secunda Complutensium. — Rejicitur.

83. Respons. Doctoris. (c) *Ideo dicendum quod duplex est.* Melius itaque multo respondet Doctor, assignando duplicem rationem necessariæ conversionis ad phantasmata inter intelligendum. Prima est ex ordine potentia-

Prima ratio necessariæ conversionis intellectus ad phantasmata.

rum intellectivæ et phantasiæ, quæ pro hoc statu habent talem conformitatem in operando, ut intellectus non possit intelligere aliquid, quin vel singulare illius, vel aliquod aliud singulare conducens ad ejus intellectionem percipiat phantasia, non ex eo præcise quod illud quod percipitur ab intellectu existat in illo singulari, ut vult D. Thomas, et supra impugnatum est, sed ex subordinatione ipsarum potentiarum. Secunda ratio necessariæ hujus conversionis est quantum ad primam intellectionem, quia non reciperet species intelligibiles nisi mediante operatione phantasiæ, et quantum ad alias intellectiones sequentes, quia non intenderentur species intelligibiles nisi per concursum phantasiæ; sicut enim non possent produci nisi mediante ejus concursu, sic etiam intendi nequeunt nisi eo mediante; unde ut intellectus habeat intensiores species et perfectiores intellectiones, requiritur conversio ejus ad phantasmata, non solum dum primo producuntur species, sed postea etiam. Quod autem contra hoc replicat Doctor non indiget explicatione, sicut nec responsio.

Secunda ratio ejusdem conversionis.

Replicatur contra primam rationem.

Verum aliæ replicæ occurrunt contra utramque rationem; contra primam quidem, quod non assignet rationem istius subordinationis potentiarum harum, cum tamen in ea sit tota difficultas; nam qui negaret species conservatas, facile daret rationem, nimirum quia intellectus non posset intelligere unquam sine specie; ad speciem autem habendum, nisi semel producta conservaretur, semper deberet, sicut prima vice, recurrere ad phantasiam, quod si, qui admittunt species conservari, non possunt assignare rationem subordinationis potentiarum prædictæ, vel hoc ipso videntur pejus philosophari. Contra secundam rationem facit quod ex ea non sequitur necessaria conversio ad phantasmata, nisi quando intellectio perfectior, et species consequenter perfectior habenda est; si enim propterea recurrendum est ut species intensior habeatur, certe non est recurrendum quando non est habenda, sed certum est experientia quod non semper habetur intensior, et id etiam fatetur Doctor *in responsione ad suam replicam.*

Replicatur contra secundam.

Ad primam ex his replicis respondeo, Scotum hic quidem non assignare rationem subordinationis harum potentiarum in operando, sed eam supponere, ex dictis supra *quæst.* 3. *num.* 24. ubi dixit hanc subordinationem pro hoc statu oriri ex ordinatione divina statuentis non concurrere cum intellectu ad intelligendum aliquid nisi phantasia operante, idque probabiliter in pœnam peccati originalis, ut ibi asserit Doctor, et etiam *in* 2. *d.* 3. *quæst.* 8. *ad primum principale, ac quæst.* 19. *de Anima;* unde secundum ipsum non esset talis subordinatio in statu innocentiæ, sicut nec secundum omnes est de facto in statu gloriæ. Itaque juxta hanc doctrinam, ratio conversionis intellectus ad phantasmata proxima est quod non possit pro hoc statu habere speciem intelligibilem sibi sufficienter objective applicatam, quin phantasia etiam habeat species phantasticas sibi similiter applicatas, et propterea quoties intellectus operatur, phantasia etiam operetur necesse est. Ratio autem cur non possit intellectus habere istas species applicatas sibi quin phantasia etiam suas applicatas habet, oritur ex ordinatione particulari Dei, ut dictum est, et ratio denique ob quam Deus habuit hujusmodi particularem ordinationem, est peccatum originale. 84.

Satisfit primæ replicæ. Unde oritur ligatio intellectus ad phantasmata.

Satisfit secundæ replicæ

Ad secundam replicam concedo totum, existimo enim Scotum non attulisse illam rationem ad concludendam necessariam conversionem ad phantasmata in omni

intellectione, sed in aliquibus tantum in quibus non ideo recurrendum esset ad phantasmata, ut haberetur species, ut intendit sententia negans species conservari, sed ut intenderetur species prius habita.

85. Respondetur objectioni principali in forma. His suppositis nunc respondeo in forma ad objectionem principalem positam *num.* 16. negando sequelam cum sua probatione; non ideo enim necessario semper convertitur ad phantasmata ut recipiat species, quandoquidem eas recipit in prima conversione, sed quia nunquam applicantur ipsi suæ species, quin species phantasticæ etiam phantasiæ repræsententur. Ad primam confirmationem nego antecedens, non enim ideo solum, sed etiam quia possunt suæ species sensibus internis applicari objective et sensibiliter, sine eo quod applicentur suæ species sensibus externis, ut patet experientia. Ad secundam confirmationem nego majorem, sed ex eo, et quia nulla alia ratio suppetit, ex qua possit colligi quod conservet species, suppetit autem ratio ad probandum quod intellectus conservet species. Ad tertiam confirmationem concessa majori cum Suarez *disp.* 44. *Metaph.* Vasquez et aliis, nego minorem, quidquid dicant Gabriel et Almain. Ratio autem cur obliviscamur rerum cognitarum successu temporis est, quia perdimus species phantasticas, aut impeditur dispositio organi phantasiæ, tali modo ut non possint proponi ipsi istæ species objective et perceptibiliter; hinc enim fit ut propter dependentiam intellectus ad phantasiam pro hoc statu non possint etiam intellectui proponi suæ species, sic ut possit recordari objectorum alias cognitorum.

Respondetur primæ confirmationi.

Respondetur secundæ, Respondetur tertiæ.

Cur perdantur aliquando species.

86. Hæc sufficienter solvunt difficultatem propositam contra communem doctrinam de conservatione specierum; verum quia solutio dependet ab ordinatione divina speciali habita ob peccatum originale, cujus cognitio non potest haberi naturaliter, sed mediante revelatione, conandum est ostendere aliquam rationem naturalem istius connexionis necessariæ, quæ est inter intellectum et phantasiam. Itaque potest dici quod propterea intellectus in omni intellectione dependet a phantasmate, quia pro hoc statu omnis intellectio ejus est ex natura sua intrinseca, dicens ordinem ad objectum phantastice propositum, ita ut objectum sic propositum sit terminus cognitionis cujuscumque ejus. Quemadmodum ergo voluntas, licet secundum probabiliorem opinionem, sit causa adæquata suæ volitionis, dependet tamen in omni sua volitione ab objecto intelligibiliter proposito tanquam a termino suæ volitionis, ad quem dicit ordinem intrinsecum; ita etiam licet intellectus cum specie conservata sit causa adæquata intellectionis, et propterea non dependeat a phantasmate tanquam causa effectiva totali aut partiali intellectionis, tamen dependet ab illo tanquam a termino, quem essentialiter respicit intellectio ejus omnis quam pro hoc statu habet.

Alia responsio ad objectionem principalem. Omnis cognitio hujus status dependet intrinsece ab objecto phantasiæ proposito.

Dices, si hoc esset verum, esset dependentia intrinseca intellectionis a phantasmatibus, et consequenter secundum nullum statum posset haberi sine phantasmatibus. Respondeo, distinguendo sequelam intellectionis omnis, quæ de facto habetur, aut quæ est ejusdem rationis cum illa, concedo sequelam; intellectionis diversæ rationis, nego sequelam. Itaque non solum Angeli, sed anima separata et etiam conjuncta corpori glorioso, habent alium modum intelligendi corporea et spiritualia objecta, quam modo homines pro hoc statu habent in ordine, ad quem modum intelligendi non requiritur propositio objecti phantastica.

Replica contra. Solvitur.

Dices secundo, ergo non remanent in

Replica

anima beata species illæ, quas pro hoc statu acquirit. Probatur sequela, quia istæ species sunt tantum natæ producere tales intellectiones, quales hic habemus, et proinde si tales intellectiones pro statu separationis habere nequeat, frustra manerent species illæ in ipsa. Respondeo, propter hoc probabile esse quod saltem non utitur anima separata speciebus hîc acquisitis pro statu separationis, nec tamen propterea dicendum est, quod non habeat illas, quia iis uti poterit quando iterum conjungetur corpori. Quod si quæratur, quomodo ergo poterit intelligere quæ gessit in corpore in statu separationis? Respondeo, quod recipiet a Deo species omnes ad hoc requisitas, præter illas quas ipsamet acquirere potest. Certum enim est Deum posse infundere species animæ, per quas posset recordari ea quæ ante fecit; sicut enim Angelus per species a Deo infusas potest recordari quod homo fecerit talia vel talia in vita, ita ipsa anima per species a Deo infusas poterit recordari se in vita fecisse talia vel talia opera.

Responsio.

Dices, ergo ex memoria aut recordatione animæ separatæ, non possunt colligi species. Respondeo, concedendo totum, juxta hunc probabilem modum dicendi, quem non absolute asserimus, sed proponimus judicio lectoris. Posset tamen ex recordatione rerum, quas gesserunt in hac vita homines beati et damnati, colligi ista necessitas, quia nihil impedit quo minus per species hîc acquisitas habeant illam recordationem.

Respondeo secundo facilius et conformius ad communiora principia, negando sequelam hujus secundæ replicæ, quia illæ species quas de facto habet intellectus, possent concurrere quantum est ex se ad intellectiones quæ de facto producuntur, ac sunt dependentes essentialiter ab objecto phantastice proposito, et ad alias etiam intellectiones ejusdem objecti non sic dependentes. Et si quæras, cur ergo utrasque intellectiones non producit? Dico rationem hujus non posse in aliud refundi quam in voluntatem divinam, quæ statuit secundum Scotum non concurrere cum hominibus ad tam perfectas rerum cognitiones in pœnam peccati, quam alias naturaliter habuisset. Dices, secundum hanc responsionem recurrimus ad ordinationem divinam, ad quam fugiendam invenimus hunc novum modum philosophandi; ergo hæc responsio non est commoda. Respondeo, distinguendo sequelam, recurrimus ad illam ordinationem ad ostendendam subordinationem intellectus ad phantasmata, quantum ad intellectiones omnes quas de facto habet, nego antecedens; ad ostendendum cur alias intellectiones, quas non repugnat ipsi habere ex natura potentiarum independentes a phantasmatibus, concedo antecedens; nec ad vitandum hunc recursum excogitavimus prædictum philosophandi modum, sed potius ad ostendendam rationem dependentiæ intellectus a phantasmatibus quoad intellectiones omnes, quas de facto habet. Supposita hac responsione manerent species hîc acquisitæ in anima separata, iisque uti posset, et propterea dixi hanc responsionem esse faciliorem et conformiorem communibus principiis, quo nomine ipsam præfero priori responsioni. Et si dicas, quod species omnes hîc acquisitæ, cum producantur ab objectis secundum illam rationem, qua apprehenduntur a sensibus materialibus externis et internis, aut secundum rationem abstractam aut deductam per consequentiam ab illa ratione videantur debere repræsentare res cum ordine ad illam rationem, responderi potest, licet mediantibus his speciebus, repræsentetur

res secundum talem rationem, quod tamen possit hîc repræsentari sine dependentia a phantasia actu operante. Sicut enim ipsa phantasia licet abstrahat species a rebus, ut percipiuntur per sensus externos, nihilominus potest intelligere res non operantibus illis potentiis, ita similiter intellectus, licet abstraheret species ab objectis ut propositis phantastice, posset ex natura sua intelligere res non operante phantasia per illas ipsas species; sed intellectione tamen, quæ esset distinctæ rationis ab illa, quam haberet per species immediate productas a rebus, secundum illas rationes, et quæ esset imperfectior quam illa, quamvis utraque intellectio esset independens immediate a phantasmatibus. An autem intellectio habita de rebus per species causatas a phantasmatibus, et independens ab actuali phantasmate, qualem habere posset secundum hanc responsionem anima separata per species hîc acquisitas, esset perfectior intellectione, quam pro hoc statu per easdem species habemus de eodem objecto cum dependentia actuali et immediata a phantasmate; non adeo mihi constat, nam ex uno capite videri posset quod esset perfectior, quia independentior a phantasmate. Ex alio vero capite videretur posse esse imperfectior, quia sicut non exigeret illam propositionem phantasticam objecti, ita videri posset quod non repræsentaret rem tam perfecte quam intellectio exigens istam propositionem. Quod etiam confirmari posset, quia dicitur communiter phantasia perfectius operari, quando agit actu sensus externus, et per ipsum proponitur objectum sensibile quam quando non agit; ergo similiter intellectus perfectius posset dici intelligere rem secundum rationem objectivam abstractam a phantasmatibus quando operatur actu ipsa phantasia, quam quando non operaretur. Sed quidquid de hoc dicatur, perinde est quantum ad nostrum intentum impræsentiarum.

Dices tertio, ergo ex natura rei et non ex ordinatione divina, oritur dependentia intellectus ad phantasmata pro omni intellectione hujus status; sed hoc videtur esse contra Scotum supra, ergo et hæc doctrina. Respondeo primo concedendo majorem, sed negando minorem, quia Scotus non dicit absolute illam dependentiam esse in pœnam peccati, sed vel in pœnam peccati, vel ex ordine potentiarum; ordo autem iste potentiarum hoc modo commodissime intelligi potest, qui alio modo esset valde difficilis. Respondeo secundo distinguendo minorem, pro omni intellectione, quæ de facto habetur. Est contra Scotum, quod dependentia intellectus a phantasmatibus sit ex natura et non ex ordinatione divina, nego minorem. Est contra Scotum quod non haberet intellectus ullas intellectiones pro hoc statu ob naturam potentiarum nisi dependenter a phantasmatibus, etiamsi non intervenisset peccatum, nec Deus in pœnam ejus haberet ordinationem specialem, qua id statueret, concedo minorem. 8

Itaque quando dicit Scotus probabile esse quod in pœnam peccati intellectus subordinetur phantasmatibus, id non necessario sic intelligi debet, ut intellectiones quas de facto habet, sint dependentes a phantasmate ob illam pœnam; sed quod ita subordinetur phantasmatibus in pœnam peccati, ut de facto nullas intellectiones habeat, quæ non dependent a phantasmatibus, cum tamen si non intervenisset peccatum, plures intellectiones habere posset non dependentes a phantasmatibus sicuti pro statu gloriæ habet, pro quo etiam statu habet plures cogni-

tiones dependentes a phantasmatibus.

Juxta ergo hanc doctrinam respondeo iterum ad difficultatem principalem propositam *n.* 16. in forma negando sequelam, quia non obstante specie, indigeret phantasmate tanquam termino, quem intrinsece respicit omnis intellectio hujus status. Ad primam confirmationem nego antecedens, illa enim non est ratio præcisa, sed etiam quia sensationes ejus non respiciunt essentialiter rem propositam per sensus externos, ut sic propositam tanquam terminum suum. Ad secundam et tertiam confirmationem, etiam tenendo hanc doctrinam, bene responsum est supra *num.* 25.

88. 1. Argumentum principale. (d) *Ad argumentum primum*, etc. Hìc respondet ad duo argumenta principalia in initio hujus quæsiti proposita, quorum primum erat quod sequeretur species contrarias, verbi gratia, illas quæ repræsentant contraria objecta, ut album et nigrum, esse simul in eodem intellectu, nam potest intellectus successive intelligere contraria per species; unde non deberet potius conservare species unius contrarii quam alterius, et consequenter vel nullas vel utrasque deberet conservare; sed hoc esset absurdum, quia sicut idem corpus nequit figurari diversis figuris, ita nec idem intellectus diversis speciebus, species enim est quædam configuratio intelligibilis, et intentionalis intellectus ad objectum.

Responsio. Respondet Doctor, concessa majori, negando minorem cum sua probatione, nam licet species sit quædam configuratio, tamen non est eadem ratio negandi plures tales configurationes ad diversa objecta in eodem, ac negandi plures configurationes corporales in eodem corpore; ratio autem disparitatis est quod configuratio corporalis consistit in tali ordine partium corporis ad se invicem; unde si adveniret alia ordinatio partium, ut esset necessarium ad aliam configurationem, tolleretur prior, et propterea duæ simul repugnant cum una inferat negationem alterius. (Cur idem corpus non possit habere diversas figuras simul.) Configuratio autem quæ fit per speciem consistit in hoc quod intellectus per speciem sit aliquo modo similis virtualiter vel formaliter objecto speciei; non est autem absurdum quod sit similis per unam speciem uni objecto et per aliam alteri, neque enim ad unam speciem sequitur negatio alterius necessario aut connaturaliter. Quod si etiam loqueremur de configuratione corporali alicujus corporis, quæ fieret mediante aliqua qualitate reali ad aliquod extrinsecum, potest idem corpus configurari diversis, ut mediante calore esse configuratus seu similis uni corpori, et mediante siccitate alteri. Addit ad hæc Doctor pro majori confirmatione auctoritatem Philosophi et Commentatoris, qua dicunt, quæ sunt contraria in re non esse contraria in mente, id quod patet experientia

Alterum argumentum est, quod sequeretur speciem esse habitum, cum esset quid permanens, difficulter mobilis. Sed hoc est absurdum, quia habitus intellectualis per se acquisitus debet necessario præsupponere actum, nam per actum acquiritur, nec requiritur ad *esse* simpliciter actus; species autem præsupponitur necessario ad actum et requiritur simpliciter, naturaliter loquendo ad *esse* ejus. 89. 2. Argumentum principale.

Respondet Doctor distinguendo majorem, esset habitus capiendo *habitum* pro qualitate insensibili acquisita difficulter mobili, prout capi debet *habitus*, quæ est species Qualitatis distincta a dispositione, potentia naturali, impotentia naturali, passione et patibili qualitate, concedit; esse habitus ejusdem rationis specificæ cum habitu, qui acquiritur per actus, negat majorem. Et differentiam utriusque Responsio.

Quomodo differt species intelligibilis ab habitu acquisito per actum.

assignat ex effectibus eorum, nimirum quod habitus qui est species, habeat constituere objectum præsens, et *esse* simpliciter requisitum tanquam causa partialis concurrens cum intellectu loco objecti, ad productionem intellectionis; habitus autem, qui acquiritur per actus, non habeat constituere objectum præsens, nec concurrere loco objecti ad producendam intellectionem; utraque tamen qualitas conveniunt in ratione habitus ut sic et inter se, et cum habitibus supernaturalibus in substantia, distinguuntur vero a se invicem secundum rationes particulares.

Respondetur fundamento Avicennæ.

Si ulterius objiceretur fundamentum Avicennæ, nimirum quod sequeretur intellectum habiturum semper intellectionem si haberet species conservatas, quia species cum intellectu est causa adæquata intellectionis, et sufficienter applicatur per hoc quod insit intellectui. Respondendum est negando sequelam, et ad probationem dicendum, quod quamvis sit causa adæquata, tamen dependet ab objecto suo proposito phantastice, tanquam a termino circa quem versari debet intellectio, ut dictum est supra, unde non potest agere nisi eo sic proposito. Deinde quamvis non dependeret a tali objecto, non esset sufficienter applicata species ad producendum cum intellectu intellectionem, per hoc præcise quod inhæreret intellectui, quia alias anima separata et Angelus haberent tot intellectiones conservatas, quot species habent conservatas, quod est absurdum.

SCHOLIUM.

Tertium quæsitum hujus quæstionis, an detur in intellectu nostro notitia producta, et pro parte falsa, positis tribus argumentis adducit rationem ad oppositum ex Augustino.

30. Quæst. 3. An in intellectu sit actualis notitia genita, vel producta.

(a) Quæritur utrum in intellectu nostro sit actualis notitia genita vel producta. Arguo quod non: actionis non est actio, nec ut termini, nec ut subjecti, nec passionis est passio 5. *Physic.* sed notitia actualis est actio vel passio; ergo ipsa non est genita vel producta, quia hoc esset alia passione vel actione, et ita esset terminus actionis vel passionis. Minorem probo primo sic: notitia est actus secundus, sed omnis actus secundus est actio vel passio; ergo. Secundo sic: nullum entium consistit præcise in *fieri* et successione, nisi sit actio vel passio; notitia non est permanentium, ergo, etc. Text. com. 10 et inde.

Tertio sic, Philosophus 9. *Metaph.* distinguit actionem in immanentem et transeuntem; sed notitia est operatio immanens, ergo est actio, quia continetur sub una specie actionis scilicet immanentis. Text. 16.

Secundo sic ad principale: Augustinus 4. *super Genes. cap.* 8. dicit quod *aer præsente lumine non est factus lucidus, sed fit*, quia si factus esset lucidus, et non fieret, absente corpore luminoso maneret lucidus. Ex his habeo, quod illud quod factum est, intranee et de se manet; sed illa notitia non manet, ergo non est facta, nec est genita. Arg. 2.

Tertio sic, Philosophus 7. *Metaphysic.* probat quod formæ non est generatio, sed tantum compositi; sed notitia non dicit compositum, sed tantum formam, ergo, etc. Arg 3. Text. com. 22. 27. et 32.

Ratio ad oppos. A quibus paritur notitia secundum Aug.

Contra, Augustinus de Trinit. cap. 12. et 13. *Liquido tenendum est, quod omnis res quamcumque cognosci-*

*mus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, et a cognoscente et a cognito;* et aliquantulum infra : *partum mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quærendo et inveniendo, nascitur proles, notitia ipsa.*

COMMENTARIUS.

90. Supplem. PONCII. Summa quæstionis hujus.

(a) *Quæritur utrum in intellectu nostro sit actualis notitia genita?* Hæc est secunda quæstio a Lycheto omissa, et ex Reportatis huc (ut mihi videtur probabile) translata, ad cujus solutionem Scotus præmissis tribus rationibus pro parte negativa, et una pro affirmativa, tres quæstiunculas determinat. Primo, intellectiones, volitiones et similes actus vitales esse qualitates. Secundo ad eas dari mutationem. Tertio eas non accipere *esse* per veram productionem. Deinde infert ex sua resolutione philosophica unum corollarium Theologicum de *intelligere* et *velle* divino, et solvit argumenta principalia. Quod autem hæc etiam quæstio sit hîc addita præter rationes superius assignatas, ulterius conjici potest, quia inferius *in hac ipsa dist. quæst* 9. *ad tertium principale*, tractat partem principalem ejus quæ est, an intellectio sit actio de genere Actionis, eodem fere modo quo hîc, sine ulla relatione ad ea quæ hîc dicit ; non videtur autem probabile quod in eadem distinctione eamdem difficultatem bis eodem modo fuse tractaret.

SCHOLIUM.

Resolvit tres quæstiones, et in prima intellectionem aliasque operationes esse de prima specie qualitatis. In secunda ad eam dari mutationem. In tertia, eam non produci, quia secundum Philosophum compositum tantum producitur, esse tamen terminum mutationis; et ex doctrina quam affert, argumenta in oppositum facile solvit, de qua re latissime agit Quodlib. 13. et 15. infr. quæst. 9. ad 3. et 4. dist. 10. quæst. 5. et dist. 11. quæst. 2. et alibi sæpe.

Hîc sunt tres breves (a) quæstiones; prima, cujusmodi entitas sit intellectio et volitio, et hujusmodi operationes immanentes. 31.

De natura et essentia operationum immanentium. Operationes esse qualitates.

Ubi intelligendum est, quod ut ex divisione entis patet, non sunt substantiæ, quia intellectio adest et abest præter subjecti corruptionem ; nec quantitas, quia non est nisi in corporibus vel in pluribus realiter distinctis, ut *numerus;* nec sunt habitus, nec positio, nec quando, nec ubi, quia hæc dicunt habitudinem ad corpora; vel sunt passiones corporalium, nec aliquid aliorum, ut actio vel passio, aut relatio ; ergo qualitas. Quod autem dico de intellectione, hoc idem dico de volitione, visione, auditione, et sic de aliis operationibus immanentibus.

Et primo probo, quod non sit relatio, nec actio, nec passio, quia operatio immanens est ultima perfectio naturæ absolutæ operantis; sed nulla relatio, actio vel passio est hujusmodi, ergo, etc. tamen bene potest importare relationem. Minor patet, quod scilicet ultima perfectio naturæ non sit relatio ; relatio enim perfectionem non importat inquantum hujusmodi, et quod ultima perfectio esset relatio repugnantiam includit. Nec est actio, quia actio non perficit agentem, sed passum. 10. Ethic.

An relatio dicat perfectionem.

Præterea, actionis est aliqualis

terminus realis, hîc autem præter intellectionem, non est aliqualis terminus; nec est passio, quia jam non esset ultima perfectio, quare, etc.

32. Secundo probo specialiter de quolibet, primo quod intellectio non sit relatio sic: August. 7. de Trin. cap. 1. *Omnis essentia quæ relative dicitur, est aliquid excepto eo quod relative dicitur,* etc. sed intellectio subest relationi, quia dicitur relative ad objectum, sicut enim scientia refertur ad scibile,
Text. com. 10. ut mensuratum ad mensuram 5. *Metaph.* ita et intellectio; ergo secundum rem et absolutum suum, sive positivum suum, non est relatio.

Quod autem non sit actio vel passio, probo sic: Actio et passio sunt alicujus termini accipientis esse per ipsas; sed operationes immanentes sunt ultimi termini, quibus nihil accipit esse; non anima, nec objectum, nec enim objectum accipit *esse* per ipsas.

Quod si dicas, quod cum per actus habitus generantur, habitus est terminus dictarum operationum, et sic sunt actio vel passio.

Dicendum, quod dicta responsio magis est ad oppositum, nam quod non est forma activa, non est principium formale inducendi aliquam formam; sed per operationes immanentes inducitur habitus qui est aliqua forma, ergo operationes immanentes non sunt relatio, actio vel passio. Actus ergo, quia virtualiter continent habitum, ipsum generant et intendunt.

De immanentibus actionibus late Scot. Quodl. 13. et 15. et 4. d. 11. q. 2.

Ad argumentum tamen (licet si ad oppositum) dicendum, quod actio illa quæ proprie est ad terminum, non potest intelligi sine termino; sed operationes hujusmodi possunt intelligi sine habitu et esse, ut patet in habentibus habitum intensissimum, ut in Beatis; ergo proprie non dicitur terminus quasi intrinsecus, sed quasi consequens et accidentalis. Cum ergo hujusmodi operationes aliquid sint, et probatum est quod non sunt substantia, nec relatio, nec actio aut passio, neque quantitas vel aliquid extrinsecus advenientium, relinquitur quod sint in genere Qualitatis, et constat quod non sunt in tertia vel quarta specie, quia talia solum sunt corporalia, nec in secunda, quia illa sunt naturalis potentia vel impotentia. Sunt ergo in prima, in qua, credo, est omnis perfectio substantiæ spiritualis, quæ non est Deus, vel quæ non est de ejus substantia; ergo qualitates.

Operationes sunt in prima specie qualitatis.

Secunda quæstio est, an ad hujusmodi operationes sit aliqua per se mutatio. Et est dicendum breviter quod sic, quod patet. Nam secundum Philosophum 6. Physic. *Mutari est aliter se habere nunc quam prius;* sed intellectus actu intelligens se habet aliter nunc quam prius, ergo vere est mutatio per se; ergo proprie mutatio ad hujusmodi operationes terminatur. 33.

Text. com. 32 et 33.

Tertia quæstio est, an hujusmodi operationum sit productio vel generatio. Ubi intelligendum, quod secundum Philosophum 7. Metaph. *Forma per se non generatur,*

Text. com. 22 27. et 33.

quæst. 3. de opere immanente. *sed compositum*, tam in generatione substantiali quam secundum *quid;* et sua ratio est, quia omne quod fit, fit ex materia tanquam ex eo quod est pars ipsius quod fit; cum igitur materia non sit pars nisi compositi, generatio per se solius erit compositi.

Præterea, generatio cum sit via de *non esse* ad *esse*, illius per se est generatio, cujus per se est esse; compositi autem sive suppositi per se est esse, ergo, etc. Secundum ergo intentionem Philosophi, quod per se generatur, est divisibile in duo, scilicet in materiam et formam, et ideo dixerunt quidam, quod forma accidentalis habet suum potentiale ex quo fit, et suum formale tanquam intrinseca sui generis. (8. Metaph. text. 12.) Quod non videtur, quia accidentia non habent materiam ex qua, sed in qua; nec est ad intentionem Philosophi, quia ipse intelligit, quod compositum in generatione per accidens per se generatur, compositum dico ex subjecto et accidente, sicut sua exempla ostendunt, et ratio sua est, quod generatur, ex eo generatur quod præexistebat. Ergo dicendum, quod etsi notitia possit esse terminus mutationis, non tamen generatur, nec producitur, sed per se intellectus noscens vel potius homo noscens, quia actiones sunt suppositorum, quare, etc.

34. Contra hoc arguo, quod intellectus noscens non per se generatur, quia non est ens per se, sed per accidens; ergo non est per se terminus generationis.

Item, notitia est per se terminus productionis, quia mutationis; sed omne tale producitur, ergo notitia producitur et generatur.

Ad primum dicendum, quod ens secundum *quid*, et per accidens est simpliciter per accidens et secundum *quid*, sicut homo mortuus est homo secundum *quid*, simpliciter autem dicitur mortuus; generatio ergo simpliciter est in substantia, secundum *quid* vero in accidentibus, *primo de Generatione;* (Text. et circit idem 5. Phys. t. ...) generatio ergo entis per accidens et secundum *quid*, est generatio simpliciter per accidens et secundum *quid*.

(Opera est terminus mutationis non productionis vel generationis.) Ad secundum dicendum, quod est terminus alterationis et mutationis, terminus autem alterationis est forma, et similiter mutationis, non tamen productionis, ubi intelligendum quod mutatio est per se mutabilis, alteratio alterabilis, et motus mobilis. Illud autem dicitur proprie alterari et mutari, quod de non tali fit tale, puta de non albo album, de non noscente noscens; forma ergo qua fit tale, proprie est terminus mutationis, non tamen mutatur, sed tantum mutabile mutatur. Productio autem proprie est solius termini, cui per productionem acquiritur esse; cum ergo forma, quæ est mutationis terminus, non habeat *esse* proprie, sed sit illud quo compositum habet *esse*, ideo ipsa non dicitur produci, nec esse terminus productionis, sed tantum compositum, sive illud compositum sit ens per se, sive per accidens. Et hujusmodi differentia patet, quia de termino mutationis

vel de forma, non dicitur quod mutetur vel alteretur, sed est terminus mutationis tantum; de termino autem generationis et productionis dicitur, quod est generatus et productus, sive generatur et producitur.

Ex his corollarie potest concludi, quod *intelligere* et *velle* in Deo non sunt actus productivi, nec per consequens principia actuum notionalium, qui sunt *generare* et *spirare*. *Intelligere* enim et *velle* in Deo actus operativi sunt, quibus ipse beatus quasi perficitur, non autem sunt productivi. Ex quo patet, quod nec notitia simplex, nec amor simplex, sunt rationes productivæ, sine quibus personæ non producuntur, ut quidam dicit, et superius est improbatum. (lenr. ubi sup. dist. 2. part. 2.) Unde *intelligere* et *velle* in nobis, non sunt actiones vel passiones, ut dictum est, *dicere* autem sive intellectionem producere, et *spirare* seu amorem elicere, sunt actiones in nobis, et de genere actionis, vel quasi de genere actionis; quare, etc.

35. (l arg. 1. Ob as conditiones ctionis, peratio licitur actio.) Ad argumenta principalia. Ad primum dicendum, quod major est vera, sed minor est falsa. Ad evidentiam autem ejus et argumentorum, quibus ipsa minor probatur, intelligendum quod actio proprie sumpta tres habet proprietates. Una est quod est in continuo *fieri* æque enim dependet ab agente in secundo et ultimo instanti, et in primo, imo in quolibet quantum durat. Secunda proprietas est, quod est circa aliquid circa quod operatur, in quo est ut in subjecto, nam actio non est in agente, sed in passo. Tertia proprietas est, quod est circa aliquem terminum ad quem terminatur, qui *esse* accipit per eam, idem intelligit de passione. Operationes ergo immanentes assimilantur actioni et passioni in prima conditione et secunda, non autem in tertia quæ est completiva.

Ad argumentum ergo primum, quo prædicta minor probatur, concedo quod est actus secundus, nego tamen quod omnis actus secundus, sit actio vel passio, imo est qualitas. (Ad 1.)

Ad secundum dicendum, quod assimilatur in prima conditione, unde lumen etsi fit etiam continue, non tamen est actio, sed actionis terminus. (Ad. 2.)

Ad tertium, dicendum, quod divisio actionis quædam est immanens, quædam transiens; uno modo est æquivoci sive vocis in sua significata; alio modo univoci sive generis in suas species. Si enim accipiatur actio transiens et operatio immanens, quæ est *intelligere*, *velle*, *videre*, et hujusmodi, significata sunt unius vocis tantum, scilicet actionis et nullius univoci. Si autem dicatur, actio quædam est transiens, quædam immanens, ut elicitio intellectionis quæ immanet, sicut et ipsa intellectio, tunc est divisio univoci in suas species. (Ad 3. Qualis divisio actionis in transeuntem et immanentem.)

Ad secundum principale dicendum, quod non intendit Augustinus negare lumen esse, ut fieri ab agente et factum esse simul, sed non permanet sine præsentia agentis, sicut nec creatura rationalis conservatur in gratia sine (Ad arg. 2. principale.)

divina præsentia, nam ad hoc, ipse eam inducit.

Ad tertium patet per prædicta in tertia quæstione, quare, etc.

## COMMENTARIUS.

91. Supplem. Poncii. (a) *Hic sunt tres breves quæstiones*, etc. Ex tribus quæstiunculis, quas examinat in hoc quæsito, primam, quæ est, qualis entitas sit intellectio, et similes actus vitales, hîc solvit. Ut vero melius examinetur hæc difficultas, proponendæ sunt breviter variæ, quæ de ea sunt sententiæ.

Sententia 1. De natura intellectionis. Prima sententia est Goffredi *Quodlibeto* 4. Ægidii *Quodl.* 3. *q.* 12. et Suessani *lib.* 5. *de intellectu, cap.* 9. qui tenent intellectionem nihil aliud esse quam receptionem speciei intelligibilis.

Sententia 2. Secunda sententia est intellectionem esse veram et propriam actionem de prædicamento Actionis, per quam nullus terminus producatur, ita de omni intellectione Aureolus sentire dicitur apud Capreolum 1. *dist.* 2. Sed Aureolus nihil tale habet, imo *in* 1. *dist.* 35. potius videtur convenire cum prima sententia. At de omnibus intellectionibus intuitivis, quales habent Beati in patria de Deo, Cajetanus 1. *part. quæst.* 27. cum Capreolo et Ferrariensi hoc tenent.

Sententia 3. Tertia sententia est, eam consistere in qualitate de Prædicamento qualitatis per nullam actionem de prædicamento Actionis, sed seipsa productam indistinctam a verbo mentis, sic Aversa *quæst.* 75. *de Anima sect.* 3.

Sententia 4. Quarta sententia est, intellectionem consistere formaliter in actione de prædicamento Actionis, per quam tamen semper necessario aliqua qualitas producatur, quæ sit verbum mentis. Hanc tenent Conimbricenses 3. *de Anima, cap.* 8. *quæst.* 3. *art.* 3. Montes. 1. 2. *disp.* 3. *quæst.* 5. Fonseca 5. *Metaph. cap.* 15. *quæst.* 10. *sect.* 2. Gonzales 1. *part. quæst.* 12. *art.* 2. *disp.* 25. *sect.* 4.

Sententia 5. Quinta sententia est, intellectionem formaliter consistere in actione et passione de prædicamento Actionis et Passionis, et etiam in qualitate per illas producta, ita ut illa tria sint de essentia intellectionis. Ita Hurtado *de Anima disp.* 6. *subsect.* 1. qui Suarem et alios pro se citat, immerito tamen, ut examinanti pateat.

Sententia 6. Sexta sententia, quod intellectio sit qualitas seipsa producta, sed distincta realiter a verbo mentis, sic Complutenses *disput.* 21. *de Anima quæst.* 3.

Sententia 7. Septima sententia, eam consistere formaliter in qualitate per veram actionem de prædicamento Actionis productam, et indistinctam a verbo mentis; sic Scotistæ communiter cum Scoto, hîc et aliis locis citatis a Scholiaste, quos sequitur Ruvius, qui eam sententiam putat D. Thomæ 1. *part. quæst.* 34. *art.* 1. *ad* 3.

Quid probabilius tenendum sit sequentibus propositionibus proponemus, in quibus probandis textum Doctoris explicabimus et confirmabimus quantum opus fuerit.

92. Intellectio non consistit in sola receptione speciei intelligibilis. Prima probatur. Prima conclusio: *Intellectio non consistit in sola receptione speciei intelligibilis.* Hæc est communis contra primam sententiam, et probatur primo auctoritate S. Augustini 9. *de Trinit. cap. ultimo*, dicente quod a cognoscente et cognito pariatur et producatur notitia; ergo intellectus cognoscens habet aliquam activitatem respectu intellectionis et notitiæ, et consequenter non consistit intellectio in sola receptione speciei, ita ut intellectus mere passive se habeat ad intellectionem, ut volunt aliqui ex auctoribus primæ sententiæ.

Probatur secundo ratione, quia poten-

Potentia vitalis debet esse activa 2. Probatio.

tia vitalis est perfecta potentia, ergo est activa; sed non debet esse activa respectu ullius potius quam respectu vitæ in actu secundo, qualis est intellectio et omnis sensatio; ergo debet esse activa respectu intellectionis et sensationis cu-

Responsio.

juscumque, et non passiva tantum. Dices, intellectum habere activitatem respectu speciei intelligibilis, quia eam producit partialiter; ergo quamvis per hoc formaliter intelligeret quod haberet speciem impressam receptam in se, adhuc posset esse verum quod vivens in actu primo esset activum, et quod a cognoscente et cognito pareretur, et produceretur notitia ac intellectio. Unde ex his duabus probationibus non sequitur falsam esse primam sententiam.

Replica 1.

Contra primo, quia hæ rationes non necessario adducuntur ad improbandam primam sententiam universaliter, sed tantum quatenus teneretur quod neque ad productionem speciei intelligibilis concurreret, sed mere passive se haberet tam ad intellectionem quam ad omne quod ad ipsam concurrit.

Replica 2. Non sufficit activitas potentiæ vitalis in ordine ad productionem speciei impressæ.

Contra secundo, quia sensus auctoritatis Augustini et rationis est, quod quandocumque intellectus qui est potentiæ vitalis in actu primo, reducitur a non habente notitiam ad *esse* habens notitiam, et a *non esse* vivens in actu secundo, ad *esse* vivens in actu secundo, tum active se habeat et productive in actu secundo, cum antea sic se non haberet; sed quamvis haberet speciem intelligibilem impressam, non necessario esset vivens in actu secundo aut habens notitiam, et postea sine nova productione speciei intelligibilis posset esse vivens in actu secundo et habens notitiam; ergo activitas, quam intendit auctoritas Augustini et nostra probatio competere intellectui, non consistit in activitate, quam haberet intellectus in ordine ad productionem speciei impressæ intelligibilis, sed in aliqua alia, et consequenter responsio non tollit vim auctoritatis aut probationis.

Confirmatur hoc primo, quia intellectus non minus debet habere activitatem respectu intellectionis, quam visus respectu visionis; sed activitas visus respectu visionis non consistit in productione speciei impressæ visibilis, cum ut suppono, illa species producatur ab objecto tanquam a causa totali; ergo nec activitas intellectus respectu intellectionis potest consistere in productione speciei intelligibilis impressæ. Confirmatur secundo, quia species intelligibiles, si non omnes, saltem plurimæ infunduntur a Deo Angelis et animabus separatis; ergo debent habere aliam activitatem ad intellectiones, quas iis mediantibus habent, præter activitatem in ordine ad illas species.

93. Probatio 3. conclusionis.

Confirmatur tertio, et simul probatur conclusio tertio efficaciter; dantur plures species receptæ in potentia sine intellectionibus, ut cum impeditur phantasia per somnum et phrenesim, et etiam quando non impeditur non habet tot intellectiones quot species, patetque experientia recipi species visibiles in oculo aperto dormientis, cum tamen actu non videat; ergo non consistit intellectio formaliter in receptione speciei intelligibilis, seu quod idem est; ergo non per hoc formaliter intelligit intellectus, quod habeat species impressas in se receptas.

Responsio adversariorum.

Hoc argumento coguntur adversarii fateri non sufficere ut quis intelligat, quamcumque receptionem speciei; sed aliqui dicunt ulterius requiri aliquem conatum intellectus, et idem est de quacumque alia potentia sensitiva.

Impugnatio

Contra, quia hinc sequitur nostrum in-

tentum, quia non potest explicari in quo consistat iste conatus, nisi asserendo quod potentia quando eum adhibet, efficit aliquid quod alias non efficiebat.

Responsio Aureoli. Aureolus *in* 1. *d.* 35. dicit ultra receptionem speciei requiri ad intellectionem quod objectum appareat, ad hoc autem non videtur exigere quod intellectus aliquid producat. Impugnatio Sed contra, non potest intelligi, quomodo objectum appareat nisi quatenus intellectus aliquid produceret ultra receptionem speciei. Quæro enim de objecto applicato potentiæ visivæ, et producente in ipsa speciem, tum cum non videt a quo habet formaliter apparere, cum postea apparet non seipso, nec per hoc quod applicetur in tali distantia potentiæ, nec per hoc quod imprimat speciem impressam, nec per hæc omnia simul, quia omnia hæc habentur, quando non videtur, nec apparet, ergo ab aliquo alio; sed nihil aliud potest assignari quod sufficiat, nisi dicatur quod potentia aliquid efficiat, cum videt quod non faciebat ante, quod est nostrum intentum.

Responsio. Replica. Dices, objectum apparere per hoc quod proponatur in tali distantia potentiæ non impeditæ. Contra, quia non potest assignari quomodo impediretur potentia, nisi quatenus impediretur ab aliquo producendo, aut recipiendo quod antea non producebat, vel recipiebat quando non videbat, sed non impediebatur ab aliquo producendo secundum Aureolum; nihil enim recipit quando videt nisi speciem impressam, hanc autem recipiebat ante; ergo impediebatur ab aliquo producendo, et consequenter quando videt, aliquid producit quod non producebat ante.

94. Objectio 1. Objiciunt adversarii, primo auctoritatem Philosophi 3. *de Anima*, *cap.* 2. ubi dicit : *Unus quidem est actus sensibilis et sensitivi, esse autem alterum.* Quibus verbis intendit actum realem sensibili objecti esse eumdem cum actu reali sensitivæ potentiæ; sed actus realis sensibilis objecti est species impressa, ergo illa est actus potentiæ sensitivæ; sed actus potentiæ sensitivæ est sensatio ejus, ergo sensatio ejus est species impressa in ipsa recepta, et consequenter intellectio quæ est sensatio intellectus, consistet in specie intelligibili in ipso recepta. Respondet Ruvius supra cum D. Thoma *in commentario istius loci*, Philosophum loqui non de unitate reali utriusque actus sensibilis et sensitivi, sed de unitate subjecti istius actus, ita ut sensus sit, quod tam actus sensitivi quam actus sensibilis habeant idem subjectum, nempe potentiam sensitivam, cum quo tamen stat illos actus esse distinctos realiter. Responsio D. Thom et Ruvii.

Verum quidquid sit de hac responsione, quæ, si verba respiciuntur, omnino dura est, sicut esset durus modus loquendi, dicere quod actus calefactivi et siccativi esset unus, quando producerent siccitatem et calorem in eodem subjecto. Respondeo aliter, concedendo dicta Aristotelis in sensu formali et reali, nam Melior responsio. sive loquamur de specie impressa, illa potest dici actus sensitivi, quatenus ipsum perficit et complet in ordine ad producendam sensationem ; et est actus sensibilis quatenus ab illo producitur, sive loquamur de specie expressa seu sensatione, illa etiam est actus sensibilis quatenus ab illo producitur, vel immediate vel mediante specie sua ; et est pariter actus sensitivi, non solum quatenus ipsum actuat et perficit, sed etiam quatenus ab ipso procedit effective. Minorem autem distinguo, actus sensibilis est species impressa tantummodo, nego; actus ejus est illa species, sed non tantum, concedo; et similiter di-

stinguo consequens. Distinguo etiam subsumptum illud : *Actus potentiæ sensitivæ est sensatio ejus*. Omnis actus ejus est sensatio, nego; aliquis actus, concedo, et nego consequentiam.

Objectio 2. Objicies secundo, intellectus intelligit quando fit similis objecto, sed fit similis objecto per hoc quod recipiat speciem intelligibilem impressam; ergo per hoc intelligit.

Responsio. Respondeo, quando fit similis objecto per similitudinem expressam ejus, concedo; per similitudinem impressam, nego. Distinguo etiam minorem, fit similis per hoc quod recipiat speciem impressam similitudine expressa, nego; impressa, concedo, et nego consequentiam. Et si quæratur, cur esse similem uno modo sufficiat potius quam altero? Respondeo id colligi ex fundamentis nostræ conclusionis, per quæ patet non sufficere ad hoc ut intelligat intellectus quod recipiat speciem, atque adeo non sufficere ad hoc ut intelligat, quod habeat similitudinem quamcumque quam possit dare ipsi ista species in ipso recepta.

95. Conclusio 2. Intellectio non consistit in actione vera per quam nullus terminus producitur. Conclusio secunda : *Intellectio nulla neque abstractiva, neque intuitiva consistit actione vera et proprie dicta de prædicamento actionis, per quam nullus terminus producatur*. Hæc est communissima sententia Philosophorum ac Theologorum contra secundam sententiam.

Probatio 1. Probatur primo ex Doctore hic § *Præterea actionis, et* § *Quod autem non sit actio*, quia omnis actio de prædicamento Actionis debet habere terminum per ipsam productum; ergo implicat dari actionem de prædicamento Actionis, quæ talem terminum non habet, et consequenter intellectio non potest consistere in tali actione.

Actio de prædicamento Actionis necessario habet terminum. Probatur antecedens, quia per hoc distinguitur prædicamentum Actionis a cæteris Prædicamentis omnibus, nec ullus alius conceptus actionis ut sic, assignari potest quo distinguatur ab illis, quam quod dicatur esse determinatio actualis essentialiter faciens causam activam producentem actu aliquid; ergo essentialiter dicit ordinem ad terminum per illum producendum. Probatur hoc ultimum antecedens, quia alias non posset assignari quomodo distingueretur ab aliqua specie qualitatis.

Responsio. Dices, Actionem distingui posse ab aliqua specie qualitatis per hoc quod esset determinatio actualis ad terminum.

Replica. Contra, vel intelligis hoc de termino ut sic, abstrahendo a termino per eum producto, vel de termino producto; si secundum dicis, habemus intentum; si primum, contra est, quia sic omnis determinatio actualis ad terminum esset de prædicamento Actionis; quod patet esse falsum, quia *ubi* intrinsecum est determinatio ad terminum, et tamen non est de prædicamento Actionis.

96. Probatio 2. contra Cajet. Probatur secundo conclusio contra Cajetanum, quia intellectio ut sic, potest dari absque termino per eam producto, ut ipse asserit, quia admittit aliquam intellectionem absque termino producto; ergo et omnis. Probatur consequentia, quia qua ratione intellectus per aliquam intellectionem sine termino per eam producto posset intelligere, eadem ratione posset per omnem; ergo nulla deberet habere terminum productum, ideo enim deberet aliqua habere, quia alias per eam non posset intelligere intellectus.

Si aliqua intellectio posset esse absque termino, omnis posset. Probatur antecedens, impugnando disparitatem, quam assignat Cajetanus dicens, propterea intellectionem intuitivam sufficere absque termino producto, qui esset verbum mentis seu species expressa, quia tum objectum ipsum secundum se est realiter præsens intellectui; species autem requiritur tantum, quando non

est sic præsens, ut per eam constituatur præsens intentionaliter.

*Præsentia objecti requisita ad intellectionem est præsentia prævia ad intellectionem.*

Contra hanc disparitatem, quia præsentia quæcumque objecti, quæ requiritur in quacumque cognitione, est præsentia præcedens ipsam cognitionem; ergo per nullam cognitionem debet produci aliquid, quo constituatur ullo modo præsens. Confirmatur, præsentia realis objecti quando requiritur ad aliquam cognitionem debet præsupponi ipsi cognitioni; ergo præsentia intentionalis debet præsupponi cognitioni ad quam requiritur, et consequenter nihil posterius ulla cognitione requiritur ad ponendum objectum ullo modo præsens.

Contra eamdem disparitatem secundo, quando ipsum objectum est præsens, videtur non per se ipsum formaliter, sed per ipsam cognitionem sine termino producto per illam; ergo sic etiam posset videri, quando esset absens, quamvis nihil per eam produceretur. Probatur consequentia, quia non esset potior ratio cur objectum absens posset videri mediante termino producto per cognitionem, quam mediante ipsamet cognitione, si per cognitionem posset videri quando esset præsens.

97. *Responsio.* Dices, cognitionem debere terminari ad aliquid præsens, unde quando objectum non est præsens realiter, debet esse præsens intentionaliter ut terminet cognitionem, sic autem esse non potest præsens, nisi producatur species expressa per cognitionem.

*Replica.* Contra, quia producta specie expressa, objectum absens realiter fit præsens intentionaliter ita sufficienter, ut possit terminare intellectionem, et ut vere cognitio actu terminetur ad illud; ergo, quamvis non produceretur illa species distincta a cognitione, posset esse sic præsens. Probatur consequentia, quia si aliquid impediret, maxime quia ut esset intentionaliter seu intelligibiliter præsens, dum abesset realiter, requireretur præsentia realis alicujus in quo contineretur intelligibiliter, et ad quod realiter terminaretur cognitio; sed absque specie expressa producta per cognitionem haberetur aliquid tale præsens realiter, ergo si cognitio in ullo casu potest sufficere ut intellectus videat, poterit semper. Probatur minor, quia species impressa, quæ est gerens vicem objecti, est sic præsens, et nihil impedit quo minus possit supplere omne illud, ad quod poneretur species expressa producta per cognitionem, ergo, etc.

Dices, speciem impressam non esse similitudinem expressam objecti et formalem, sed virtualem tantum, et propterea eam non sufficere. *Responsio.*

*Replica.* Contra, quia si id quod dicitur similitudo expressa et formalis, non dicatur esse actualis cognitio objecti (ut communiter dicitur esse) hoc gratis dicitur. Deinde tam convenit ipsi esse talis similitudo quam speciei, aut qualitati ulli productæ per cognitionem. Denique non est ratio cur requiratur similitudo expressa aut formalis, si species impressa, aut ipsa cognitio non sit talis.

Dices secundo, per speciem impressam fieri objectum præsens, tanquam principium intelligendi, non vero tanquam objectum. Contra, quia si potest fieri præsens tanquam objectum per speciem cognitione productam, nihil impedit quominus sic dicatur fieri præsens per speciem impressam, utrumque enim munus non repugnat speciei impressæ. Quemadmodum enim ipsum objectum quando est realiter præsens, habet utrumque munus respectu cognitionis intuitivæ, ita etiam speciei impressæ potest competere utrumque munus respectu cognitionis abstractivæ. Et sane per hoc, meo ju-

dicio, convincitur esse superfluam speciem ullam, quæ produceretur per cognitionem, si unquam cognitio potest sufficere ad cognoscendum absque specie producta per ipsam; unde prædicta disparitas et sententia Cajetani in ea fundata, nec probabilitatem quidem habere videtur.

Probatio 3. Contra illam disparitatem et sententiam tertio, quia pro illo priori quo antecedit cognitio speciem seu qualitatem illam in absentia objecti productam, intellectus est cognoscens; absurdum enim videtur esse cognitionem in intellectu pro aliquo instanti, quin per ipsam pro eodem cognoscat, ergo non requiritur aliqua qualitas posterior ipsa cognitione ut dicatur cognoscens, et consequenter nullo modo requiritur talis qualitas distincta a cognitione, et per ipsam producta, neque in absentia, neque in præsentia reali objecti.

98. Probatio 4. Quarto denique contra Cajetanum facit quod si intellectio sit actio de prædicamento Actionis ut debet esse, si per eam unquam producitur verbum mentis, semper debet necessario habere terminum productum; actualis enim determinatio alicujus ad aliud semper debet esse talis, ut patet ex doctrina communi de relationibus et modis.

Fundamentum Cajetani. Fundamentum adversariorum esse potest, quod intellectio sit actio immanens et operatio, et quod distinguatur ab actione transeunte, per hoc quod transiens relinquat opus post se, et consequenter habeat terminum; immanens vero non relinquat opus post se, et consequenter non habeat terminum. Quod discrimen utriusque desumitur ex philosopho 9. *Metaph. text.* 19. dicente : *Quorum non est aliud opus præter actionem in ipsismet actio, ut visio in vidente, speculatio in speculante et vita in anima;* ergo intellectio non habet terminum per ipsam productum. Respondeo primo, hinc sequi contra Cajetanum, quod nunquam habeat terminum productum. Respondeo secundo concedendo totum, sed inde non sequitur quod consistat in actione de prædicamento Actionis non habente terminum per ipsam productum. Itaque si capiamus actionem immanentem pro ipsa intellectione seu specie expressa, quam intellectus in se producit, illa quidem non habet terminum productum, nec est prædicamento Actionis; si vero per actionem immanentem intelligamus actionem per quam agens illam speciem producit, illa habet terminum et est de prædicamento Actionis, ut patet. Cætera fundamenta proponemus infra, contra nostram sententiam. Respondetur.

Conclusio tertia: Intellectio non consistit in qualitate de prædicamento Qualitatis, quæ per nullam actionem producitur. Hæc est communior contra tertiam sententiam quam expresse tenet Aversa, et probabilem reputat Suarez ac Hurtado, quod et ego etiam censeo. 99.

Probatur tamen conclusio, quia ideo esset qualitas producta sine actione distincta, quia seipsa egrederetur a potentia intellectiva, applicatis aliis comprincipiis, et propterea superflue poneretur actio realiter distincta; sed hoc est falsum, quia alias, ut dicemus conclusione sequenti, non posset eadem intellectio procedere ab intellectu et habitu, qui procederet ab intellectu solum, et sic habitus simpliciter requireretur ad omnem intellectionem, quæ ab ipso procedit; sic enim eadem actio non potest ab intellectu et habitu procedere, ita etiam neque eadem intellectio, si intellecto seipsa egrederetur a potentia sicut actio, ut fieret secundum adversarios. Respondet Aversa, negando minorem, et ad probationem re- Intellectio non est qualitas producta sine actione. 1. Probatio

Responsio Aversæ. spondet primo concedendo sequelam et negando absurdum id esse; sed certe id minus probabile apparet, et minus conforme principiis communibus, et præterea non potest assignari ulla alia qualitas absoluta, quæ seipsa sic egreditur, aut ita determinat unam causam secundam, quin ab aliqua alia etiam possit procedere.

Replica.

Prædicta responsio est probabilis. Fateor tamen hanc responsionem vix impugnari posse, et propterea videtur mihi probabilis.

Respondet secundo ad eamdem probationem, negando sequelam, quia licet actus vitalis seipsa egreditur a potentia vitali, tamen non seipsa egreditur ab aliis causis, et consequenter possunt iidem actus vitales a diversis causis aliis, ut a diversis habitibus vel a diversis speciebus provenire. Hæc responsio multo minus sufficit, quia quotiescumque est actio totalis, aut supplens vicem actionis totalis per quam effectus aliquis producitur, nunquam debet assignari alia actio respectu ipsius; sed si actus vitalis seipso egrederetur a potentia vitali, quoties produceretur a parte rei, poneretur actio totalis, aut supplens vicem actionis totalis respectu ipsius sine ullis aliis actionibus; ergo superflue adessent omnes aliæ actiones præter ipsam, et entitatem actus vitalis.

Præter actionem totalem nulla alia actio requiritur.

100. Probatio 2. Probatur secundo conclusio, quando intellectus intelligit aliquid producit vere et realiter, ut fatentur adversarii, ergo habet actionem de prædicamento Actionis; talis enim actionis munus est dare illam denominationem, ergo non habet solam qualitatem de prædicamento Qualitatis. Confirmatur, si esset aliqua ratio ob quam non daretur talis actio, maxime quia haberet talem connexionem actus vitalis cum potentia vitali, ut non possit existere a parte rei realiter, quin ab ipsa sit producta. Sed hæc ratio non sufficit, quia etiam Filius æternus habet talem connexionem cum Patre æterno, ut non possit existere realiter quin producatur a Patre æterno, et tamen producitur per dictionem ab ipsomet realiter distinctam repertam in Patre; ergo non obstante illa connexione, quamvis eam admitteremus, adhuc posset produci ille actus per veram actionem ab ipsomet realiter distinctam. Deinde in nostra sententia intellectio potest a solo Deo in intellectu produci, unde hæc ratio supponit falsum.

Productum [illegible] ab [illegible] aliquo sine [illegible] quo non posset existere potest produci per actionem a se distinctam.

Doctrina Complutensium de natura intellectionis. Complutenses Carmelitæ convenire videntur cum Aversa *disp.* 21. *de Anima*, *quæst.* 4. ubi dicunt dictionem non esse aliam operationem ex æquo distinctam ab intellectione, sed esse ipsammet intellectionem cum modo quodam seu formalitate modali superadditam, quem modum seu formalitatem ponunt non ut producatur ipsamet intellectio, sed potius ut intellectio producat verbum. Pro qua doctrina citant plures auctoritates D. Thomæ. Sed imprimis si tanti res esset, facile esset ostendere nullo modo favere ipsis dictas auctoritates. Deinde postea ostendemus quod dicunt de verbo producto per intellectionem, quæ esset qualitas absoluta male fundari.

Rejicitur.

Tertio denique quod asserunt dictionem non distingui ex æquo ab *intelligere*, sed solum esse modum quemdam ipsi supperadditum, si per hoc intelligunt quod non habeat tantam distinctionem ab intellectione ex hypothesi quod intellectio producat verbum, quantam habet actio ulla a sua causa, omnino falsum est; quia est eadem ratio ponendi æqualem distinctionem actionis a sua causa vel subjecto, ac dictionis ab *intelligere*, ut discurrenti patet. Rursus quamvis intelligere produceret verbum, tamen dictio quæ esset productio, non deberet esse modus ipsius *intelligere*, sed ipsius verbi, in Thomistarum sententia, qui ponunt actionem ex parte termini.

101. Prima ratio Complutensium.

Sed examinemus etiam rationes, quas adducunt ad probandam hanc suam doctrinam. Itaque probant primo verbum procedere ab *intelligere*, et consequenter dictionem, quæ dicitur verbum, non esse distinctam ab intelligere seu intellectione; verbum procedit a notitia rei intellectæ, ergo ab intelligere. Probatur antecedens primo, quia hoc ipso quo nihil intelligatur, nihil potest intellectualiter dici; ergo verbum procedit ab intelligere. Secundo, quia præcise per hoc quod producatur verbum habet res intellecta esse intellectam; ergo verbum procedit ex notitia rei intellectæ. Tertio, quia de ratione verbi mentalis est quod procedat ab intellectu tanquam terminus suæ operationis, sed operatio adæquata intellectus est notitia rei intellectæ. Quarto denique, quia Verbum divinum procedit ex cognitione essentiæ divinæ; ergo verbum creatum procedit ex aliqua cognitione.

Responsio.

Respondeo negando antecedens, nam potius verbum est ipsa notitia rei cognitæ. Ad primam probationem nego consequentiam, quia non ideo nihil dicitur, si nihil intelligitur quod id quod dicitur procedit ab intelligere, sed quod id quod dicitur sit ipsamet intellectio. Ad secundam probationem, nego etiam consequentiam; ideo enim res intellecta habet esse talis præcise, per hoc quod producatur verbum, quia ipsum verbum est intellectio. Ad tertiam probationem distinguo majorem, tanquam terminus suæ operationis, quæ est dictio seu actio productiva intellectionis et notitiæ genitæ, concedo; tanquam terminus operationis quæ est qualitas, nego majorem. Distinguo etiam minorem, operatio quæ est qualitas, concedo; operatio quæ est dictio seu actio de prædicamento Actionis, nego. Ad quartam probationem, distinguo antecedens, tanquam ex ratione formali producendi, nego; tanquam ex aliqua perfectione præsupposita necessario, transeat, et nego consequentiam; quia ad verbum creatum non debet præsupponi notitia, neque tanquam ratio formalis, neque tanquam perfectio necessario competens supposito ante productionem verbi.

Secunda ratio eorumdem.

Probant secundo dictionem esse modificationem intellectionis, quia per hoc quod intellectio producat verbum, non infertur specialis aliqua habitudo intellectionis ad objectum; ergo talis productio addit modificationem tantum, et non novam speciem intellectionis.

Responsio.

Respondeo negando antecedens, quia per hoc quod producat verbum, colligitur quod sit distinctæ speciei ab intellectione non producente, cum illa quæ non producit, debeat esse abstractiva; altera quæ producit, intuitiva; abstractiva autem cognitio sine dubio distinguitur specie ab intuitiva. Deinde si concederetur totum, non sequeretur quin dictio distingueretur tantum ab *intelligere*, quantum ulla actio a suo subjecto vel causa.

102. Conclusio 4. Intellectio non consistit in actione productiva termini.

Cætera quæ prædicti auctores dicunt in solutione argumentorum quæ sibi proponunt, facillime impugnari possent, sed brevitati impræsentiarum studebimus, alio loco de his fusius acturi.

Conclusio quarta : Intellectio non consistit formaliter in actione, per quam producitur semper terminus aliquis, nec in actione et illo termino simul. Hæc est contra quartam sententiam et quintam, quas ut melius percipiat quis, advertendum inter illas et Scoti sententiam vix esse aliam, quam de modo loquendi differentiam; nam cum illæ ponant necessarium esse semper quoties intellectus intelligit, quod habeat et actionem de prædicamento Actionis, et qualitatem per eam productam, quæ sit species expressa objecti, et nihil aliud requirant; quandoqui-

dem Scotus etiam utrumque horum requirat, quantum ad rem ipsam videntur convenire, et in hoc solum discrepare quod quarta sententia ponat intellectionem consistere formaliter in ipsamet actione sola et præcise considerata; quinta vero in actione et qualitate simul, nos vero in sola qualitate.

Probatio 1.

Probatur ergo conclusio quoad primam partem ex Doctore § *Quod autem non sit actio.* Intellectio est ultima perfectio intelligentis, qua intellectivus est; ergo non consistit in actione productiva termini. Antecedens patet, quia eo ipso quo intelligeretur intellectus reductus ad actum secundum perfectum intellectionis alicujus objecti, quamvis nihil aliud intelligeretur advenire ipsi, intelligeretur ultimate compleri in ordine ad tale objectum.

Per intellectionem ultimate completur intellectus.

Probatur consequentia, quia nulla actio de prædicamento Actionis productiva termini, potest esse aut intelligi ultima perfectio rei cujus est, quia omnis talis essentialiter ordinatur ad terminum per eum producendum, qui terminus si perficiat agens erit potius ultimata perfectio ejus, quam ipsamet actio ad ipsum ordinata, ut patet; si vero non perficiat agens, tum nec actio erit perfectio agentis, sed potius erit perfectio illius quod recipit terminum productum, aut ipsiusmet termini producti si producatur in seipso.

Nulla actio de prædicamento actionis est ultima perfectio agentis.

103. Replica.

Quod si dicas intellectionem, aut alios actus immanentes non posse esse ultimam perfectionem agentis per ipsas, quandoquidem per ipsas producantur habitus.

Responsio 1. Differentia inter modum quo actio producit terminum et actus vitalis habitum.

Respondet Doctor primo ex hoc ipso probari, quod intellectio non possit esse actio, quia actus immanentes non sunt productiones habituum, eo modo quo actio de prædicamento Actionis est productio sui termini, quandoquidem sæpe habeantur, cum non producatur habitus (ut cum habitus est summe intensus, aut cum actus est longe remissior quam habitus ante acquisitus, secundum aliquos) et semper haberi possent, si Deus nunquam vellet concurrere ad productionem habitus; sed producunt habitus per modum principiorum activorum aut dispositivorum, habentium virtutem productivam, aut dispositivam in actu primo. At actio de prædicamento Actionis est productio tantum sui termini, et non est causa productiva ejus; ergo si actus immanentes producunt habitus, non sunt actiones de prædicamento Actionis. Confirmatur, actio de prædicamento Actionis est relatio secundum veriorem Scotistarum sententiam, aut modus secundum recentiores; sed nec relatio, nec modus potest habere virtutem productivam qualitatis realis qualis est habitus, ergo si actio immanens producit habitum, non potest esse actio de prædicamento Actionis.

Responsio 2. Habitus non est ultima perfectio subjecti.

Respondet secundo, habitum non posse esse terminum intrinsecum, ad quem per se ordinetur intellectio; tum quia, ut dictum est, intellectio potest haberi sine habitu sequente; tum quia ipsimet habitus ordinantur ad aliam intellectionem, et tandem sistitur in aliqua intellectione, quæ non indigeat habitu; unde potius intellectio est ultimus terminus et ultima perfectio intellectus quam habitus, cujus etiam indicium est quod si posset haberi intellectio perfectissima, et perfectissimo modo sine habitu, sufficienter perficeretur intellectus per illam; sed si haberetur habitus perfectissimus et perfectissimo modo sine intellectione, non sufficienter perficeretur intellectus, ergo intellectio potius est ultima perfectio quam habitus.

Probatio 2.

Probatur secundo quoad eamdem partem, quia si ipsamet actio de prædicamento Actionis esset intellectio, nullum haberet effectum qualitas sequens; sed est absurdum ponere aliquam qualitatem

absque aliquo munere vel effectu, ergo cognitio non consistit formaliter in illa actione. Probatur sequela, quia nullus effectus tribui potest ipsi nisi in ordine ad constituendum intellectum intelligentem, sed hoc habet formaliter ab intellectione.

Responsio. Dices intellectionem non posse esse sine illa specie, quæ est terminus ejus, et consequenter esse necessariam illam qualitatem ut sit intellectio. Replica. Contra, quia hinc sequeretur non esse necessariam qualitatem illam, nisi in ordine ad hoc ut habeatur ista actio, quæ est formaliter intellectio, et non habere aliud munus; sed hoc est absurdum, ergo nulla responsio. Probatur subsumptum, quia universaliter potius actio est in ordine ad terminum, et ad hoc ut sit terminus, quam terminus in ordine ad hoc ut sit actio; unde si terminus non esset proficuus, nec actio esset proficua, ergo terminus debet habere aliquem effectum distinctum ab hoc quod est terminare actionem, aut adesse ut sit actio.

Probatio 3. Probatur tertio eadem pars, quia si intelligere esset producere, intelligi esset produci, sed hoc est absurdum; sic enim Deus deberet dici toties produci, quoties intelligeretur, ergo et illud unde sequitur.

Replica. Dices Deum produci in esse diminuto seu Responsio. intentionali quoties intelligitur. Contra, quia secundum oppositam sententiam intelligere non solum esset producere intentionaliter, sed producere realiter; ergo intelligi non esset tantum produci in esse intentionali, sed etiam in esse reali, et consequenter responsio nulla.

Probatio 4. Probatur quarto conclusio, quoad utramque partem, secundum communem modum loquendi Scholasticorum, et præsertim Augustini 9. *de Trinit. cap. ult.* intellectio, et notitia ac cognitio objecti dicitur produci et gigni ab objecto et intellectu; sed actio de prædicamento Actionis non dicitur proprie gigni aut produci, ergo intellectio non consistit formaliter in actione de prædicamento Actionis; nec sola, ut vult tertia sententia Conimbricensium; nec in illa simul, et suo termino ac passione, ut vult quarta sententia Hurtadi.

Probatur quinto contra utramque sen- Probatio tentiam, quia sequeretur habitum ad actum immanentem quem producit, simpliciter requiri, ita ut nec de potentia absoluta posset ille actus fieri absque illo habitu. Sed hoc est contra vulgare axioma, quod habitus acquisiti requirantur non ad *esse* simpliciter actus, sed ad facilius ipsum producendum; et quod per hoc distinguatur partim ab habitu supernaturali in substantia, ergo non est dicendum. Probatur sequela, quia si actio sit essentia, aut de essentia operationis immanentis, verbi gratia intellectionis, certum est intellectionem provenientem ab habitu non posse esse sine ipsa; modificatio enim et determinatio essentialis unius termini aut subjecti, qualis est actio, non potest esse sine illo termino vel subjecto, et hinc similitudo unius parietis non potest de potentia absoluta poni in alio pariete.

Probatur sexto contra quartam senten- Probatio 6 tiam specialiter, quia secundum eam, operatio immanens esset ens per accidens, et ad nullum propterea Prædicamentum pertinens, quod absque necessitate non est dicendum. Confirmatur, actio transiens est aliquid unum per se spectans ad unum aliquod Prædicamentum; ergo et immanens, eadem enim est ratio.

Objicies pro Conimbricensibus, intelle- 104. Objectio 1 ctio est assimilatio quædam inter intellectum et objectum, ratione cujus Philosophus 3. *de Anima, text.* 16. ait, intellectum in actu et sensum quoque fieri ipsam rem cognitam; et inde etiam Augustinus 14. *de Trinit. cap.* 17. dicit visione

beatifica intellectum perfecte assimilari Deo, juxta illud 2. Joan. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*, ergo per intellectionem Dei necessario producenda est similitudo expressa Dei.

Responsio. Respondo, negando consequentiam, sed potius sequitur ipsammet intellectionem esse similitudinem Dei, magis enim formaliter intelligitur locutio Augustini et Scripturæ, si dicatur quod ipsa visio et intellectio Dei sit similitudo ejus expressa, quam quod per eam producatur similitudo expressa ejus.

Objectio 2. Objicies secundo pro Hurtado et quarta sententia : *Intelligere est quoddam pati*, ex Philosopho 3. *de Anima;* ergo includit passionem. Responsio. Respondeo negando consequentiam, quia eatenus est quoddam pati, quatenus debet intellectio recipi, non quatenus est passio de prædicamento Passionis, aut quatenus includeret essentialiter passionem.

Objectio 3. Objicies tertio pro eodem : Intellectio est vita in actu secundo ; ergo includit actionem per quam producitur qualitas seu species expressa. Probatur consequentia, quia vita in actu secundo est id quod facit vivens in actu primo vivere formaliter in actu secundo ; sed vel ipsa actio productiva speciei expressæ hoc facit, vel certe includitur essentialiter in eo quod hoc facit, et consequenter vel actio erit intellectio, vel erit de essentia intellectionis.

Responsio. Respondeo, negando consequentiam et distinguendo majorem probationis, est illud quod hoc facit per modum actionis, nego majorem ; per modum formæ productæ per actionem, concedo majorem. Et similiter distinguendo minorem, et nego consequentiam. Quod si argumentum aliquid valeret, probaret calorem non esse actum secundum calidi, sed calorem cum receptione aut informatione ejus, quia talis receptio aut informatio necessario requiritur ut subjectum calidum fiat formaliter calidum in actu secundo, hoc autem videtur esse contra omnes.

Conclusio quinta : Per intellectionem nunquam producitur verbum aliquod mentis, aut species expressa, quæ esset qualitas distincta a qualitate ipsiusmet intellectionis, et consequenter intellectio non distinguitur realiter a verbo mentis, aut specie expressa objecti. Hæc est contra sextam sententiam et Complutenses, qui dicunt intellectionem ipsam esse qualitatem, et per eam quandoque saltem, produci aliam qualitatem realiter distinctam, quam putant esse verbum mentis et speciem expressam, ac similitudinem objecti intellecti, sine qua quando non posset terminare intellectionem. 105. Conclusio 5. Per intellectionem non producitur verbum

Probatur conclusio facile ex dictis in secunda conclusione contra Cajetanum, quia eo ipso quo habet intellectus intellectionem quæ non sit, præsertim actio de prædicamento Actionis, sed qualitas absoluta, quamvis nulla alia qualitas per ipsam produceretur, intellectus intelligeret ; ergo chimæricum est asserere necessitatem alterius qualitatis. Probatur antecedens, quia haberet omnia quæ essent necessaria ut diceretur intelligere, haberet enim intellectionem et speciem impressam, et objectum sufficienter applicatum, sed nihil aliud requirit ; ergo. Confirmatur efficaciter, si esset necessitas speciei expressæ productæ per qualitatem intellectionis, maxime ut haberetur aliquid quod terminaret intellectionem, in casu quo objectum esset realiter absens aut materiale, ac propterea improportionatum secundum se ad terminandum intellectionem ; sed vel non requiritur aliquid quod terminet intellectionem realiter, vel certe sufficiet ad terminan- Probatio 1. Confirmatio

dam ipsam, species impressa, in qua tam bene potest repræsentari objectum, supposita intellectione, quam potest repræsentari in specie expressa; ergo superflue ponitur species expressa producta per qualitatem intellectionis.

Probatio 2. Probatur secundo, ipsamet intellectio seu notitia genita, est verbum mentale, aut saltem species expressa et similitudo formalis objecti; ergo præter eam non requiritur unquam alia species expressa, aut verbum mentale. Consequentiam admittent sine dubio adversarii, ne cogantur admittere duo verba ejusdem objecti simul requiri ad ejus intellectionem.

Intellectio est verbum. Probatur antecedens; tum quia est repræsentatio formalis objecti; tum quia ratione ejus fimus similes objecto; unde in patria ubi habebimus cognitionem intuitivam Dei, nec producetur aliud verbum distinctum a cognitione secundum adversarios, erimus tamen similes Deo ratione visionis beatæ, juxta illud 2. Joan. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.* Repetentur supradicta contra Cajetanum.

106. Objectio. Objicies : Verbum mentale est objectum internum intellectionis, supplens locum objecti quantum ad terminandam intellectionem, quando objectum aut est absens, secundum *esse* reale suum, aut est materiale ; ergo distinguitur realiter ab intellectione, neque enim hæc terminari potest ad seipsam. Probant antecedens Complutenses, primo variis auctoritatibus D. Thomæ. Probant secundo, quia proprium est intellectus trahere ad se objectum, et proprium est objecti, et movere ad intellectionem et terminare illam ; ergo secundum utramque rationem, et ut motivum et ut terminativum debet trahi ab intellectu, quoties ipsummet objectum non est per se unitum illi, aut sufficienter proportionatum ; sed per speciem intelligibilem distinctam ab intellectione trahitur ut motivum, et ut sic solum trahitur per eam, ergo debet per aliam speciem expressam distinctam a cognitione trahi ut terminativum.

Respondetur facile, negando antecedens, et ad primam probationem ex D. Thoma facile esset ejus auctoritates explicare contra Complutenses, si iis moveremur. Ad secundam vero probationem transeat antecedens et consequentia prima, et concedo subsumptum pro prima parte, nego vero ipsum pro secunda parte simul cum consequentia. Itaque, ut dixi antea, si requiritur ad intelligendum objectum ut secundum suum *esse* reale, aut secundum *esse* intentionale quod habet in aliqua qualitate distincta a qualitate intellectionis reperiatur intra intellectum, profecto nihil prorsus impedit quominus sit intra intellectum secundum *esse* intentionale, per hoc quod species intelligibilis impressa ipsius sit intra intellectum ; quemadmodum enim ipsum objectum, si esset realiter unitum intellectui, secundum adversarios, posset et movere ad intellectionem intuitivam et terminare intellectionem intuitivam sui, ita etiam posset species impressa ejus et movere ad intellectionem, et terminare intellectionem ea ratione, qua posset species expressa id facere. Responsio.

Species impressa potest et movere ad intellectionem, et terminare illam.

107. Conclusio 6. Intellectio est vera qualitas producta per actionem.

Conclusio sexta : Intellectio est vera qualitas de prædicamento Qualitatis producta per actionem de prædicamento Actionis, non exigens aliam qualitatem posteriorem seipsa ut reddatur quis per eam actu intelligens. Hæc est communior sententia cum Scoto hic et suis, probaturque ex dictis sufficienter. Confirmatur, quia non est Substantia, cum adsit et absit instar aliorum accidentium ; nec Quantitas, quia hæc est accidens corporeum in solis corporeis repertum, ut pa-

tet; nec *Habitus* ultimi prædicamenti, qui est respectus ad vestes; nec *Ubi*, quod est respectus ad locum; nec *Quando*, qui est respectus ad tempus; nec Actio aut Passio ex dictis; nec relatio intrinsecus adveniens, cum non oriatur necessario ex positione fundamenti et termini, verbi gratia intellectus et objecti; nec ex positione ullius prioris, quod non sit actio productiva ipsius; ergo est qualitas proprie dicta de prædicamento Qualitatis.

Confirmatur secundo ex Doctore quantum ad hoc quod non sit relatio, auctoritate Augustini 7. *de Trinit.* Omnis essentia quæ relative dicitur, est aliquid excepto eo quod relative dicitur, id est, dicit aliquid præter relationem per quam relative dicitur; sed intellectio dicitur relative, refertur enim ad intelligibile per modum mensurati ad mensuram, sic scilicet ut ex perfectione objecti possit colligi, cæteris paribus, perfectio intellectionis; quemadmodum ex applicatione mensuræ ad aliquid potest cognosci quantitas ejus, sive molis, sive perfectionis, prout mensura applicatur ad ipsum; ergo dicit aliquid præter relationem quam dicit ad objectum, quod non sit relatio ad objectum; sed illud nihil aliud esse potest quam qualitas, ergo, etc.

108. Objectio. Objicies, Philosophus 10. *Ethicorum*, *cap.* 3. ait: *Nec enim virtutis operationes qualitates sunt, neque felicitas;* sed operationes virtutis et felicitatis sunt actiones immanentes intellectus et voluntatis; ergo tales actiones non sunt qualitates, et consequenter intellectio non est qualitas. Confirmatur, quia idem Philosophus 9. *Metaph.* 9. *et* 1. *Magnorum moralium ult.* dividit veram et propriam actionem in transeuntem et immanentem; ergo utraque est vera actio de prædicamento Actionis, et consequenter intellectio, quæ est secundum omnes, actio immanens erit de prædicamento Actionis, non de Qualitatis.

Responsio 1. Respondeo primo, Philosophum non tam asseruisse quam supposuisse ex sententia eorum, quorum ibi argumento respondebat, operationes virtutis non fuisse qualitates, et tamen fuisse bonas, ut inde ostenderet non valere ratiocinationem eorum inferentium quod voluptas non esset bona, quia non erat qualitas, nam cum operatio virtutum secundum ipsos fuisset bonum quid, quamvis non esset qualitas, voluptas etiam posset esse bonum, licet non esset qualitas. Responsio 2. Respondeo secundo quamvis absolute vellet illas operationes non esse qualitates, id intelligendum de qualitatibus diu et perseveranter permanentibus in *esse*, aut de qualitatibus conservativis aut corruptivis.

Ad confirmationem. Ad confirmationem dico, duo reperiri in potentiis vitalibus actu operantibus, quæ possent vocari actus immanentes; unum est ipsa dictio per quam producitur species expressa; alterum est ipsa species expressa. Si ergo de prima loquamur, concedo actionem ut sic, de prædicamento Actionis dividi univoce in immanentem et transeuntem, et has utrasque propterea esse proprias actiones de prædicamento Actionis. Si autem loquamur de secundo quod vocatur *actio immanens*, nego actionem ut sic, dividi univoce in immanentem et transeuntem, et consequenter nego immanentem debere esse de prædicamento Actionis. Unde in forma distinguo antecedens, loquendo de actione immanenti, quæ est actus potentiæ vitalis, dividit actionem ut sic, in actionem immanentem et transeuntem, divisione univoci in univocata, nego; æquivoci in æquivocata, vel analogi in analogata, concedo antecedens et nego consequentiam.

Et si quæras, an actus vitalis sit proprie

...a qualitas ...italiter ...roducta sit ...oprie dicta actio. dicta actio? Respondeo esse quæstionem de nomine, et ad propositum præsens sufficere quod non sit proprie dicta actio de prædicamento Actionis, sive secundum alium conceptum sit proprie dicta actio, sive non. Sed quia probabile est quod ratio cur vocetur actus immanens actio seu operatio, est propter proportionem, quam habet specialem cum actione de prædicamento Actionis; quæ proportio consistit in hoc quod quemadmodum actio de prædicamento Actionis est in ipsomet agente (ut Scotistæ tenent), et dependet in *esse* et *fieri* ab ipso ut agens est, et habet virtutem activam, estque determinatio illius ad aliud. Hinc probabilius censeo actum immanentem non vocari proprie actionem, quia quæ analogice et propter proportionem quam habent cum alia, dicuntur talia, non proprie sic dicuntur, alias prata dicerentur proprie ridere, dum florent, contra omnes.

109. ...ectio 2. Objicies, secundo sequeretur quod intellectio esset terminus productus per actionem intellectus, sicut calor est productus per calefactionem; sed hoc est absurdum, quia illa actio intellectus esset intellectio, esset enim actus potentiæ intellectivæ. Confirmatur primo, quia ad actionem non datur actio; ergo intellectio non producitur per actionem, et consequenter erit actio de prædicamento Actionis. Confirmatur secundo, quia per intellectionem producitur verbum mentis; ergo est actio de prædicamento Actionis.

...sponsio. Respondeo, negando minorem cum sua probatione, neque enim esset actus intellectus, sed potius actio intellectus, quod si etiam dicenda esset actus intellectus, tunc falsum esset quod omnis actus intellectus esset intellectio, sed solus iste actus ipsius esset talis, qui esset qualitas. Ad primam confirmationem distinguo antecedens; ad actionem de prædicamento Actionis, concedo; ad actionem de prædicamento Qualitatis, nego antecedens et consequentiam, quia intellectio est actio de prædicamento Qualitatis. Ad secundam confirmationem dico, nobis non facere difficultatem, quia negamus antecedens, intellectio enim est ipsum verbum, quoties habetur verbum in intelligente. Complutensibus autem faceret difficultatem illa confirmatio, concedentibus intellectione produci verbum, sed nobis pro ipsis respondendi cura non est sumenda.

Ex his resolvenda est breviter difficultas valde agitata inter Philosophos, an de potentia absoluta possit intellectio a Deo solo produci sine concursu effectivo potentiæ intellectivæ. Respondendum enim est, si intellectio dicatur esse aut qualitas seipsa ab intellectu producta sine interventu actionis, ut tenet Aversa; aut si dicatur consistere in sola actione productiva qualitatis, quæ est species expressa, ut tenent Conimbricenses; vel includere essentialiter talem actionem cum qualitate, ut tenet Hurtado, non posse Deum se solo effective producere intellectionem, etiam de potentia absoluta, quia secundum omnes non potest se solo producere actionem de prædicamento Actionis alicujus causæ creatæ, cujus ratio est, quia essentia talis actionis est esse determinationem actualem agentis; unde non potest esse existens, quin sit talis determinatio, et consequenter si esset a solo Deo, sequeretur quod causa secunda cujus esset determinatio, ageret effective et non ageret; non ageret enim ex suppositione quod solus Deus ageret; ageret autem quia haberet actionem, qua formaliter determinaretur ad agendum. 110. An possit intellectio a solo Deo produci. Non potest Deus se solo producere actionem proprie dictam causæ creatæ.

Si autem dicatur intellectionem consistere in qualitate sola non seipsa egre- Si intellectio sit qualitas

potest a solo Deo produci. diente, sed per actionem producta, dicendum est quod a solo Deo posset produci, quia nihil impedit, et ex communi axiomate Deus potest supplere omnem causalitatem effectivam causæ secundæ respectu cujuscumque effectus, qui non est essentialis determinatio effectiva istius effectus, aut cujus productio non argueret in ipso Deo imperfectionem; talis autem esset qualitas intellectionis in hac sententia, quæ cum nostra sit, absolute asserendum est nobis contra Vasquez l. 2. *disp.* 9. *cap.* 1. Ruvium et alios intellectionem a solo Deo produci posse. Confirmatur primo, quia intellectus non habet ullam causalitatem respectu intellectionis, nisi causalitatem effectivam et materialem extrinsecam, talem scilicet qualem habet subjectum respectu accidentis ex ejus potentia educti; sed hujusmodi causalitates potest supplere Deus, alioquin non potest producere calorem, aut quantitatem extra subjectum; ergo potest qualitatem intellectionis producere absque concursu effectivo et materiali etiam, quod majus est, intellectus.

Deus potest supplere causalitatem materialem extrinsecam.

111. Confirmatur secundo, quia quod illa qualitas sit vitalis non impedit quominus a solo Deo producatur, sed ex hoc potissimum capite proveniret impedimentum; ergo a solo Deo produci potest. Probatur major, tum a priori, quia vitalitas ejus posset dici consistere in hoc quod nata sit connaturaliter a suo subjecto solummodo provenire; tum secundo a posteriori, quia terminus vitaliter acquisitus per mutationem et augmentationem vitalem animantium potest a solo Deo produci, ita ut animalia augeantur et nutriantur sufficienter sine cooperatione effectiva sua.

Replica. Dices cum Vasquez, de essentia actus vitalis est quod per ipsum potentia attendat objecto; sed illa attentio explicari nequit absque efficientia potentiæ, ergo actus vitalis nequit esse absque tali efficientia, et consequenter nequit esse a solo Deo effective agente. Respondeo, distinguendo majorem, quando produceretur in ipsa potentia effective concurrente, transeat; quando non produceretur in ipsa ullo modo, aut quando non produceretur in ipsa sic concurrente, nego majorem, quæ etiam simpliciter negari potest, nec probatur a Vasquez.

Respons. prima.

Respondeo secundo negando minorem, quamvis enim ex eo quod præter receptionem speciei impressæ requiritur ad percipiendum objectum, quod potentia attendat et adhibeat peculiarem aliquem conatum, quem non necessario adhibet, per hoc ipsum quod recipiat talem speciem, nos supra collegimus cum communi sententia, requiri quod potentia produceret aliquid, et non sufficere quod mere passive se haberet recipiendo speciem impressam, tamen cum non constet quod haberet qualitatem speciei expressæ, quin eo ipso quo haberet ipsam, necessario attenderet per illam, non improbabiliter forte dici posset quod potentia haberet attentionem, per hoc ipsum quod haberet in se receptam ipsam speciem expressam, quamvis non haberet ullum concursum activum respectu ipsius, sive in producendo, sive in conservando ipsam. Unde posset dici quod attentio potentiæ ad objectum consisteret in determinatione formali actuali ipsiusmet potentiæ facta per speciem expressam in ea receptam, ad quam determinationem impertinens esset, a quo produceretur in potentia species expressa, an ab ipsa potentia, an a solo Deo vel ab aliqua extrinseca causa.

Respons. secund.

Per intellect nem non pro ctam ab intellect posse attende objecto

112. Quæ doctrina confirmari potest primo, quia Deus ipse vitaliter attendit objectis

Non ex cient

[C]olligitur [at]tentio po[t]entiæ. intelligibilibus per intellectionem non productam, sed sibi formaliter communicatam; ergo similiter posset intelligere et attendere ad objecta intellectus creatus per intellectionem non productam. Confirmatur secundo, quia non ex efficientia præcise potest colligi ipsa attentio ac sensibilis conatus, quem adhibet potentia et quo fatigatur quando percipit objectum; ergo non improbabile est quod oriatur formaliter ab ipsamet intellectione. Consequentia patet, quia ideo non oriretur formaliter ab intellectione, quatenus colligeretur necessario ex efficientia. Probatur antecedens, quia potentia habet efficientiam respectu speciei intelligibilis impressæ, et producendæ, et conservandæ, et tamen non habet attentionem aut conatum aliquem sensibilem quo fatigatur, ut patet; ergo ex efficientia præcise non oritur ista attentio, aut conatus.

[R]eplica. Dices, hinc sequeretur quod ex attentione et conatu potentiæ non possit colligi activitas ejus, et consequenter tolleretur una ex principalibus viis impugnandi eos, qui negant intellectum concurrere effective ad intellectionem producendam, qua etiam utitur Doctor *quæst. sequenti hujus*, *d. n.* 17.

[R]esponsio. Ex [at]tentione præcise [n]on colligitur [ef]ficientia. Respondeo, ex illa attentione præcise, concedo; ex ipsa et aliis, nego sequelam primam et secundam. Itaque primo ex attentione colligitur esse aliquid in potentia quod non fuit ante, cum non esset attendens. Deinde quandoquidem posset esse species impressa in potentia quin esset ista attentio, colligitur optime aliquid aliud requiri ut sit, præter speciem impressam et intellectum passive se habentem; unde quandoquidem non sit necesse, nec conveniens recurrere ad Deum, nec ad Angelos tanquam ad causam præcisam, et solam istius attentionis et formæ per quam potentia attendit, nec aliquod inconveniens sequatur ex eo quod ipsa potentia dicatur ad illam effective concurrere, optime colligitur potentiam effective concurrere, et sic collegit Doctor ex attentione activitatem potentiæ. Sic etiam Philosophi communiter colligunt activitatem aquæ respecut frigoris, quod semel calefacta in se recipit dum iterum frigescit, nec aliqua alia causa secunda adest, cui ista productio frigoris adscribi possit.

Quomodo ex [at]tentione colligitur effectio [p]otentiæ vitalis.

Hinc alias duas difficultates cum præmissis connexas solvere poterimus. Prima est, an scilicet potentia intellectiva in qua procederetur a solo Deo intellectio, intelligeret per eam? Respondendum enim est quod sic cum Doctore, quæstione sequenti *num.* 37. dicente quod *si Deus eam causaret, et intellectu nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus*; unde optime infert quod propterea dixit Philosophus *intelligere* esse quoddam pati, non quod intellectio non procederet active de facto ab intellectu, sed quod ad constituendum ipsum intelligentem formaliter, ista productio seu efficientia esset impertinens, cum ad id solum sufficeret, et necessario requireretur receptio intellectionis. 113.

Intellectus intelligeret per intellectionem a solo Deo productam.

Ratio autem hujus est, quod gratis requireretur aliquid ut potentia intelligeret aliud, quam ut haberet in se receptam intellectionem, in tali autem casu in se haberet receptam intellectionem. Dices ultra intellectionem requiri respectum tendentiæ ad objectum. Contra, quia hoc admisso, de quo alias, nihil impedit quo minus sit iste respectus aut possit esse, quando Deus se solo intellectionem produceret; ergo adhuc quamvis requireretur ultra intellectionem iste respectus, posset potentia non concurrens active ad intellectionem

in se receptam intelligere per illam. Dices secundo, ad intellectionem requiritur attentio potentiæ, sed talis non posset esse absque actione potentiæ; nullam autem actionem debet habere nisi in ordine ad ipsam intellectionem habendam, neque enim assignabilis est terminus alius, quem deberet producere per actionem illam aliam quam simul cum intellectione deberet habere. Respondeo primo, juxta communiorem modum dicendi Scotistarum, distinguendo majorem, absolute et simpliciter nego; quando debet produci cognitio ab ipsamet potentia, concedo. Respondeo secundo juxta paulo ante præmissa, negando minorem, quia illa attentio esset formaliter per ipsammet intellectionem, sive produceretur ab intellectu, sive non.

Attentio potest que efficientia potentiæ

114. Secunda difficultas ex his solvenda est, an possit intellectio poni in alio subjecto quam in intellectu? ad quam respondendum, quod si ponatur intellectio esse qualitas ex se nata provenire ab intellectu sine prævia actione, aut si ponatur consistere in actione de prædicamento Actionis, aut includere talem actionem probabilius esse quod non posset poni in alio subjecto quam in intellectu, quia nulla alia potentia habet activitatem ad illam nec naturalem, nec obedientialem; actio autem, et quod habet, egredi ab aliquo absque actione, nequit provenire ab aliquo subjecto quam a subjecto habente activitatem ad alia, ut patet; ergo, etc. Majorem suppono ex doctrina communiori tradita in materia de visione, ubi concluditur oculum corporeum non posse elevari ad videndum Deum, cum qua doctrina hæc major connexionem habet.

An possit intellectio poni in alio subjecto quam in intellectu. Non si includat actionem de prædicamento actionis, aut si sit qualitas se ipsa producta.

Si autem nobiscum teneatur, intellectionem consistere in qualitate non includente actionem, nec dicente ordinem essentialem ad actionem sui subjecti, nec a se formaliter a suo subjecto egrediente, sed in qualitate tali, quæ possit a solo Deo active produci, major est difficultas, nam sive subjectum de quo dubitaretur, an in eo produci posset, sit spirituale ut voluntas, aut essentia animæ, aut Angeli, sive corporale ut appetitus sensitivus, aut oculus, difficile omnino videtur assignare repugnantiam, cur non possit in eo poni de potentia absoluta, et hoc esset fundamentum partis affirmativæ. Ex alia vero parte fundamentum partis negativæ esset, quod sequeretur ex illa possibilitate, oculum aut lapidem posse intelligere, quia effectus formalis primarius intellectionis est facere suum subjectum intelligens, et propterea non posset esse in aliquo, cui istum effectum non communicaret.

Quid dicendum in nostra sententia.

Ratio pr[o] parte affirmati[va]

Ratio pro part[e] negativa

Et si diceretur, quod facere intelligens est effectus formalis ipsius, non tamen respectu cujuscumque subjecti, sed respectu intellectus tantummodo. Contra est, quia effectus formalis primarius nihil aliud est, quam communicatio suiipsius absque productione alicujus alterius, sed intellectio producta in oculo aut lapide, esset tam intime communicata ipsi, et idem est de quocumque altero subjecto ejus immediato, ac est de facto; intellectui ergo omnem effectum formalem, quem habet respectu intellectus, haberet respectu voluntatis aut alterius subjecti, in quo immediate inhæreret. Confirmatur, effectus formalis ejus significatur per *intelligere*, et *intelligere* nihil aliud est quam habere intellectionem in se subjectatam, sicut nec esse album est aliquid quam habere albedinem in se subjectatam; sed voluntas et oculus in quo produceretur intellectio, esset habens intellectionem, ergo esset intelligens. Confirmatur secundo, quia si poneretur

Quid sit effect[us] primari[us] intellecti[o]nis.

albedo in cœlo connaturaliter incapaci ejus, cœlum esset album; ergo quamvis voluntas esset connaturaliter incapax intellectionis, adhuc esset intelligens, si per potentiam absolutam poneretur intellectio in illa, et idem esset de lapide.

5. Dices effectum formalem aliquando dependere ab aliqua conditione particulari ex parte subjecti, quæ conditio si non adsit, quamvis forma sit in subjecto, non dabit illi suum effectum formalem; ergo ex eo quod intellectio poneretur in lapide, non sequeretur quod lapis esset intelligens. Probatur antecedens, quia effectus formalis personalitatis est facere personam, et tamen in ordine ad dandum hunc effectum exigit ex parte naturæ singularis quam personat, conditionem intellectualitatis. Unde quamvis personalitas divina assumeret naturam irrationalem, non tamen faceret cum ipsa personam, sed suppositum, quia scilicet illa natura non esset intellectualis, sicut debet esse illa, cum quo facere possit personalitas personam.

perso- litas faciat onam nisi uram lectua- m.

Sed contra, quia ideo personalitas non facit personam cum quacumque natura quam afficit, quia denominatio personalitatis est denominatio extrinseca derivata ab ipsa natura intellectuali, et non significat effectum aliquem particularem ex se præcise convenientem isti formæ, quæ sic vocatur; unde est mirum quod non habeat constituere personam, nisi cum natura intellectuali a qua sola accipit istam denominationem. Quod si ista denominatio personalitatis esset intrinseca ipsimet, et significans effectum aliquem convenientem ipsi ex natura sua, eodem modo diceretur quod deberet facere personam quamcumque naturam, quam afficeret sine dependentia ab aliqua conditione particulari ex parte subjecti, sicut diceretur quod intellectio deberet facere intelligens quodcumque subjectum in quo inhæreret, per quod patet exemplum de personalitate non facere ad propositum. Quod autem personalitas non tribuat aliquem effectum formalem a parte rei naturæ intellectuali ex se, quem non tribuit naturæ irrationali, patet, quia nullum alium effectum tribuit naturæ intellectuali, quam ultimo complere ipsam et facere ipsam incommunicabilem, sed sic compleret naturam irrationalem, et faceret ipsam incommunicabilem, ut patet; ergo non requirit personalitas in ordine ad effectum quemcumque, quam ex se formaliter tribuit ullam conditionem particularem ex parte naturæ quam afficit, unde ex hoc exemplo.

Personalitas tribuit omnem effectum suum proprium omni naturæ quam afficit.

Confirmatur tertio, pars negativa præmissa, nimirum quod intellectio posita in lapide faceret ipsum intelligentem, quia sicut personalitas communicat cuicumque naturæ quam afficit, necessario effectum suum primarium, qui est complere ipsam ultimate aut facere ipsam incommunicabilem, ita etiam a pari intellectio debet communicare effectum suum formalem cuicumque subjecto cui inhæret, atque adeo debet facere ipsum intelligens.

Quid est lapidem esse intelligentem?

Confirmatur idem quarto, quia quando quæritur an lapis habens intellectionem esset intelligens, per ly *intelligens* non possumus intelligere intellectum habentem intellectionem, quia sic non posset esse controversia, et quæstio esset nugatoria. Sed sensus verus et realis est, an illa forma quæ vocatur *intellectio*, ex se faciat aliquid circa intellectum, quod non faciat ex se circa lapidem si poneretur in illo. Sed videtur omnino quod non faciat, quia non facit formaliter aliquid nisi communicando se, communicat autem se lapidi si sit in lapide, non minus quam intellectui, nec potest Deus impedire

quo minus sic se communicat si sit in ipso, unde communiter dicitur quod Deus nequeat suspendere effectum primarium causæ formalis inexistentis subjecto.

Confirmatur quinto, quia non potest ostendi, cur absurdum sit lapidem intelligere, si admittatur intellectionem posse poni in eo; sed omnes merito existimant id esse absurdum, ergo non est asserendum quod intellectio poni possit in eo.

116. Sententia asserens intellectionem non posse poni extra intellectum.

Hanc difficultatem ut quis evaderet, posset dicere primo quod quamvis intellectio non includeret actionem, nec seipsa egrederetur ab intellectu, haberet tamen ordinem intrinsecum et essentialem ad intellectum, tanquam ad subjectum, eo modo quo *ubi* intrinsecum, aut relatio qua constituitur aliquod subjectum in loco, habet ad illud subjectum, et unio animæ ad animam, ac personalitas (si sit quid positivum) ad naturam singularem, cujus est propria personalitas; quod si hujusmodi ordinem haberet intellectio ad intellectum, tam quemadmodum illæ relationes, aut modi absoluti nequeunt esse in alio quam in suis propriis subjectis, eodem modo dici poterit de intellectione, quod non poterit poni in alio subjecto quam in intellectu, nec etiam ulla ratione extra intellectum.

Fundamentum ejus.

Fundamentum autem hoc modo philosophandi de intellectu esset: Primo quod non repugnet eam dicere talem ordinem ad intellectum, quandoquidem aliæ formæ sic sint determinatæ ad quædam subjecta, et dicant talem ordinem. Secundo quod propter rationes præmissas pro parte negativa hujus quæsiti, alias sequeretur eam posse poni in voluntate, et quod consequenter voluntas posset intelligere.

Rejicitur.

Contra hunc modum dicendi pro præsenti solum occurrit: Primo quod intellectio non sit relatio nec modus, sed qualitas absoluta perfecta, et consequenter quod non possit dicere hujusmodi ordinem essentialem ad aliquod determinatum subjectum, ita ut non possit sine eo existere tam bene quam forma substantialis potest sine materia prima ulla; aut saltem tam bene quam quantitas sine suo subjecto, quandoquidem intellectio sit perfectior forma quam quantitas, atque adeo tam debet esse independens a subjecto quam quantitas. Secundo contra occurrit, quod falsum sit, expositione intellectionis in lapide aut voluntate, secuturam quod lapis aut voluntas intelligeret, ut postea videbitur.

Sententia tenens intellectionem posse poni extra intellectum, sed non in alio subjecto.

Posset dici secundo ad solvendam præmissam difficultatem quod intellectio posset quidem poni extra intellectum, quia non esset tam imperfectæ entitatis quam relationes et modi, qui non possunt poni sine suis subjectis, sed quod cum hoc tamen ex natura sua intrinseca determinat sibi pro subjecto intellectum, ita ut non possit poni in alio subjecto illo; sicut enim de facto formæ substantiales aliquæ, ut anima rationalis potest existere extra omne corpus, sed tamen non potest existere in ullo corpore nisi in humano, ita posset quis philosophari de intellectione quod posset poni supernaturaliter extra omne subjectum, sed quod non posset poni in ullo alio subjecto quam in intellectu.

Fundamentum ejus.

Fundamentum autem hujusmodi dicendi esset non repugnantia ejus, confirmata prædicto exemplo de anima, et præterea quod alias sequeretur quod intellectio non posset separari ab intellectu, ut tenet præcedens dicendi modus vel quod lapis intelligeret.

Rejicitur.

Sed contra hunc dicendi modum facit primo, quod supponat lapidem, verbi gratia, intellecturum, si in eo poneretur intellectio, quod inferius ostendemus esse

falsum. Secundò quod supponat repugnare formam absolutam, qualis est intellectio, posse poni in alio subjecto quam in intellectu, si possit conservari absque intellectu. Quid enim impediret quo minus possit poni unio inhæsionis ipsius ad voluntatem vel lapidem, quandoquidem ad terminandam inhæsionem ut sic, lapis et voluntas habeant sufficientem capacitatem, et inhæsio particularis talis nullam particularem rationem exigat in suo termino. Exemplum vero illud de anima, nihil favet, sed potius est ad oppositum, quia quamvis anima non faceret cum alio corpore quam cum humano hominem, nec forte cum alio posset producere sensationes, aut operationes sensitivas ullas, tamen nihil impedit quo minus posset uniri corpori equino per potentiam supernaturalem; ergo similiter quamvis intellectio non faceret voluntatem aut lapidem intelligentem, tamen posset uniri inhæsivæ illis de potentia absoluta.

lectio test in a- io ecto.

Itaque tandem concludendum sentio intellectionem posse poni in alio subjecto quam in intellectu ut in voluntate, et etiam in lapide, (nisi spiritualitas ejus impediat, ut impedire non puto, quamvis de hoc modo nolim agere) quia in hoc nulla est repugnantia, arguit majorem perfectionem intellectionis, magisque conforme est principiis asserentibus Deum se solo posse eam producere.

modo icit lectio ligens.

17. Ut autem solvantur rationes in oppositum, et ostendatur quod in eo casu lapis, verbi gratia, non intelligeret, dici poterit intellectionem non facere intelligens actu suum subjectum, nisi quatenus illud per eam percipit objectum intellectionis; non potest autem subjectum intellectionis percipere objectum per eam, nisi quatenus percipit aliquo modo ipsammet intellectionem; sed intellectionem non poterit percipere ullo modo nisi habeat virtutem perceptivam per eam, unde quamvis intellectio ponatur intrinsece inhærens alicui subjecto, verbi gratia, voluntati aut lapidi, quia tamen hæc subjecta non habent in actu primo virtutem perceptivam per intellectionem, propterea non intelligent per intellectionem.

Intelligere non est habere intellectionem quomodocumque.

Itaque effectus formalis intellectionis respectu cujuscumque subjecti in quo est inhæsive, est communicatio sui ipsius, sed hîc non est a quo formaliter habet quid esse intelligens, unde esse intelligens non est esse habens intellectionem; sed effectus formalis ejus, quo constituitur aliquid intelligens, est determinatio subjecti ad percipiendum per ipsam, hanc autem determinationem nequit præstare, nisi subjecto habenti virtutem perceptivam per illam, qualem cum solus intellectus habet, solum intellectum potest facere intelligentem et percipientem formaliter.

Cur voluntas divina formaliter non intelligat.

Confirmatur hæc doctrina, quia intellectio divina licet intime identificetur voluntati divinæ, non facit tamen formaliter voluntatem intelligentem; nec volitio divina licet intime identificetur intellectui realiter, facit intellectum volentem formaliter, nam hæ propositiones in sensu formali sunt falsæ: *Intellectus divinus vult formaliter. Voluntas divina intelligit formaliter.* Et inde sequitur Filium non posse dici produci formaliter per voluntatem, nec Spiritum sanctum per intellectum, sed hujus non est alia melior ratio, quam quod voluntas non sit intellectiva formaliter in actu primo, nec intellectus volitivus; ergo ut aliquid dicatur et sit intelligens formaliter, oportet ipsum esse intellectivum formaliter in actu primo, et natum percipere per intellectionem, et consequenter quamvis intellectio inhæreret voluntati, non poterit tamen constituere ipsam formaliter intelligentem.

118. Deus non est intelligens formaliter quod producat intellectionem aut eam habeat.

118. Confirmatur secundo, quia Deus non dicitur formaliter intelligens ex eo quod producat intellectionem in se, cum revera ipsam non producat, nec ex eo quod habeat sibi identificatam intellectionem, quia sic voluntas divina possit dici formaliter intelligens, sed ex eo a priori, quia habet intellectum et intellectionem ipsi applicatam sufficienter; ergo ut quid dicatur intelligere, debet habere intellectum, aut esse intellectus, et ulterius debet habere intellectionem sibi applicatam.

Intellectus non intelligit formaliter eo quod producat intellectionem.

Confirmatur tertio, quia intellectus creatus non colligitur intelligere ex eo quod producat intellectionem in se. Primo, quia, ut supra dixi, quamvis Deus eam produceret se solo in intellectu, intellectus intelligeret. Secundo, quia Deus ipse intelligit per intellectionem non productam a se. Tertio, quia scimus nos intelligere experientia, cum tamen non experiamur nos producere in nobis intellectionem effective, sed ad id probandum utamur operoso discursu, et adhuc forte non demonstremus concursum effectivum intellectus, idque a multis Philosophis negetur, licet minus probabiliter; ergo si maneret talis immutatio formalis qualem sentimus, sine efficientia alicujus rei per intellectum, potuissemus colligere quod intelligeremus, sed nihil impedit quo minus talis fiat immutatio, quamvis Deus ipse suppleret efficientiam intellectus respectu intellectionis; ergo ut intelligamus formaliter non requiritur talis efficientia. Quarto denique, quia intellectus producit in se speciem intelligibilem, et tamen non intelligit per illam; ergo non potest colligi quod intelligat ex eo quod producat aliquid in se. Dices, non ex eo quod producat, sed ex eo quod producat intellectionem id colligi. Contra, quia quæro quando producit intellectionem cum dicitur producere intellectionem, et non dicitur producere intellectionem quando producit speciem. Dices, quia illa forma quam producit, dum dicitur intelligere et producere intellectionem, est distinctæ rationis ab ea quam producit quando non intelligit, et quando dicitur producere speciem intelligibilem.

Sed contra iterum, quia quæro unde colligitur quod istæ formæ sint diversæ rationis? non ex eo quod intellectus producat aliquo modo unam quo non producit alteram, cum utramque producat in se; nec etiam ex eo quod producat unam non vitaliter, nimirum speciem impressam intelligibilem, et alteram nempe intellectionem vitaliter; tum quia non satis probatur, quin utraque productio sit æque vitalis nisi quatenus una diceretur vitalis a termino, et altera non, quia non haberet talem terminum; unde prius deberet cognosci distinctio terminorum, quam posset colligi quod una produceretur vitaliter, et altera non; tum præterea, quia duæ intellectiones colliguntur distingui inter se, quamvis utraque producatur vitaliter, et simili omnino quoad omnia modo; ergo non ex productione colligitur diversitas istarum formarum, sed ex eo colligitur diversitas speciei intelligibilis ab intellectione, quod alio modo formaliter immutent potentiam, seu ex eo quod potentia sentiat per formam quæ dicitur intellectio, et non sentiat formaliter per formam quæ dicitur species intelligibilis; et ex eo colligitur diversitas unius intellectionis sine alia quod sentiat potentia per unam aliquid, quod non sentit per alteram; ergo per hoc præcise quod sic immutaretur formaliter potentia, et sic sentiret per formam diceretur intelligere, quamvis non produceret effective illam formam, et consequenter non habet intelligere formaliter intel- 119.

lectus creatus per hoc, quod producat effective intellectionem.

requi- tur tio in- ctionis ab lectu.

Dices non posse intellectum immutari formaliter per intellectionem, nisi quatenus produceretur per ipsum. Contra, quia si non habet immutari potentia per ipsammet actionem effectivam formaliter, sed ulterius ut immutetur requirat inhæsionem qualitatis, quæ dicitur intellectio, gratis dicitur quod sola qualitas non immutaret sic intellectum, nam non magis difficile est quod immutaret illa forma intellectum totaliter in genere causæ formalis, quam quod immutaret ipsum partialiter; ergo si debet dici quod immutet partialiter, ut certe debet, quia alias frustra requireretur, omnino dicendum est quod immutet totaliter, et quod actio productiva intellectus requiratur tantum ut ratio formalis productiva ipsius, non vero ut conditio aut causa partialis alio modo requisita ad determinationem intellectus. Ex quibus satis probatur propositio prima assumpta in hac confirmatione, unde ex ea infero hanc aliam; ergo forma quæ est intellectio, habet vim aliquam formaliter determinativam intellectus, sic ut faciat intellectum percipientem, et consequenter cum non posset habere talem vim, nisi intellectus haberet in actu primo virtutem perceptivam correspondentem, sequitur quod quamvis intellectio poneretur in voluntate vel in lapide, non faceret illa actu intelligentia vel percipientia.

120. Juxta hanc ergo doctrinam intelligi et explicari debet, quod dictum est supra *num.* 117. nempe quod intellectio ut faciat intelligens actu suum subjectum, prærequirat in ipso vim perceptivam proportionatam, quæ cum solummodo in intellectu reperiatur, sequitur intellectionem ut faciat intelligens, prærequirere quod suum subjectum sit intellectus. Ex hac autem doctrina facile solvi possunt fundamenta posita *num.* 114. ad probandum quod intellectio non posset poni extra intellectum in aliquo alio subjecto.

Solvuntur fundamentum et confirmationes partis negative.

Negandum enim est quod lapis aut voluntas habens intellectionem intelligeret, et similiter negandum quod effectus formalis primarius, quem scilicet per se primo dat, intellectio sit facere intelligens, quamvis ille sit effectus primarius, hoc est, propter quem principaliter ordinata est.

Plures effectus formales formæ.

Ut hoc autem melius intelligatur, advertendum formam aliquam plures posse habere effectus formales, unum directum et alterum indirectum. Directus est, quam ex se positive dat et ad quem intelligendum non necessario intelligitur expulsio alterius formæ, et hujusmodi est facere album, facere intelligens, nec possunt a solo Deo conferri sine causis formalibus; Deus enim nequit facere aliquid album formaliter sine albedine, nec intelligens sine intellectione, quia id implicaret, cum sequeretur quod res alba, verbi gratia, haberet et non haberet albedinem. Effectus indirectus et qui communiter vocatur secundarius, est expulsio alterius formæ positivæ, facta per introductionem formæ expellentis in idem subjectum, et hic effectus potest fieri a Deo sine causa formali expellente; potest enim Deus expellere nigredinem a subjecto sine introductione albedinis. Potest etiam hic effectus quandoque saltem, impedire etiam applicata sufficienter causa formali, quia potest Deus efficere ut non expellatur nigredo, quamvis introduceretur albedo in idem subjectum; possunt enim contraria in summo esse simul in eodem subjecto de potentia absoluta, ut modo suppono ex Philosophia.

Effectus secundarius formalis quis? Potest esse sine causa formali et non esse ea posita.

Rursus effectus formalis primarius formæ potest dividi in illum, qui magis in- 121. Effectus formalis

primarius duplex. tenditur a natura, et ad quem magis per se ordinatur forma, et in illum quem magis necessario habet semper conjunctum secum in suo subjecto; effectus autem primarius primo modo intellectionis de qua agimus, est determinatio illa formalis potentiæ per quam fit ut potentia intelligat, et hic effectus non semper concomitatur intellectionem, sed solummodo quando est in intellectu; imo fortassis impedire potest etiam, cum intellectio esset in ipsomet intellectu, ut si esset nimium occupatus per alias intellectiones, de quo tamen non mihi constat quidpiam certi. Effectus primarius secundo modo intellectionis et cujusvis alterius formæ, est communicatio suipsius, seu ipsamet forma communicata subjecto inhæsive, aut informative aut unitive quomodocumque, unde nequit intellectio in ullo subjecto esse sine hoc effectu. Per quæ facile respondetur ad confirmationes prædicti fundamenti.

Ad confirm. primam respondetur. Ad primam enim confirmationem, nego majorem pro secunda parte, nam intelligere non est habere intellectionem quomodocumque, sed potius percipere per intellectionem.

Ad secundam et tertiam. Ad secundam confirmationem, nego consequentiam, et ratio est, quia esse album nihil aliud est quam habere albedinem, sed esse intelligens non est habere intellectionem, sed percipere per intellectionem habitam, quod nequit conveniri nisi potentiæ intellectivæ, et propter similem rationem nego sequelam tertiæ confirmationis.

Ad quartam. Ad quartam confirmationem, concedo majorem totam et nego minorem, quia facit intellectum percipientem, non vero faceret lapidem percipientem.

Ad quintam. Ad quintam confirmationem, nego majorem, quia nihil potest intelligere quod non potest percipere per intellectionem, et nihil potest percipere per ipsam quod non sit intellectivum in actu primo, ut supra ostensum est; unde cum lapis non sit sic intellectivus, sequitur quod non possit intelligere, quamvis haberet intellectionem.

122. Secunda quæstio Doctoris. *Secunda quæstio est an ad hujusmodi operationes*, etc. Ex tribus quæstionibus circa intellectionis naturam motis, hìc solvit secundam quæ est solummodo de modo loquendi.

Datur mutatio ad intellectionem. Concludit ergo ad intellectionem dari aliquam mutationem per se, quia intellectus habens jam intellectionem quam non habuit ante, aliter sine dubio se habet jam quam ante, ergo jam mutatur, et consequenter habet mutationem. Sed illa mutatio, quæ jam est in intellectu dum intelligit, non est necessaria ad aliquam aliam formam quam ad intellectionem, ergo est per se ad intellectionem; illa enim mutatio est per se ad aliquam aliam formam, quæ mutatio est ad illam, et non est ad illam ratione alterius formæ ad quam per se primo terminaretur mutatio. Confirmatur, non est potior ratio cur daretur per se mutatio ad calorem quam ad intellectionem, sed secundum omnes datur per se ad calorem; ergo et ad intellectionem. Nec refert quod mutatio ad calorem sit successiva et corruptiva, et consequenter motus proprie dictus, qualis non est mutatio, quæ est ad intellectionem, nam quamvis mutatio ad calorem non esset successiva nec corruptiva, conveniret ipsi ratio mutationis ut sic.

Instantia. Dices, posset esse mutatio in intellectu quando haberet intellectionem, quamvis ipsa mutatio non esset ad intellectionem; ergo non colligitur sufficienter mutationem esse ad intellectionem, ex eo quod dum est intellectio in intellectu sit in eo mutatio. Probatur antecedens, quia si intellectio seipsa produceretur ab intellectu, ut tenet

Aversa; aut seipsa uniretur intellectui, quamvis mutaretur intellectus per illam, non tamen daretur mutatio ad illam, sed potius fieret mutatio per illam, sicut quando agens habet actionem, licet possit dici quod mutaretur, quia ea posita aliter se habet quam ante; non tamen potest dici quod daretur mutatio ad illam actionem, sed potius quod per ipsam actionem mutaretur, quia actio seipsa egreditur ab agente, et seipsa unitur illi.

lic.

Contra, quia supponimus ex dictis intellectionem non egredi seipsa ab intellectu, nec seipsa inhærere ipsi, quandoquidem possit a solo Deo produci, et quidem extra intellectum. Unde in forma respondeo distinguendo consequens replicæ, ex eo præcise, transeat ex eo, et ex hypothesi quod non seipsa produceretur, aut uniretur intellectui, nego consequentiam.

iplex atio ad ectio- em.

Pro complemento hujus difficultatis adverte duplicem posse hîc mutationem ad intellectionem considerari, unam activam per quam effective fieret, alteram quasi passivam per quam fieret ut uniretur subjecto, quod mutaretur per ipsam; prima mutatio convenit intellectui quatenus est activa, et est ipsa dictio quæ est actio de prædicamento Actionis; altera convenit ipsi quatenus recipit intellectionem, et est ipsamet unio quam habet intellectus ad intellectionem, et sine qua posset esse et intellectus et intellectio simul existentes in rerum natura. Quælibet autem ex his mutationibus datur de facto ad intellectionem quamcumque creatam, sed sunt tamen realiter separabiles, quia hæc ultima posset esse sine prima, ut in casu quo a solo Deo produceretur intellectio in intellectu non concurrente effective ad ejus productionem.

23. ertia æstio

*Tertia quæstio est : An hujusmodi operationum sit productio.* Hæc difficultas est magis adhuc nominalis, seu de modo loquendi quam præcedens, et sufficienter expedita a Doctore, qui concludit non dari, proprie loquendo juxta modum loquendi Philosophi, productionem aut generationem ad intellectionem, seu quod idem est, non posse dici proprie loquendo, quod intellectio producatur aut generetur; et quamvis pro illo instanti quo intellectus habet intellectionem, habeat etiam productionem, et illa productio sit actio per quam intellectio fit, tamen non debet dici productio proprie loquendo, ut præcise terminatur ad intellectionem, sed ut terminatur aut totum compositum per accidens, quod coalescit ex intellectione et intellectu, nimirum ad intelligens. Duo proponit Doctor fundamenta hujus modi loquendi. Primum quod secundum Philosophum forma non dicatur proprie generari, sed compositum; et hoc sive loquamur de generatione substantiali per quam producitur totum compositum per se substantiale, et quæ generatio simpliciter ac sine addito dicitur generatio; sive de generatione accidentali per quam producitur totum compositum accidentale, ut album aut dulce, et quæ vocatur generatio secundum *quid* ad differentiam prioris generationis. Sed intellectio non est compositum neque substantiale, neque accidentale, ut patet; ergo mutatio quæ ad ipsam terminatur, ut ad ipsam præcise terminatur, non est productio aut generatio, nec ipsa potest dici proprie loquendo produci aut generari, sive generatione simpliciter, sive generatione secundum *quid*.

circa naturam intellectionis.

Intellectio non dicitur proprie produci juxta modum loquendi Philosophi.

Forma non dicitur generari, sed compositum.

Alterum fundamentum est quod generatio sit via a *non esse* ad *esse*, et consequenter quod debet dici proprie loquendo, ad illud terminari tanquam ad terminum proprium quod habet *esse* proprie loquendo, sed proprie loquendo compo- 124.

Generatio est via ad esse.

Compositum, non forma habet proprie esse. situm tantum in materialibus, non vero forma dicitur esse seu existere, quandoquidem forma sit ratio qua constituitur compositum intrinsece ; ergo solum compositum, non vero forma debet dici produci et generari. Confirmat hoc, quia secundum intentionem Philosophi, quod generatur ac producitur a causis secundis sublunaribus, de quibus hîc loquimur, debet esse divisibile in duo, ex quibus coalescit tanquam ex partibus intrinsecis, nimirum in materiam et formam ; et propterea aliqui ex mente ipsius collegerunt formam accidentalem habere partes suas intrinsecas realiter distinctas, quarum una esset materialis et altera formalis ; et quamvis in hoc erraverint, cum formæ accidentales non habeant materiam, ex qua tanquam ex parte intrinseca constituerentur, nullum enim sit indicium unde id colligatur, et propterea gratis assereretur et superflue, sed materiam, in qua tanquam in subjecto producerentur, et ex cujus potentia educuntur, quod etiam æque verum est de formis substantialibus ; et quamvis etiam male quoad hoc intellexerint Philosophum, dum dixit id quod generatur generatione accidentali componi ex materia et forma, eatenus enim hoc dixerat quatenus existimat compositum per accidens quod ad illam generationem sequitur *esse* illud quod proprie generari dicitur ; quamvis, inquam, in hoc erraverint et male intellexerint Philosophum, tamen signum est quod Philosophus voluerit illud quod generatur, tam generatione substantiali et simpliciter quam generatione accidentali et secundum *quid* debere esse divisibile in duo. Cum ergo intellectio non sit divisibilis in hujusmodi duas partes, sequitur eam non posse esse proprium terminum productionis seu generationis, ut productio et generatio formaliter. Si autem quæratur unde colligatur quod Philosophus per compositum quod est terminus generationis secundum *quid*, intelligat compositum ex subjecto et accidente, non vero compositum de novo productum quoad omnes suas partes. Respondet Doctor id colligi tum ex exemplis Philosophi 8. *Metaphys. text.* 12. tum ex ratione, quæ est, quod id quod generatur, est ex eo quod præexistebat ; sed illud quod præexistebat totius per accidens est subjectum, ergo ex eo constat, et consequenter illud quod generatur generatione accidentali est totum compositum ex subjecto præexistente et ex forma educta ex potentia ejus, non vero totum aliquod compositum ex partibus de novo productis.

Formæ accidentales non habent materiam ex qua, sed in qua.

125. Objectio 1. *Contra hoc arguo*, etc. Proponit duas difficultates contra doctrinam traditam. Prima, quod intellectus noscens aut intelligens non possit per se generari, quandoquidem non sit ens per se, sed per accidens. Ad hanc respondet distinguendo antecedens, non potest per se generari generatione quæ sit simpliciter generatio, concedo ; non potest per se generari generatione quæ sit generatio secundum *quid*, et simpliciter ex natura sua terminatur ad totum seu compositum per accidens, quod licet non sit simpliciter totum, est tamen simpliciter totum per accidens seu totum secundum *quid*, negat antecedens. Itaque ea ratione qua aliquid est compositum tale, potest ad illud dari generatio talis simpliciter, si sit totum simpliciter, potest simpliciter dari ad ipsum generatio, quæ sit simpliciter generatio ; unde si sit totum per accidens et secundum *quid*, potest ad ipsum simpliciter dari generatio quæ sit accidentalis, et secundum *quid* tantum generatio.

Responsio.

Objectio 2. Altera difficultas est, quod intellectio sit terminus mutationis, quandoquidem

ad ipsam detur mutatio, ut in secunda quæstiuncula hujus quæstionis resolutum est; ergo et productio ac generatio, quia mutatio est ipsamet productio. Ad hanc respondet negando consequentiam, quia licet mutatio et productio sit realiter in creatis idem, tamen certum est quod non omne illud quod denominatur a mutatione ut mutatio est, denominetur a productione, quia subjectum recipiens per mutationem formam denominatur mutari, et tamen non denominatur produci; ergo quamvis mutatio et productio esset idem, non tamen sequitur quod id quod est terminus productionis ut productio est, sit terminus mutationis ut mutatio est; sicut non sequitur quod omne illud quod est subjectum denominationis mutationis ut mutatio est, sit subjectum denominationis productionis ut productio est, nec e contra illud quod est subjectum denominationis productionis, seu quod denominatur produci, est subjectum denominationis mutationis ut mutatio est, seu id quod dicitur mutari aut alterari.

ponsio.

Hæc dicta sunt quantum ad modum proprium loquendi juxta mentem Philosophi, qui tamen quia modo non est in usu, ita quin communiter dicatur quod intellectus producat in se intellectionem, et quod intellectio producatur et pariatur, et gignatur ab objecto et intellectu, propterea jam absolute et simpliciter concedi potest productionem terminari ad intellectionem, nec hoc videri debet contra Scotum, qui id negavit juxta modum loquendi Philosophi, solummodo. Confirmatur hoc, quia secundum ipsummet Scotum quæstione sequenti, notitia et cognitio causatur ab intellectu, et vocatur ubique ab ipso notitia genita, et proles ac verbum mentis; sed jam communiter omne illud quod causatur et gignitur, dicitur produci, ergo potest admitti quod intellectio producatur. Imo Augustinus citatus in principio hujus quæstionis, expresse dicit notitiam congenerari in nobis a re quam cognoscimus.

'otest absolute ·i quod ellectio lucatur.

Denique quod majus est ad propositum nostrum, ipsemet Scotus infra *dist.* 27. *quæst.* 3. *num.* 12. expresse asserit verbum esse actum intelligentiæ productum a memoria perfecta, et postea ibidem docet *num.* 14. verbum esse actualem intellectionem; ergo ipsemet concedit intellectionem produci.

*Ex his corollarie potest concludi*, etc. * Ex doctrina hactenus tradita de natura intellectionis, præsertim in prima quæstione, in qua concludit intellectionem genitam in nobis esse qualitatem recipientem esse, non per aliam qualitatem, sed per actionem de prædicamento Actionis, infert in confirmationem suæ doctrinæ supra *dist.* 2. *q* 7. *num.* 15. *intelligere et velle* non esse actus productivos ex sua ratione formali, nec per consequens principia actuum notionalium divinorum, dictionis scilicet qua producitur Verbum, et spirationis qua producitur Spiritus sanctus, cujus oppositum docuit Henricus *quodlib.* 6. *quæst.* 1. Probatur autem hoc ex dictis, quia ideo Henricus existimavit actus intelligendi et volendi essentiales, hoc est, intellectionem et volitionem, quibus formaliter Pater intelligit et vult, et quæ non sunt productæ esse actus productivos seu principia actuum notionalium, quia existimavit *intelligere* in nobis esse productivum; sed in nobis *intelligere* non est productivum dictionis, nec principium ad ipsam prærequisitum, ergo nec in divinis.

126. * Num. 34.

Intelligere et velle divinum non sunt actus productivi.

*Ad argumenta principalia*, etc. Hæc argumenta sufficienter sunt soluta ex dictis, sed majoris claritatis gratia hic

127. Primum argumentum principale.

etiam ea breviter solvemus. Primum est quod ad actionem non detur actio, ex 5. *Physicor.* cujus ratio est quod alias daretur processus in infinitum ; sed intellectio est actio ; primo quia est actus secundus ; secundo quia solum manet dum est in *fieri*, quod soli actioni convenit aut passioni ipsi correspondenti ; tertio denique, quia actio ut sic de prædicamento Actionis dividitur in immanentem et transeuntem ; sed intellectus est actio immanens, ergo est actio de prædicamento Actionis. Respondet Doctor minorem esse falsam, loquendo scilicet de actione de prædicamento Actionis, de qua solum verum est quod ad eam non detur actio. Præterea autem ostendit, cur intellectio seu cognitio vocetur actio, quia nimirum habet proportionem talem cum actione de prædicamento Actionis. Primo, in hoc quod quemadmodum actio de prædicamento Actionis dependet semper ab agente per ipsam pro omni instanti pro quo est, nec potest sine ipso conservari saltem connaturaliter, ita etiam intellectio dependet semper connaturaliter ab intelligente per ipsam. Secundo, in hoc quod quemadmodum per actionem de prædicamento Actionis agens versatur circa aliquod passum quod per actionem, seu mediante actione mutatur, (propter quod etiam actio dicitur esse in passo et non agente, quia scilicet versatur, ut dixi, actio circa passum qua passum, non circa agens qua agens, non vero quia est in passo subjective, hoc enim esset manifeste contra principia Doctoris et Scotistarum ubique, et speciatim *in* 4. *dist.* 13. *quæst.* 1. *num.* 10.) ita etiam intelligens seu cognoscens mediante intellectione versatur circa aliquid aliud actu, nimirum circa objectum quod per intellectionem cognoscit.

Responsio.

Ad quam actionem non datur actio.

Cur intellectio dicitur actio.

Itaque propter hanc similitudinem, quam habet intellectio cum actione de prædicamento Actionis, potest optime vocari actio ; sed quia non habet terminum aliquem per se causatum, quem scilicet mediante ipsa tanquam ratione formali agendi intellectus causat, prout habere debet illa actio, quæ est de prædicamento Actionis, præterea intellectio non potest esse actio de illo prædicamento. Unde in forma respondeo ad tres probationes minoris negatæ. Ad primam, negando omnem actum secundum esse actionem de prædicamento Actionis. Ad secundam etiam negando quod soli actioni de prædicamento Actionis convenit esse semper in *fieri*, seu semper dependens ab actuali præsentia suæ causæ a qua oritur, alias lumen quod est sic semper in *fieri*, et species visibiles externæ essent actiones, quod est absurdum secundum omnes. Ad tertiam respondeo ut supra, si per actionem immanentem intelligatur in illa divisione, intellectio et similes operationes vitales negando majorem, et negando actionem ut sic, ullam univoce dividi in illas actiones. Si vero intelligatur per actionem immanentem ipsamet dictio seu elicitio intellectionis, concedo majorem et nego minorem.

Secundum argumentum principale est, quod intellectio si non esset actio fieret per actionem ; sed non fit per actionem, quia secundum Augustinum, aer præsente lumine non est factus lucidus, sed fit lucidus, quia scilicet non manet lucidus nisi præsente luminoso ; sed etiam intellectus non manet intelligens, nec manet intellectio, nisi manente causa primo causativa intellectionis ; ergo non potest dici quod sit facta intellectio per aliam actionem. Respondet Doctor quod si argumentum aliquid valeret, probaret lu-

128. Argumentum secundum principale.

Responsio.

men non produci in aere mediante actione, ut patet, sed hoc est absurdum; ergo non debet intelligi Augustinus sic ut velit lumen non fieri per actionem, sed solum quod non fit per actionem, ita ut possit manere sine luminoso causante ipsam, et consequenter non debet inferri quod intellectio non fiat per actionem de prædicamento Actionis ex dictis Augustini; sed solum quod non fiat sic, ut maneat sine causa ipsam per Actionem eliciente, eo modo quo manent habitus intellectuales, et calor et similia permanentia.

[Ar]gumentum [t]ertium [pri]ncipale. Tertium argumentum est quod formæ non sit generatio, nec productio, sed compositi; sed intellectio non est compositum, ergo non producitur, nec generatur, et consequenter non datur notitia genita aut producta in intellectu.

[Re]sponsio. Ad hoc respondet remittendo se ad dicta in solutione tertiæ quæstiunculæ, juxta quæ totum esset concedendum, sed inde non haberetur quin daretur notitia in intellectu, quando intelligeret quæ ante non fuit, et quæ non esset actio de prædicamento Actionis; sicut non sequitur ex eo quod calor non non debeat dici produci, aut generari juxta Philosophum, quandoquidem non sit compositum, quod non reperiatur calor in ligno quod calefit de novo qui non fuit ante, et qui non sit actio de prædicamento Actionis. In rei autem veritate, et secundum communem jam modum loquendi, usurpatum etiam, ut vidimus *num.* 32. ab ipso Scoto, negari potest major.

## QUÆSTIO VII.

*Utrum* (a) *pars intellectiva, vel aliquid ejus sit causa gignens, vel ratio gignendi notitiam actualem.*

D. Thom. 1. *part. quæst.* 53. *art.* 1. *et quæst.* 85. *art.* 2. Henric. *quodlib.* 4. *quæst.* 7. *et quodlib.* 5. *quæst.* 14 Goffred. *quodlib.* 6. *quæst.* 7. *et quodlib.* 8. *quæst.* 2. Capreol 1 *dist.* 35. *quæst.* 1. *art.* 1. Conimbricenses 2. *de Anima, cap.* 6. *quæst.* 2. *art.* 3. Occham 1. *dist.* 1. *quæst.* 2. Bargius *dist.* 1. *quæst.* 4. Scot. *quodlib* 13. *et latius quodlib.* 15. *art.* 1. *et in prolog. Metaph. et* 9. *Metaph. quæst.* 10. 14. *et* 15. *in Theorem.* § omne agens, *et* § Si formæ sint plures, *et* 1. *Physicor. quæst.* 2.

Secundo quæro de notitia genita, quæ sit causa gignens vel ratio gignendi eam. Et quæro utrum pars intellectiva proprie sumpta, vel aliquid ejus sit causa totalis gignens notitiam actualem, vel ratio gignendi. Et arguitur, quod non (b): quia *secundo de Anima* probat Philosophus sensum esse passivum, non activum, per hoc quod si esset activus semper ageret; sicut si combustibile esset combustivum semper combureret. Ita arguitur in proposito, si pars intellectiva esset activa respectu intellectionis, semper intelligeret, et ita sine objecto, quod est falsum. Confirmatur ratio ex secundo de Anima: *sensibilis et sensus est unus actus*, puta sonatio et auditio est idem actus; ergo a simili motio activa objecti, et motio passiva intellectus quæ est intellectio, est idem actus; ergo intellectio est ab objecto.

1. Al. quarto quæro,

Text. com. 52. Argum. 1.

Text. com. 128. et inde.

Secundo sic, tertio de Anima (c): *Intellectus possibilis est quo est omnia fieri, sicut intellectus agens est quo est*

Text. com. 18. Arg. 2.

*omnia facere;* ergo intellectus possibilis saltem non erit causa activa repectu cognitionis, sicut potentia passiva non est activa respectu actus.

Argum. 3. Tertio sic (d) : Actiones distinguuntur penes distinctionem principiorum activorum; si igitur intellectus qui est indistinctus, sit principium activum omnis intellectionis, tunc omnes intellectiones essent ejusdem speciei; et si omnes intellectiones, ergo et omnes habitus, et ita consequenter omnes scientiæ essent ejusdem speciei.

Text. 3. et inde. Ratio ad opposit. 1. Ad oppositum Avicenna 9. Metaph. *Immaterialitas est ratio intellectivi sicut intelligibilis ;* igitur intellectus sive pars intellectiva, ex immaterialitate sua, se sola est activa respectu intellectionis, sicut receptiva.

Ratio 2. 2. de Anim. text com. 33. Item si objectum vel aliquid ejus, esset ratio formalis agendi ; ergo intellectiones objectorum diversorum specie, essent diversæ specie, quod est falsum. Consequentia probatur, quia actus differunt specie, qui sunt a causis diversis specie. Falsitas consequentis probatur, quia tunc de qualibet specialissima, esset propria scientia, et ita de pluribus speciebus specialissimis non posset esse una scientia.

Cap. 9. Ratio 3. Probatur etiam idem per Philosophum *primo Ethicor.* ubi vult quod *intelligere* est propria operatio hominis, secundum quod homo, unius autem speciei est operatio una secundum speciem.

COMMENTARIUS.

(a) Pro intelligentia tituli quæstionis præmitto aliqua. 1. Ratio formalis gignendi differt a causa gignente.

Primo, quod differentia est inter rationem formalem gignendi et causam gignentem, quia primum dicitur principium *quo* suppositum vel singulare gignit ; secundum dicit principium *quod.* Exemplum : Ignis calore calefacit, calor est ratio formalis calefaciendi, et dicitur principium *quo.* Ignis vero est causa calefaciens, et dicitur principium *quod.*

Secundum, pars intellectiva proprie sumpta tantum includit intellectum agentem et intellectum possibilem. Potest ergo titulus quæstionis intelligi, an pars intellectiva, videlicet intellectus agens simul, et intellectus possibilis vel aliquid ejus, id est, vel solus intellectus agens, vel solus possibilis sit ratio formalis totalis gignendi notitiam actualem cujuscumque objecti perceptibilis a tali potentia ? Loquendo de intellectu existente in corpore proprie dicimus : an intellectus sit principium *quo* gignendi sive ratio formalis, et suppositum sit principium *quod* gignit, ut in quarto exponam *dist.* 12. Loquendo vero de intellectu etiam nostro separato, talis intellectus potest esse principium *quod*, ut patebit *in 4. dist.* 45. *et in quodlib quæst.* 9. *et quæst.* 14. Et sic patet titulus quæstionis.

(b) Primum argumentum, quo probatur animam non habere activitatem respectu intellectionis, fundatur super dictum Philosophi 2. de Anima, text. com. 52. *Manifestum,* inquit, *igitur quod non actu, sed potentia tantum, unde non sentiunt, sicut combustibile non comburitur ipsum a seipso sine combustivo, combureret enim seipsum, et nihil indigeret actu ignem esse.* Vult di- 2.

cere quod si sensus esset activus, semper ageret sensationem absque quocumque extrinseco, sicut si combustibile esset combustivum, semper combureret seipsum. Et ibi Commentator : *Sensus non est ex virtutibus activis quæ agunt ex se, absque eo quod indigeant actione, quæ provenit ab eis motore extrinseco ; sed quia sunt ex virtutibus passivis, quæ indigent motore extrinseco, et ideo non sentiunt ex se, quemadmodum combustibile non comburitur ex se absque motore extrinseco, scilicet igne, et quemadmodum combustibile si esset combustibile ex se. Si tunc possibile esset ut combureretur, sine igne extrinseco existente in actu. Sic sensus si sentirent ex se secundum quod sunt virtutes activæ, tunc possibile esset, ut sentirent absque extrinseco.* Hæc ille. Ergo si anima intellectiva esset activa respectu intellectionis semper intelligeret, et ita sine objecto, quia esset optime disposita in recipiendo.

3. (c) Secundo arguitur ex tertio de Anima, dicit enim Aristoteles sic : *Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri, ille vero in omnia facere sicut habitus quidem, et sicut lumen quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores actu colores.* Et alia littera habet sic : *Oportet igitur ut in ea*, scilicet anima, *sit intellectus secundum quod efficitur omne*, et loquitur de intellectu possibili. *Et intellectus qui est intellectus secundum quod facit in ipsum intelligere omnia*, et loquitur de intellectu agente. Expresse ergo habetur ab Aristotele quod intellectus possibilis sit tantum passivus, et hoc idem a Commentatore. Vide ibi.

(d) Tertio arguit sic, quia si esset activus, sequeretur quod omnes intellectiones essent ejusdem speciei, quod est falsum. Probatur consequentia, quia actiones distinguuntur specie propter principia specie distincta ; sed intellectus unus et idem numero, si poneretur causa activa intellectionis, esset causa activa omnium, cum non sit major ratio de una quam de alia, et sic omnes intellectiones essent ejusdem speciei.

SCHOLIUM.

Positis tribus rationibus pro utraque parte, ponit opinionem Henrici tribuentis totam activitatem respectu intellectionis ipsi animæ, quam probat duobus locis Augustini, et quatuor rationibus.

(a) In ista quæstione est una opinio, quæ attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animæ, et imponitur Augustino, qui dicit 12. super Genesim : Quod *quia imago corporis est in spiritu, qui est præstantior corpore, ideo est præstantior imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in sua substantia;* et sequitur, *nec sane putandum est, facere aliquod corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est res quæ facit illa re de qua facit, nec ullo modo præstantius est corpus spiritu, imo spiritus corpore. Quamvis ergo incipiat imago corporis esse in spiritu, tamen eadem imagine, non corpus in spiritu, sed spiritus in seipso facit celeritate mirabili;* et sequitur, *cujus imago mox, ut oculis visa fuerit in spiritu videntis, sine ullius puncti temporalis interpositione formatur.*

2. Opinio Henric. quodlib. 4. q. 7. et præpositivi.

3. de Anima, text. 19.

Item 10. de Trinit. cap. 5. *Anima convolvit et rapit imagines corporum factas in semetipsa et de semetipsa, dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ, servat autem aliquid, quo libere de talium imaginum specie judicet, hoc est,*

*mens, id est, rationalis intelligentia, quæ servatur ut judices. Nam illas animæ partes, quæ informantur corporum similitudinibus, etiam cum bestiis communes nos habere sentimus;* igitur ipsa anima in se format imagines ipsorum cognitorum, ut dicit ista auctoritas et expressius præallegata.

Henr. quodlib. 5 q. 5. Lib. 2. c. 16. et 15. de Trinit. c. 4. et 2. de Gen. animal.

Pro ista opinione arguit per rationes sic : Effectus non excedit causam in perfectione, *melius est autem omne vivum non vivente*, secundum Augustinum *de Civit.* ergo operatio vitalis non potest esse, nisi a principio agendi vitali, vel vivo; istæ operationes cognoscendi sunt operationes vitales, ergo sunt ab ipsa anima sicut a ratione gignendi.

Secundo sic, quanto forma est perfectior, tanto est actualior, et per consequens activior, quia activum esse convenit alicui inquantum est in actu; sed anima intellectiva inter omnes formas est actualissima, ergo maxime activa. Igitur se habet in ratione activi, et se sola seipsam movet in operatione sua, cum etiam hoc possint formæ imperfectiores, sicut patet de formis elementorum et quorumdam mixtorum.

Text. 25. Cap. 5. Text. Actio et factio quomodo differant ?

Tertio sic, Philosophus 2. *Physic.* et 6. *Ethicor.* et 9. *Metaph.* distinguit inter actionem et factionem, et vult quod actio proprie dicta manet in agente, sicut exemplificat ibi de speculatione; intellectio igitur proprie est operatio manens in agente; manet autem in parte intellectiva, ut dicit Philosophus 9. *Metaph.* ergo erit ab ea ut agente.

Quarto, et est quasi idem, actio proprie dicta ut distinguitur contra factionem, denominat agens; *intelligere* autem denominat hominem secundum partem intellectivam; ergo est active a parte intellectiva vel ab homine secundum partem intellectivam.

COMMENTARIUS.

(a) *In ista quæstione est una opinio, quæ attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animæ.* Hæc est opinio Henrici *quodlib.* 4. *quæstione* 7. Et in ista quæstione tenebo hunc ordinem. Primo, adducam opiniones improbandas. Primo opinionem primam, et respondebo ad argumenta pro opinione illa. Deinde improbabo secundam, et respondebo ad argumenta pro illa opinione, et sic deinceps. Secundo principaliter exponam aliqua dicta Doctoris respondendo ad quæstionem ; et tertio respondebo ad argumenta principalia. Primam opinionem improbat Doctor auctoritatibus et ratione, primo auctoritatibus. 4.

SCHOLIUM.

Impugnat Henricum duplici testimonio Augustini, et ratione, quia alias mens semper esset sub intellectione, quia ipsa esset activa et passiva sine impedimento.

Contra istam (a) opinionem quod non sit intentio Augustini apparet 9. de Trinit. cap. ult. *Liquido tenendum est, quod omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui, ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente scilicet et cognito.* Idem 2. de Trinit. cap. 2. *Ex visibili et vidente gignitur visio.* 3.

Item 15. de Trinit. c. 10 *et* 24. *ut prædictum est, formata quippe cogitatio ab ipsa re quam scimus, verbum est;*

ergo intendit attribuere aliquam causalitatem objecto.

ext. 18. ext. 1. usæ per se roxima- tæ mpedi- tæ e omni alio usant.

Hoc etiam arguitur (b) ratione sic, quia tantum sunt quatuor genera causarum per se, sicut apparet ex 2. *Physic. et* 5. *Metaph.* ergo illis existentibus in se perfectis, et non impeditis et sufficienter approximatis, sequetur effectus ex illis si sint causæ naturales, vel poterit saltem esse si sint causæ libere agentes; et quia forma habet *esse* aliquo modo per productionem, et finis sequitur productionem rei in *esse*, aut si præcedit, hoc est, inquantum movet efficiens ad agendum, ideo quando duæ causæ priores ipsa re, scilicet efficiens et materia sunt in se perfectæ, et approximatæ et non impeditæ, sequitur effectus vel saltem potest sequi; ergo si anima est totalis causa activa notitiæ genitæ, et ipsa est materia disposita, sive subjectum receptivum vel susceptivum respectu ejusdem, et ipsa est semper actu præsens cum sit causa naturalis, semper erit actualis intellectio in ea, cujus ipsa est causa, et cujus ipsa est causa de se, vel saltem aliqua, in quam potissime ipsa potest. Non enim potest poni imperfectio alicujus causæ in se, retenta prima hypothesi, nec non approximatio, nec impeditio, quia nihil videtur tunc impediens.

Fugere autem (c) ad causam *sine qua non*, quæ requiritur ad hoc ut notitia gignatur, hoc est dicere quod omnes per se causæ non sunt sufficientes causæ, sed requiritur aliquid aliud a quo res causanda dependet essentialiter; ergo non erunt tantum quatuor causæ, sive quatuor genera causarum, sed plura, vel aliquid dependebit essentialiter ab aliquo quod non est causa ejus.

*Item, omnes causæ præter quatuor dicta sunt accidentales rei; igitur non simpliciter res dependet ab eis, nec in* esse *nec in* fieri. *Antecedens dicit expresse Comment.* 1. *Physic. comm.* 30. *et* 31. *Item, probat quod non sunt nisi quatuor causæ cujuslibet rei, vel aliqua istarum,* 2. *Physic. comm.* 68. 69. *et* 70 *per demonstrativam sufficientiam.* Additio.

(d) Per hoc etiam improbantur diversi modi ponendi tenentium istam opinionem; sive enim ponatur objectum necessarium in ratione causæ *sine qua non*, vel in ratione termini, vel in ratione excitantis, si non detur sibi aliqua per se causalitas, cum ipsæ per se causæ sint perfectæ in se et approximatæ, et omne impedimentum remotum, quomodo salvabitur quod ipsum necessario requiratur, nisi ponendo quinque genera causarum? 4.

*Specialiter etiam illud de excitatione non videtur valere. Quæro enim quid sit excitare? si aliquid causare in intellectiva potentia; ergo objectum aliquid causat antequam intellectiva de se agat; ergo intellectiva non est tota causa prima respectu cujuslibet in se causati, sed etiam objectum. Si excitare non sit aliquid causare in potentia intellectiva, non aliter se habet in se post excitationem quam ante, et ita non magis excitatur nunc quam prius. Hæc tamen ratio concluderet simili modo ut videtur, contra actionem voluntatis. Unde ad ipsam responderi potest, quod quando aliquæ formæ habent essentialem ordinem, ita quod una recipitur median-* Additio.

*te altera in eodem sive sit natura sive potentia, et hoc sive ab eodem agente sive ab alio, dato etiam quod neutra sit ratio recipiendi alteram, nunquam secunda potest induci ab agente in suo receptivo, nisi prima sit prius inducta. Exemplum de volitione et delectatione, ponendo illa esse diversa realiter, nunquam secunda recipitur nisi prius prima recipiatur, cum tamen secunda habeat causam activam naturalem præcedentem, etiam antequam sit volitio, et in hujusmodi ordinatis negatur major. Similiter de specie intelligibili ad intellectionem, ponendo speciem intelligibilem non esse causam effectivam nec receptivam intellectionis. Similiter de lumine, et si non sit activum, neque receptivum respectu speciei coloris.*

Activum approximatum in impeditum non semper agere potest.

*Aliter dicitur, quod quandoque aliquam formam recipi in suo potentiali, de necessitate præexigit aliam formam recipi in suo receptivo, et falsa est illa major; agens perfectum approximatum passo, et non impeditum, potest agere intelligendo de potentia proxima, et hoc sive receptivum formæ prioris sit eadem potentia cum receptivo formæ posterioris (exemplum, volitio et delectatio in voluntate) sive sint eadem realiter (exemplum, in anima intellectio et volitio ponendo totaliter voluntatem activam respectu* velle, *) sive in eodem supposito recipiantur, non in una natura, nec potentia, (exemplum, de phantasmate et intellectione si negetur species intelligibilis, et actio tota detur intellectui) sive in alio et alio supposito recipiatur forma prior et posterior, (exemplum, lumen in aere et in aqua a Sole.)*

*Nec hîc salvatur propositio, quod forma prior sit activa respectu posterioris vel ratio recipiendi, sicut lumen in medio respectu speciei coloris, quia si in talibus instetur, nihil valet instantia, quia ibi activum proximum deficeret vel passivum proximum; in quatuor autem instantiis positis neutra conditio accidit, nam nec volitio est causa activa delectationis, sed objectum, nec receptiva, sed voluntas, sic in aliis secundum illas opiniones.*

*Nec est dicendum quod major illa est vera, nisi ab eodem sint duo effectus necessarii secundum ordinem producibiles, quia etiam non est vera, si necessario est ordo inter formas a diversis agentibus inducibiles, sicut patet instantiis positis. Universaliter ergo quæcumque forma ad hoc ut recipiatur in suo passivo, requirit aliam prius recipi in quocumque, nunquam activum formæ secundæ est in potentia accidentali ad agendum in receptivum illius, nisi forma prior jam sit inducta; ergo potest dici quod pro instanti pro quo est causabilis dependet ab aliis, quia non est causabilis nisi naturaliter post aliam quæ præexigitur. Igitur forma posterior, quoad* fieri *dependet essentialiter ab alio, quam a suis per se causis in* fieri, *quæ sunt agens et materia. Concedi potest igitur hæc conclusio, quod prius essentialiter, non tantum convenit esse ut effectus sit, sed etiam posterius, patet in tractatu de primo principio; tamen non probabiliter negatur illa major, nisi ostendatur prioritas alterius formæ veluti activæ respectu secundæ, vel ut rationis recipiendi, vel ut effectus propinquioris causæ communi, vel causæ necessario prius causanti.* Cap. 1. et 2.

## COMMENTARIUS

(a) *Contra istam opinionem.* Per has auctoritates Doctor intendit probare, quod pars intellectiva non sit totalis causa notitiæ, sed etiam objectum concurrit saltem ut partialis causa, et auctoritates claræ sunt in littera. 5.

(b) *Hoc etiam arguitur ratione sic.* Nota hanc singularem rationem, quam probat Doctor quod anima sive pars intellectiva non sit totalis causa intellectionis, et in ista ratione præmittit duo.

Primum, quod tantum sunt quatuor genera causarum per se ut patet 2. *Physic. text. com.* 28. quæ sunt materia, forma, efficiens et finis, quæ numerantur ab Aristotele, ubi supra sic dicente: *Uno quidem igitur modo causa dicitur, ex quo fit aliquid cum insit, sicut æs statuæ et argentum phialæ,* et hæc est causa materialis. Subdit: *Alio autem modo species et exemplum, hæc autem ratio est ipsius quod quid erat esse*, et hoc tangit causam formalem a qua principaliter et ultimate accipitur *quod quid erat esse* totius compositi. Subdit textum com. 29. qui textus sic incipit: *Amplius unde principium mutationis primum, aut quietis est, ut consilians causa, et pater filii, et omnino faciens facti, et commutans commutari*, et hæc est causa efficiens. Et de causa finali statim sequitur: *Adhuc autem quemadmodum finis, hic autem est quod cujus causa, ut ambulandi sanitas; propter quid enim ambulat? dicitur ut sanetur.* Istæ etiam causæ patent ab Aristotele 5. *Metaph. text. com.* 2. *Et* incipit textus ibi: *Causa vero dicitur uno quidem modo, ex quo fit aliquid in existente,* et vide litteram. Et infra: *Omnes*, inquit, *causæ dictæ in quatuor cadunt modos manifestissimos.* Et ibi Commentator exponit, quod omnes causæ reducuntur ad hæc quatuor genera.

Secundo supponit Doctor quod causa formalis, cum sit terminus alicujus productionis, est posterior efficiente et materia ut patet; finis vero si accipitur tantum in intentione, supple inquantum amatus et desideratus movet efficiens, est prior efficiente. Sed finis in re, qui principaliter intenditur ab agente, ut sanitas est simpliciter posterior; ubi ergo est agens perfectum et non impeditum approximatum materiæ dispositæ, et omni impedimento amoto, si tale agens agat per modum naturæ, de necessitate sequitur actio, cum ad actionem tantum illa requirantur a quibus dependet in *esse*

His præmissis Doctor per hanc rationem deducit opinionem ad manifestissimum inconveniens, videlicet quod si anima intellectiva est totalis causa intellectionis, de necessitate actu intelliget quodcumque objectum, cujus oppositum experimur. Et quod hoc sequatur, probatur sic: Activo naturali et totali, et passivo debite approximatis et non impeditis, de necessitate sequitur actio respectu cujuscumque. Activum naturale est totale activum, et passivum naturale eorumdem est receptivum. Ista propositio exposita est supra *in quæst.* 1. *prologi.* Sed anima per Henricum est totale activum respectu intellectionis cujuscumque intelligibilis, et ipsa eadem est principium passivum sive receptivum intellectionis cujuscumque intelligibilis, et ibi non apparet aliquod impedimentum cum ipsa anima sit perfectissime sibi præsens; ergo poterit sequi cognitio cujuscumque intelligibilis absentis, imo nec aliquo modo existentis patet, quia intellectio tantum dependet in *esse*, et *conservari* a totali causa effectiva, et a subjecto receptivo cum sit accidens inhærens, et sic patet littera. Et quod dicit ibi: 6.

*Non enim potest poni imperfectio alicujus causæ in se retenta prima hypothesi,* scilicet quod si tantum sunt quatuor genera causarum, et illæ causæ sunt sufficientes respectu effectus, stante hoc supposito, non potest poni imperfectio, nec causæ effectivæ totalis nec passivæ. Sequitur;

7. (c) *Fugere tunc ad causam sine qua non, quæ requiratur ad hoc ut notitia gignatur.* Quia forte diceret Henricus, et si objectum non concurrit effective ad intellectionem, concurrit tamen ut causa *sine qua non*. Dicit Doctor contra, quia hoc est asserere quod omnes per se causæ non sunt sufficientes causæ, quod est contra suppositum, sed requiritur aliquid aliud a quo res causanda dependet essentialiter, supple in *esse*; ergo non erunt tantum quatuor genera causarum, sed plura; vel si plura non ponantur, aliquid dependebit essentialiter ab aliquo in suo *esse*, quod tamen non est causa ejus, quod non est intelligibile, et sic patet evidentia rationis Doctoris.

8. Primum dubium. In ista tamen ratione occurrunt aliqua dubia. Primum, quia statim videtur sequi quod anima semper intelligat seipsam, cujus oppositum experimur, et accipio unum dictum Doctoris *in q.* 2. *præsentis dist.* videlicet: *Causa naturalis non impedita producit effectum perfectissimum quem potest;* sed anima intellectiva est totalis causa intellectionis suæ, qua intelligit seipsam, patet, quia in hoc non est differentia inter animam cognoscentem seipsam, et Angelum cognoscentem seipsum, et tamen essentia Angeli est tota ratio formalis cognoscendi se, ut patet a Doctore *in* 2. *dist* 3. *quæst.* 8. sequitur ergo quod ipsa anima (cum sit totalis causa cognitionis sui, et respectu aliorum tantum causa partialis, ut patet a Doctore præsenti quæstione) semper perfectius et immediatius cognoscet seipsam.

Responsio. Dico, quod propositio ista, scilicet *activo et passivo* debet sic intelligi, quando activum est perfecte præsens præsentia requisita ad actionem, quia color est activus visionis, et tamen major præsentia potest impedire visionem; si enim actu applicaretur oculo, visio non causaretur, requiritur ergo præsentia cum debita proportione. Sic dico in proposito, quod quamvis anima sit sibi perfectissime præsens præsentia entitativa, cum sit simpliciter eadem res, ex tali tamen præsentia non sequitur actio sive intellectio; requiritur ergo præsentia objectalis, qua sit præsens in ratione objecti intelligibilis, et talis præsentia pro statu isto non potest haberi, nec mediate, nec immediate, ut supra patuit *quæst.* 3. *præsentis dist.* ubi probatum est, quod pro statu isto nulla substantia immutat intellectum nostrum ad cognitionem sui. Et si anima aliquando sit præsens intellectui proprio in ratione objecti intelligibilis, hoc non erit respectu conceptus proprii, sed tantum respectus conceptus communis sibi et sensibilibus, ut supra patuit *quæst.* 3. *præsentis dist.* Dico tamen, quod anima separata erit tunc totalis causa cognitionis suæ, de quo alias.

Secundum dubium est in hoc, quod Doctor dicit, quod *si anima est totalis causa intellectionis, puta lapidis, non requiritur objectum ut causa sine qua non,* hoc videtur esse contra ipsum Doctorem, quia posito quod voluntas sit totalis causa sui actus, quod forte tenere videtur, ut patet *in* 2. *dist.* 25. *et dist.* 27. non excludendo tamen causam primam, et tamen voluntas præsupponit actum intellectus ut causa *sine qua non*, ut ipse videtur dicere *in* 2. *dist.* 25. 9. Secundum dubium

Præterea, ipse vult expresse quod cognitio intuitiva sit respectu objecti præsentis et existentis, ita quod talis notitia esse non potest nisi terminetur ad rem existentem, inquantum existens est; vel ad aliquid quod eminenter et virtualiter contineat illud, ut patet *in primo, dist. prima, et dist.* 8. *quæst. penult. et in multis aliis locis;* et tamen talis præsentia et existentia non est causa cogni- Item aliud.

tionis intuitivæ, patet, quia ratio formalis agendi est ratio quidditativa sive entitas quidditativa, ut patuit in quæstione immediate præcedenti. Si ergo actus voluntatis dependet ab actu intellectus et non ut a causa effectiva, sequitur vel quod non erunt tantum quatuor genera causarum, vel quod aliquid dependebit ab alio quod non est causa ejus, ut ipse arguit contra Henricum. Et hoc idem dico de notitia intuitiva.

). onsio d dum. Respondeo, quod ratio Doctoris contra Henricum est evidentissima, et istæ instantiæ nihil concludunt contra Doctorem. Et quod dicitur de voluntate, non est simile; tum, quia voluntas est potentia essentialiter posterior intellectu in operando, necessario enim præsupponit operationem intellectus; et ideo posito quod sit totalis causa sui actus, tamen non potest illum immediate producere circa aliquod objectum, nisi intellectus prius cognoverit illud. Intellectus vero, ut intellectus circa objectum intelligibile non præsupponit actum alterius potentiæ circa tale objectum. Et de hoc vide, quæ exposui super 2. *dist.* 42. *quæst.* 1. quomodo scilicet voluntas præexigit necessario cognitionem, hoc idem vide *in expositione quodlibet*.

em ud. Dico secundo, quod si voluntas posset habere actum suum circa objectum, nullo actu alterius potentiæ præsupposito, ita posset causare volitionem illius objecti si esset absens, sicut quando est præsens, quia ipsa voluntas esset totale activum respectu volitionis et receptivum ejusdem.

iliud. Ad aliam instantiam, dico primo quod existentia objecti, et approximatio ejusdem in *esse* existentiæ requiritur, ut dispositio necessaria respectu notitiæ intuitivæ, quia natura lapidis etsi sit ratio formalis producendi notitiam intuitivam, non tamen erit actu ratio formalis alicui supposito nisi actu existat, ut patuit in quæstione immediate præcedenti. Et ideo dixi : *Activo et passivo debite approximatis et non impeditis*, quia Doctor dicit *in* 2. *d.* 26. quod notitia intuitiva et abstractiva differunt specie propter aliam et aliam præsentiam objecti, non quod illa præsentia objecti sit ratio formalis agendi, sed natura ipsa est ratio formalis, licet aliter et aliter præsens sit ratio formalis producendi alium et alium effectum; hoc idem *in* 3. *dist.* 31. ubi vult quod fruitio in via, et fruitio in patria differant specie, propter aliam et aliam præsentiam objecti fruibilis, hoc idem *in* 4. *dist.* 49. *et in quodlib.* Et sic posito quod objectum sit partialis causa cognitionis, aliter tamen et aliter quando est in se præsens, et quando est præsens in specie intelligibili, quia, ut in specie intelligibili, est tantum natum causare notitiam sui abstractivam, ut vero in se præsens, est natum tantum causare immediate cognitionem sui intuitivam. Si vero ponatur objectum nullo modo esse causa intellectionis, sed tantum ipsa anima intellectiva, argumentum Doctoris stat in suo robore, quia cum ipsa sit totalis causa et perfecte præsens, et nullum appareat impedimentum, posset habere ex se cognitionem cujuscumque objecti, sive intuitivam, sive abstractivam, sive objectum sit, sive non sit.

(d) *Per hoc etiam improbantur diversi modi*, etc. *Quomodo salvabitur*, quod *ipsum*, supple objectum, *necessario requiratur, nisi ponendo quinque genera causarum*? vel nisi ponendo aliquid dependere ab alio in suo *esse* cujus tamen non sit causa, quod est manifeste falsum. Et sic patet evidentia hujus rationis, non enim patet necessitas objecti ut requisiti ad intellectionem, si anima intellectiva 11.

est totalis causa intellectionis. Et si aliquando præter causas aliquid requiritur, hoc erit propter indispositionem agentis vel passi. Exemplum, ignis est causa effectiva ignis producendi in materia ligni, et si lignum sit humidum, dicimus quod siccitas vel caliditas, est causa *sine qua non* respectu ignis producendi; non quod ipsum attingat, sed quia ignis non posset ipsum producere nisi præmissa dispositione in ligno; sed quando agens et passum sunt optime disposita, non requiritur talis causa *sine qua non*, sive dispositio. Cum ergo intellectus sit per se totalis causa intellectionis, et optime dispositus ad agendum, et ad recipiendum intellectionem; ergo, etc.

Objectio. Si dicas, quod non potest intelligere, puto lapidem nisi lapis sit præsens; ergo ex hoc sequitur, quod objectum erit causa saltem partialis.

Responsio. Causam enim naturalem hoc modo probamus aliquid causare, quia quando est præsens sequitur effectus, et quando est absens non sequitur, sicut ignis est causa caloris in ligno, quando est præsens, quia tunc lignum calefit, et quando est absens lignum non fit calidum, nam nihil aliud videmus, nisi talem præsentiam, sic in proposito de objecto.

12. Alia objectio. Si iterum dicatur : Nonne requiritur præsentia multorum objectorum ad hoc ut intelligantur, et tamen non movent nec causant intellectionem, ut patet de relationibus realibus et intentionalibus? De ratione enim objecti etiam secundum Doctorem et alios sequentes viam Doctoris, est principaliter terminare actum intellectus, et quod sit effectivum actus accidit sibi.

Responsio. Dico, quod intellectus non potest esse causa totalis cognitionis alterius entis, non contenti in eo essentialiter vel virtualiter. Et licet multa entia non sint secundum se motiva intellectus, tamen sic continentur in aliquo objecto, quod esset impossibile intellectum habere cognitionem illorum nisi objectum continens partialiter moveret intellectum, cognitionem illorum, causando. Non ergo absolute requiritur ut terminativum ante actum intellectus, quia prius est actus intelligendi in se causatus quam intelligatur terminari ad objectum, ut patet a Doctore *in quæst.* 13. *Quodlib.* ubi vult quod actus intelligendi sit entitas absoluta, et prior relatione, quæ fundatur in illo et terminatur ad objectum, vide ibi. Prius enim aliquid est in se tale quam habeat respectum ad aliquid aliud, ut supra patuit *quæst.* 5. de illa participatione passiva contra Henricum. Patet etiam in simili *in dist.* 2. *quæst.* 1. contra positionem Thomæ, dicentis quod forma finitur per materiam, ubi sic dicit : *Quæcumque essentia absoluta finita, in se est finita, ut præintelligitur omni comparatione suæ ad aliam essentiam*, sic in proposito, actus intelligendi absolute, prius in se est talis, ut præintelligatur omni comparatione ad aliud.

Si dicatur, posito quod lapis sit perfecte præsens intellectui in propria existentia et præsentialitate propria, et quod nullo modo sit activus suæ cognitionis, nec eminenter secundum suam entitatem contineat in intellectu, nonne intellectus cognoscit ipsum intuitive? 13. Objectio.

Dico quod non, quia cognoscere aliquid, est formaliter habere cognitionem illius. Unde Doctor infra sic ait : Formaliter autem intelligimus intellectu inquantum intellectus recipit intellectionem, quia si causat eam active, non tamen dicor intelligere intellectu inquantum causat, sed inquantum habet intellectionem ut formam ; habere enim qualitatem est esse quale, et ita intellectum habere intelle- Solutio.

ctionem, sive recipere (quod idem est) est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu inquantum intellectus recipit intellectionem ; ideo Philosophus loquens sic de intellectu 3. *de Anima*, *text.* 2. dicit *intelligere est pati*, et necesse habuit dicere ipsum esse passivum ; et quod *intelligere est quoddam pati,* hoc est, quod intellectio inquantum est quoddam quo formaliter intelligimus, est forma quædam recepta in intellectu, non autem intelligimus ea, inquantum est quid causatum ab intellectu, si causatur ab eo. Nam si Deus eam causaret, et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus ; oportet ergo prius ipsam cognitionem esse in se causatam, quam includat respectum ad aliud.

Si dicas, quod quando lapis est sic præsens, tunc cognoscitur. Dico, quod est evidens signum ipsum lapidem esse partialem causam talis cognitionis. Et bene nota, quæ dixi in ista ratione, quia ex his poteris multa solvere.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam Goffredi negantis omnem activitatem intellectui, ejusque fundamentum, scilicet quia activum et passivum differunt subjecto, quod ex variis principiis Philosophi probat Goffredus.

5. Goffr. quodl 5. q. 7. et quodl. 8. q. 2. quodl. quæst. 19. et quodlib. 13. q. 5. Text. 17. Text 38. Text. 70. Text. 17. et 20.

Alia opinio, quæ totaliter est in alio extremo, quæ dicit, sicut colligitur ex diversis locis sic opinantis, quod anima intellectiva ut intellectiva est, nihil habet activitatis vel causalitatis respectu intellectionis; non enim habet talem causalitatem intellectus possibilis sive informatus specie intelligibili, quam ipsi negant; sive nudus, quia secundum eos, nihil idem potest agere in seipsum. Quod probant, quia cum agens sit tale in actu, quale passum est in potentia, ut apparet 3. *Physic.* et 1. *de Generatione*, sequitur tunc, quod idem esset in potentia et in actu. Quod primo videtur esse oppositum primi principii Metaphysici noti per rationem actus et potentiæ, et tunc etiam idem esset efficiens et materia, quod videtur esse contra Philosophum 2. Physic. *Materia et efficiens non coincidunt.* Tunc etiam idem referretur ad se relatione reali, quod videtur impossibile, 5. *Metaphys.* propter oppositionem talium relationum. Tandem ad hæc deducunt, quod poneretur quodlibet in se agere et movere se, utpote quod aer ad præsentiam Solis illuminaret se et non Sol, et lignum ad præsentiam ignis calefaceret se et non ignis. Nec esset ratio quare non esset aliquid naturaliter sic causativum cujuscumque novi in se, quia non esset unde probaretur quin quodlibet esset causativum cujuscumque novi in se.

Ex istis propositionibus dicunt quod agens et patiens distincta sunt subjecto, et dicunt, quod quæcumque difficultates accidunt in aliqua materia, non sunt propter eas neganda ista principia, quia tunc tollitur omnis inquisitio veritatis per talia principia negata, qua enim ratione negantur in una materia, et in alia.

Propter idem dicunt, quod intellectus agens non potest aliquid causare effective in intellectu possibili, quia non distinguitur ab eo subjecto, sed quasi formaliter ipsum lumine suo perfundendo vel 6.

perficiendo hujus illustrationem facit, sicut cum producitur aliquod corpus luminosum, in quo sunt istæ duæ perfectiones, scilicet diaphaneitas et ipsa lux, dicitur quod lux hoc corpus perspicuum facit luminosum, non transmutando ipsum a potentia præcedente actum ad talem actum, sed totum simul factum est secundum rationem causæ efficientis, ab agente extrinseco producente corpus tale aut tale ad *esse* tale, sed ideo dicitur lux facere illud corpus luminosum, quia est formaliter perficiens illud corpus. Ita est in proposito, intellectus agens in ratione causæ efficientis nihil agit in intellectum possibilem, sed qui creavit animam per modum causæ efficientis, ipse in ea hanc illustrationem fecit, istas potentias simul in eadem substantia producendo.

Similiter ponunt, quod intellectus agens nullam operationem habet respectu intellectionis, nisi quatenus habet actionem circa objectum intelligibile, quatenus scilicet agit ad hoc, ut illud habeat rationem moventis et objecti in actu; ergo ad ipsam intellectionem præter ista duo, intellectus agens nullam actionem immediate habebit. Quid igitur causabit effective intellectionem?

Explicatur opinio Goffredi. Respondent, quod objectum idem secundum rem efficit intellectionem et volitionem, et hoc inquantum relucet in phantasmate illustrato ab intellectu agente, non effective, sed quasi formaliter concurrente respectu intelligibilis.

Qualiter autem sit possibile phantasma movere intellectum possibilem, cum tamen virtus phantastica et intellectus possibilis sint in eadem substantia animæ et phantasma non distinguatur subjecto ab intellectu possibili. Dicunt quod anima potest considerari dupliciter, vel secundum essentiam vel secundum potentias. Primo modo est totum in qualibet parte corporis, nec est principium alicujus operationis. Secundo modo, aliqua potentia determinat aliquam partem corporis, ut organica; aliqua non ut intellectiva, quia ipsa sub ratione talis potentiæ non est in ista parte corporis; nec in illa, quia in nulla est, quia per se nec in toto, nec in aliqua parte, sicut nec operationes, quæ per eam exercentur. Sicut ergo potentia, quæ esset in alia parte corporis quam est phantasia, posset immutari ab eo quod est in phantasia, ita potentia quæ non est determinata ad partem in qua est phantasia, sed est extra illam, sic quod non est ibi plus quam in pede, poterit immutari ab eo quod est in phantasia. Ita est in proposito, quia illæ potentiæ non sunt alligatæ et immersæ materiæ sicut aliæ.

SCHOLIUM.

Rejicit Goffredum. Primo, quia sequeretur omnem operationem mentis esse a solo Deo, vel a phantasmate tantum. Secundo, Angelus non posset intelligere nec velle. Tertio, non posset esse intellectio vera et falsa de eodem. Quarto, actio et factio non differrent ob diversa principia, contra Philosophum. Quinto, nullus habitus ponendus esset in intellectu. Sexto, nullus esset discursus. Septimo, non causaretur secunda in-

tentio nec relatio rationis. Octavo, non posset intellectus reflectere supe suum actum. Nono, vilificaretur multum anima.

7. Refutat opinionem Henredi. Contra istam (a) opinionem: Intellectus agens secundum eum, nihil causat quod sit formaliter in phantasmate, sed solum fit remotio prohibentium per quemdam contactum spiritualem hujus lucis ad phantasmata, qua remotione facta, virtute intellectus agentis fit informa intellectus possibilis; et ex hoc sequitur quod nihil, quod est in intellectiva parte ut intellectiva, comprehendit intellectum agentem et possibilem, habebit aliquam rationem activi sive agentis, sive ut rationis agendi respectu cujuscumque intellectionis, et ita tantum phantasma effective se habet ad intellectionem. Vel si sit ibi efficientia aliqua per quam effective fiat irradiatio, vel illustratio super phantasmata, illa efficientia erit præcise ipsius Dei, qui creavit tale lumen in intellectu possibili. Vel ergo Deus agit immediate ad intellectionem quamcumque, vel tantum phantasma erit causa omnium actionum intellectivæ partis, tam intellectionum quam volitionum. Nihil ergo aliud a Deo se habet active respectu intellectionis cujuscumque, nisi phantasma solum. Hoc videtur valde inconveniens, quia vilificat valde naturam animæ, nullam enim videtur perfectionem phantasma causare posse in intellectu, quæ excedit nobilitatem ejus, quia effectus æquivocus non potest excedere causam suam, sed deficit; igitur nihil causatum præcise a phantasmate, sicut a tota causa activa (sicut ponit ista opinio de intellectione) potest esse perfectius phantasmate, sed necessario imperfectius, et ita nulla operatio sive intelle tio erit in homine perfectior phantasmate, quod est absurdum.

Item (b), secundo ex ista opinione sequitur quod Angelus, in quo non potest poni talis distinctio in subjecto, nullam intellectionem posset habere novam, quantumcumque habeat objecta multa præsentia habitualiter, imo nullam potest habere effective nisi a Deo, quia opposito posito, intellectus movebitur a se, vel agens et patiens erunt indistincta subjecto. Hoc videtur ipse concedere, quia ponit quod Angelum posse habere novam intellectionem, est mere creditum. 8.

Hæc responsio non videtur Christiani, sed pure Philosophi Pagani, cum Angelus multa nova sciat, et sit beatus in operatione sua

*Hoc etiam non evadit: Nullum enim creditum repugnat conclusioni sequenti ex veris principiis. Ex isto autem principio necessario, agens et patiens sunt distincta subjecto, sequitur quod intellectus non potest habere ex se aliquam intellectionem active; ergo si oppositum hujus conclusionis est creditum, principium illud, ex quo sequitur ista conclusio, est falsum, hoc magis patet de velle. Constat enim, quod primum* velle *malum Angelus immediate non habuit a Deo; patet igitur, quod ibi agens fuit indistinctum subjecto a passo.* Additio Quia veritas fidei non repugnat naturali veritati.

*Tertio sequitur, quod non oportet ponere aliquem habitum in intellectu, quia*

*ad ordinate intelligendum requiritur et sufficit, secundum istam opinionem, quod phantasmata ordinate occurrant, quæ occurrentia ordinate movent intellectum; sed quod ipsa ordinate occurrant, non potest fieri per habitum in intellectu, quia nihil in passo dat moventi ordinate movere, aut saltem per habitum in phantasia possunt ordinate occurrere, absque omni habitu in intellectu; ergo.*

*Confirmatur, quia ideo, secundum istos, negatur habitus in voluntate, quia ipsa faciliter movetur conformiter intellectui; ergo a simili, cum movetur intellectus a phantasmatibus, eo modo quo occurrunt, sufficit habitus in phantasia ad hoc quod ordinate occurrant. Hæc tria argumenta pondero.*

9. Tertio (c), si phantasma causat omnem intellectionem effective, et causa naturalis non agit nisi secundum naturam illam qua est actu, phantasma nunquam causabit aliquam intellectionem in intellectu nisi conformem phantasmati, et ita nunquam causabit compositionem falsam repugnantem rationi terminorum, quorum phantasmata sunt in virtute phantastica; aut si quodam modo potest, sicut respondet, quod per unum oppositum cognitum potest suum oppositum cognosci, hoc non est nisi quia per unam compositionem veram, potest cognoscere oppositam esse falsam. Sed nunquam idem phantasma causabit aliquam intellectionem falsam tanquam veram, vel e converso.

Et si dicas, quod phantasma false repræsentat objectum, ideo causat intellectionem falsam in intellectu, sequitur quod idem phantasma manens idem nunquam potest causare assensum oppositum, et ita non poterit intellectus eamdem complexionem apprehendere, nunc ut veram, nunc ut falsam.

Item, quando (d) dicitur quod intellectio secundum Philosophum est actio manens intra, respondent quod *intelligere*, secundum modum significandi Grammaticalem, significat active, et *intelligi* passive, tamen secundum rem, *intelligere* est passio, et quod intelligitur est agens. *Intelligere* enim non significat aliquid, ut habet esse in subjecto in se et absolute, sed quasi tendens in alterum ut in objectum, sive ut in terminum; et quia actionis est procedere ab agente et tendere in passum, ideo tales perfectiones, quæ in re sunt passiones, hoc est, manentes in eo quod denominatur ab eis per modum actionis, dicuntur esse actiones immanentes.

(e) Contra, Philosophus distin- Text. 25. Text. 16.
guens actionem a factione 2. *Phys.* et 6. *Ethic. c.* 7. et 9. *Met.* assignat diversa principia propria actioni et factioni, quod non oporteret, si intelligeret quod illud quod assignat esse actionem, esset passio, quia tunc non oporteret assignare sibi principium activum proprium. Non enim oporteret prudentiam esse activam, sicut ars est habitus factivus, si actio nihil esset nisi quædam forma recepta in alio, ut in eo quod dicitur agens.

Item, habitus (f), non ponitur 10.
præcise ad patiendum, et maxime in passivo summe disposito ad formam, non enim oportet illud facilitari ad recipiendum, quod in se est summe dispositum ad recipiendum, sed intellectus est summe

dispositus ad quamcumque intellectionem, quia nihil habet contrarium; ergo non oporteret ponere aliquem habitum in intellectu, si præcise esset passivus respectu intellectionis. Probatur prima propositio, quia *habitus est quo utimur cum volumus, et habitus habentem perficit, et opus ejus bonum reddit,* ex 2.
ap. 5. Ethic. omnia ista attribuunt aliquam activitatem habitui.

Item quomodo intellectus discurret syllogizando vel argumentando, si phantasma causat omnem intellectionem? Non enim videtur intelligibile, quomodo phantasmata decurrentia causant omnem discursum.

11. is, intentionem. Item (g), quomodo causabuntur intentiones Logicas vel relationes rationis? Si enim phantasma causat omnem intellectionem, quæcumque causata ab eo erit realis, quia illa dicitur esse realis intellectio quæ causatur immediate a re, vel a specie repræsentante rem in se; ergo nulla intellectio causabit intentiones Logicas vel relationes rationis, quia intellectus nullo actu suo poterit conferre objectum ad aliud, quæ collatio causat relationem rationis vel intentionem secundam in objecto.

hoc 2. 2. q. 1. Item, quomodo reflectetur intellectus supra actum suum, et hoc quomodo erit in potestate potentiæ reflectentis? Si enim phantasma causans aliquam intellectionem, habet naturaliter causare reflexionem super istam actionem, pari ratione et reflexionem reflexionis, et sic in infinitum, ut dicit
ap. 12. Augustinus 15. *de Trinitate.* Si autem non habet causare reflexionem, sed tantum actum absolutum, et postea occurrat aliud phantasma, non videtur posse assignari, quomodo posset esse aliqua reflexio super aliquem actum. Item, Effectus æquivocus imperfectior sua causa.
quomodo illud non vilificat animam, quod omnem actionem suam naturalem, quæ est perfectio naturalis tam perfecti entis, effective causat phantasma? Nullam enim perfectionem videtur posse causare phantasma in intellectu, quæ excedat nobilitatem ejus, quia effectus æquivocus non potest excedere causam æquivocam, sed deficit; igitur nihil præcise causatum a phantasmate, sicut a tota causa activa potest esse perfectius phantasmate, sed imperfectius eo, et ita nulla perfectio erit in homine major ipso phantasmate, quod est absurdissimum, etc.

*Istarum rationum factarum contra opinionem Divi Thomæ et Goffredi, prima non cogit contra eos. Quæret enim difficultatem communem omni opinioni, sive enim phantasma ponitur causa activa intellectionis, sive species intelligibilis, sive intellectus; cum quodcumque istorum sit principium naturaliter agendi, non libere, semper æque potest quæri, quomodo opposita possunt causari in intellectu, ut nunc opinio vera vel scientia de aliquo, nunc opinio falsa vel error de eodem.* Additio.

*Secunda non cogit, quia prudentia ponitur principium activum propter actum alium, qui est actio, ad quam suus proprius extenditur, ut regula ad regulatum, sicut proprius actus artis extenditur ad alium, qui est factio, licet tamen neuter habitus sit proprie principium activum respectu sui actus.*

*Item, illud secundi Ethicorum, habitus est qui habentem perficit, etc. debet intelligi non effective, quia non sic bonum reddit, sed tantum inclinative.*

Solvit tertium argumentum, et sequentia.

*Quartum coincidit cum tertio ponderato, scilicet quomodo habitus discurrit, ut phantasmata ordinate in discursu occurrant, nisi ponatur ille habitus in virtute phantastica, non in intellectu, quod forte concederet.*

*Sextum vero quærit, quomodo in potestate nostra est, quam intellectionem habeamus post alteram, et per quid cognoscitur actus super quem reflectimus. Primum quidem est propter voluntatem, secundum est per vestigium derelictum ab actu illo; igitur illo derelicto potest haberi actus reflexus per illud elicitive, voluntate imperante, et potest non haberi, voluntate imperante aliam intellectionem.*

*Aliter potest dici quod cognoscitur per phantasma, quod primo ostendit objectum, secundo causatum ab objecto. Tamen non erit necesse ipsum causare intellectionem intellectionis, nisi quando voluntas imperat*

*Quintum videtur ponderandum, si nulla comparatio est relatio rationis, quam extrema nata sunt causare in intellectu. Si enim ista propositio est vera, tunc licet intellectiones simplicium comparatorum causantur ab illis, non tamen comparatio illa quæ est in actu collativo, quo causatur in extremo relatio rationis.*

*Posset dici, quod aliqua habitudo consequitur extrema in re, et illa in cognitione, consequitur extrema cognita puta qualitas ista est realis, alia non consequitur extrema in re, nec necessario in cognitione, possunt tamen ipsa extrema causare actum collativum elicitive, quia voluntas imperat; causato autem actu collativo secundum talem respectum, qui non consequitur extrema in re, causatur relatio rationis.*

## COMMENTARIUS.

(a) *Contra istam opinionem.* Hîc Doctor improbat opinionem istam multis rationibus. Et primo deducit ad hoc inconveniens, quod in parte intellectiva (ut intellectiva comprehendit intellectum agentem et possibilem), nulla erit ratio formalis agendi respectu intellectionis; quod videtur valde inconveniens, quia tantum phantasma se haberet effective respectu intellectionis, quæ est operatio propria intellectus; vel si sit ibi efficientia aliqua (præter efficientiam phantasmatis) per quam effective fiat irradiatio, vel illustratio super phantasmata, illa erit præcise ipsius Dei, qui creavit tale lumen in intellectu possibili ; nam isti ponunt intellectum agentem esse effectum lucis increatæ, et sic est quoddam lumen creatum a luce increata. Et sic sequitur, vel quod Deus agit immediate ad intellectionem quamcumque, quia illustratis phantasmatibus effectu lucis increatæ, sequitur intellectio objectorum, et si talis intellectio nullo modo est ab intellectu, sequitur vel quod immediate erit a Deo, vel tantum a phantasmate illustrato, et sic tota pars intellectiva esset privata omni operatione propria ; et sic nec intellectionem, nec volitionem aliquam posset causare, quod est absurdum, cum a natura inferiori non negetur, quin sit activa operationis vel actionis suæ propriæ, et natura nobilior dignificanda est, ubi non apparet contradictio et impossibilitas. 14.

(b) *Item secundo ex ista opinione.* Hic arguit Doctor deducendo ex dictis Goffredi ad hoc inconveniens, scilicet quod Angelus non posset habere intellectionem no- 15.

vam, quantumcumque habeat objecta multa præsentia habitualiter, puta per species intelligibiles, patet, quia secundum Goffredum agens et passum sunt distincta subjecto; modo intellectus Angeli habentis plures species intelligibiles, per quas objecta sunt præsentia habitualiter, non distinguitur subjecto ab illis speciebus, ut patet, ergo non possunt agere in intellectum Angeli causando aliquam notitiam novam, quod est inconveniens. Sed forte diceret ipse, quod est mere creditum, Angelum posse habere novam intellectionem.

ssensus tellectus quan-que falsus.

(c) *Tertio si phantasma.* Pro intelligentia hujus litteræ nota, quod assensus intellectus quamvis sit actus intellectus simplex et incomplexus, dicitur aliquando verus, et est quando assentit complexo vero; aliquando falsus, et est quando intellectus assentit complexo in se falso; aliquando assentit alicui complexo assensu vero, ut quando assentit huic quod homo est risibilis; aliquando assentit eidem assensu falso, puta quando assentit illi ut vero vel ut falso, vel dissentit. Cum ergo phantasma vel relucens in phantasmate, agat secundum ultimum potentiæ suæ, semper causabit assensum verum; vel semper causabit assensum falsum, et sic de eodem non poterit esse aliquando assensus verus, et aliquando assensus falsus, cujus oppositum experimur in multis, et sic patet littera.

(d) *Item quando dicitur, quod intellectio secundum Philosophum est actio manens intra.* Si contra opinionem istam arguatur deducendo ad hoc inconveniens, quod tunc intellectio esset subjective in objecto, quia actio est in agente.

Respondet Goffredus dicens, quod licet *intelligere* Grammaticaliter significet active, et *intelligi* passive, tamen secundum rem *intelligere* est passio, et quod intelligitur est agens, et patet littera.

16. Differentia inter actionem et factionem.

(e) *Contra, Philosophus distinguens actionem a factione.* Et nota, quod secundum Philosophum distinguitur actio a factione propter diversa principia, loquendo de actione pro re producta, et de factione pro re facta, non autem de actione respectus et factione respectus, quia ut sic, non distinguuntur propter diversa principia cum utraque sit in subjecto, scilicet factio in faciente, et actio in agente; sed res acta, puta intellectio et omnis operatio, tam intellectiva quam sensitiva, semper est in potentia agente; res vero facta, ut forma artificialis vel naturalis, recipitur in alia materia quam in faciente, ut patet de igne respectu ligni in quod producit calorem, vel formam substantialem ignis; actio ergo et factio distinguuntur propter distincta principia receptiva. Si ergo *intelligere* esset realiter passio (cum passio non recipiatur proprie in agente, sed in passo), factio et actio non differrent propter diversa principia receptiva, cum utraque reciperetur in passum extra agens, et sic patet littera.

Objectum non est causa totalis intellectionis.

(f) *Item habitus.* Hic Doctor arguit contra principale intentum, probando quod objectum non si totalis causa intellectionis, et intellectus sit tantum potentia receptiva, et arguit quodammodo inquisitive, quia certum est apud omnes, quod multi habitus ponuntur in intellectu, quibus intellectus faciliter, prompte et expedite operatur; ergo disponunt ipsum intellectum, non ad patiendum (cum sit optime dispositus ad recipiendum quamcumque intellectionem, ut ab omnibus conceditur), ergo ponitur habitus ut disponat intellectum ad agendum; ergo sequitur, quod respectu intellectionis habebit aliquam activitatem. Sed de hoc prolixius tractatur infra *d.* 17.

(g) *Item quomodo causabuntur intenti-*

17. Nota logice hanc litteram. ones Logicæ. Si ergo secunda intentio sit a phantasmate, (cum tantum sit causa realis) sequitur quod nulla intellectio causabit intentiones Logicas, quia intellectus nullo actu suo poterit conferre unum objectum ad aliud, quæ collatio causat secundam intentionem. Et hoc dictum potest habere plures sensus. Primus, quod si intellectus non habet in potestate sua intellectionem objecti, nec etiam habebit in potestate sua actum, quo comparat unum cognitum ad aliud, cum talis intellectio necessario præexigatur actui comparativo. Sicut etiam Doctor arguit de voluntate, quæ si non habet in potestate sua actus intellectus, quod etiam non habebit in potestate sua actum discurrendi ab uno ad aliud, vide *in* 2. *distinct.* 42. *quæstione* 1. Sed in proposito patet quod intellectus causat actum comparativum, quo comparat unum objectum cognitum ad aliud; ergo etiam causat actum cognoscendi, etc. Secundus sensus est, si intellectus est vere activus actus comparativi, erit etiam activus actus intelligendi. Et cum dicit, quod intentio causatur ab intellectione, non accipitur hic *intelligere* proprie, quo objectum intelligitur, sed accipitur pro actu intellectus comparativi, nisi dicatur quod actus comparativus sit intellectio, quod non videtur.

18. Secunda intentio non causatur ab actu intellectus. Hic tamen nota, quod secunda intentio non proprie causatur, nec ab intellectu, nec ab aliquo actu intellectus, cum omnia talia causent naturaliter et secundum ultimum potentiæ, et omne causatum a re ut res est, erit necessario reale, et hoc etiam patet in littera; accipitur ergo hic *causari* pro derelinqui, nam quando intellectus actu suo comparat unum cognitum ad aliud, statim resultat quædam relatio rationis, sicut etiam, positis duobus albis, statim resultat ex natura rei similitudo realis; sic posito actu collativo intellectus comparantis unum cognitum ad aliud cognitum, statim resultat talis relatio rationis. Sed esset bona difficultas, quod *esse* habet secunda intentio, posito quod ipsa non recipiatur nec in objecto nec in intellectu, de hoc *in Universalibus*. Sequentia clara sunt.

### SCHOLIUM.

Ponit tertiam opinionem, quæ etiam est Henrici, qui dicit objectum ut relucet in phantasmate, (negat Henricus speciem intelligibilem) producere sui intellectionem confusam, qua posita intellectus potest suffodiendo active intelligere, distincte componere, dividere, ratiocinari, alibi tamen ait, quod phantasma tantum inclinat intellectum. Utramque opinionem refutat unica ratione clara.

12. Opinio Henrici quodl. 5. q. 1. Tertia opinio (a) ponit, quod intelligibile ut simpliciter præsens intellectui, non per speciem intelligibilem, sed per phantasma, ut illustratur ab intellectu agente, est in intellectu possibili ut in memoria; ut autem immutat ad actum intelligendi, est in eo, ut in intelligentia, cujus notitia terminatur in ipsum objectum; et quantum ad ista duo, intellectus est passivus, videlicet inquantum est memoria habens objectum simpliciter præsens, et inquantum intelligentia est, ab objecto sic præsente mota ad primum actum intelligendi.

Sed intellectus factus in actu primo naturali acumine suo potest suffodere et discurrere in unoquoque quid sit, componendo, dividendo differentias convenientes cum diviso, et ratiocinando, et sic inquirere quid respectu intellectus simplicis, et propter quid,

respectu complexi, ut respectu conclusionis scibilis, et in isto discursu intellectus, inquantum discurrit, est activus, inquantum tamen concipit, est passivus.

Henr. quodl. 3. q. 4. Iste idem istam positionem de passione respectu notitiæ primæ simplicis et confusæ, et actione respectu notitiæ distinctæ investigatæ, videtur retractare et corrigere alibi, ubi inquirens de principio activo actionum vitalium, scilicet sensationis et intellectionis, ponit quod illud principium est aliquid in ipso animato, et non solum objectum extra, sicut et in sensu ponit quod species impressa in organo tantum inclinat, et inclinando excitat potentiam, et quasi evocat ipsam ad propriam operationem. Ita phantasma in virtute phantastica inclinat intellectum, ita quod intellectus inclinatus sit in ultima dispositione ad eliciendum intellectionem, tanquam suam propriam operationem; et pro ista opinione adducit ibi unam rationem pro istis actionibus, quia sunt vitales, et nulla actio transcendit perfectionem agentis, et aliam de actione manente in agente, et istæ sunt propriæ actiones, et denominant proprie ipsum agens, sicut *lucere* se habet ad ipsum lucens, non *illuminare*.

Ad hoc concordat ratio Augustini, quod anima format in se imagines cognitorum, quæ tres rationes adductæ fuerunt prius pro prima opinione.

13. Contra (b), neutra istarum opinionum, nec retractata, nec retractans, videtur esse vera; non retractata, quia aut intellectus factus in actu secundum notitiam primam confusam, est activus virtute sui respectu intellectionis secundæ, aut virtute illius notitiæ primæ confusæ. Si virtute sui, non videtur rationabile quod aliqua causa possit esse activa respectu perfectioris in aliqua specie, et nullo modo possit esse causa activa respectu imperfectioris ejusdem rationis; intellectio autem confusa et distincta albi, videntur esse intellectiones ejusdem rationis, quia ejusdem objecti; ergo videtur inconveniens, quod intellectus de se possit esse causativus respectu secundæ intellectionis, quæ est perfectior et non respectu primæ.

Si autem dicas, quod respectu secundæ est activus virtute actus primi; contra, actus imperfectior non potest esse ratio formalis causandi actum perfectiorem, quia tunc non esset unde posset probari Deum esse perfectissimum ens, si effectus posset excedere causam suam totalem in perfectione; cognitio autem distincta, est nobilior cognitione confusa, ergo illa confusa non est formalis ratio eliciendi vel causandi illam distinctam.

(c) Opinio etiam retractans non videtur esse vera, quia quæro quid intelligitur per inclinationem? aut aliqua forma, quæ sit in intellectu per quam inclinetur, aut nihil. Si nihil non magis inclinatur nunc quam prius inclinabatur. Si aliqua forma, aut actus intelligendi, et tunc oppositum opinionis eorum, quia objectum causabit actum, aut

aliquid prius actus intelligendi ut species, quam ipsi negant.

(d) Item, in causis essentialiter ordinatis, inferior non inclinat superiorem, sed e converso; respectu autem intellectionis, pars intellectiva est causa superior quam species alicujus objecti, ut patebit in sequenti quæstione; ergo objectum non inclinat intellectum.

## COMMENTARIUS.

19. Opinio Henrici. (a) *Tertia opinio.* Hæc est opinio Henrici, *quodl.* 5. *q.* 14. qui dicit quod intelligibile, ut simpliciter præsens intellectui non per speciem intelligibilem, sed per phantasma ut illustratur ab intellectu agente est in intellectu possibili ut in memoria; ut autem immutat ad actum intelligendi est in eo ut in intelligentia, cujus notitia terminatur in ipsum objectum. Et quantum ad ista duo intellectus est passivus, id est, quod objectum ut relucens in phantasmate est in intellectu possibili ut in memoria, sive est præsens intellectui possibili ut in memoria sive ut pars memoriæ. Nam ut sic, movet intellectum ad cognitionem confusam, et sic intellectus patitur ab illo realiter, quia recipit ab objecto cognitionem confusam. Ut autem immutat ad actum intelligendi, et hoc tantum intentionaliter est in intellectu possibili ut intelligentia, id est, est præsens intellectui possibili, ut informato illa cognitione confusa, quia tunc talis cognitio terminatur ad ipsum objectum. Et hoc modo patitur etiam intellectus ab objecto intentionaliter tantum. Et quid sit pati intentionaliter, vide supra in quæstione immediate præcedenti, ubi declaravi hoc.

Intellectus patitur ab objecto tantum intentionaliter.

Deinde addit Henricus, quod intellectus factus in actu primo, id est, ut habens cognitionem confusam objecti, naturali acumine suo potest suffodere et discurrere in unoquoque quid sit, componendo, dividendo, ratiocinando, et sic inquirere *quid* respectu intellectus simplicis, id est, notitiæ incomplexæ distinctæ, et *propter quid* respectu complexæ, ut respectu conclusionis simplicis. In isto discursu intellectus inquantum discurrit est activus, inquantum tamen concipit est passivus.

*Iste idem istam positionem de passione,* 20. Henric. tractat.
etc. Et littera stat in hoc, quod Henricus *quodl.* 3. *quæst.* 6. videtur dicere, quod phantasma sive objectum relucens in phantasmate, tantum inclinat intellectum possibilem, et excitat, quo excitato causat notitiam confusam, et patet littera.

(b) *Contra, neutra istarum.* Hîc Doctor 21.
improbat Henricum quantum ad hoc, quod dicit quod intellectus factus, in actu secundum notitiam primam confusam, est activus notitiæ distinctæ. Et quærit Doctor, aut est activus virtute sui, aut virtute notitiæ confusæ? Si virtute sui, non videtur rationabile quod aliqua causa possit esse activa respectu perfectioris in aliqua specie, et nullo modo possit esse causa activa respectu imperfectioris ejusdem speciei. Et addit *in eadem specie,* quia non sequitur absolute, si aliquid est causa perfectioris, quod possit esse causa imperfectioris, ut patet, quia agens naturale est causa formæ substantialis, quæ est perfectior materia, et tamen non potest esse causa materiæ; sed si potest causare perfectius in aliqua specie, potest etiam causare imperfectius in eadem specie. Cum ergo in proposito intellectio confusa, et distincta ejusdem objecti videntur alibi esse ejusdem rationis, quia ejusdem objecti; ergo.

Non semper potens producere perfectius potest et imperfectius.

Adverte tamen, quod non sequitur ab- 22.
solute quod notitiæ dicantur ejusdem rationis, quia ejusdem objecti, quia statim

sibi contradiceret, quia in secundo vult expresse *distinct.* 25. *et alibi*, quod cognitio intuitiva et abstractiva differant specie, etiam respectu ejusdem objecti. Sic ergo intelligitur, quod duæ notitiæ abstractivæ sunt ejusdem speciei, quando sunt ejusdem objecti non in se præsentis, sed in aliquo repræsentativo. Si autem dicas, quod respectu secundæ notitiæ, scilicet distinctæ, intellectus est activus virtute notitiæ confusæ, contra hoc arguit Doctor, quia tunc sequeretur, quod imperfectius esset ratio formalis producendi perfectius, quod est impossibile. Hæc etiam opinio retractata est, et supra improbata *dist.* 2. *part.* 2. *et dist.* 3. *quæst.* 6. Improbatur etiam infra *dist.* 26.

[Quomodo duæ notitiæ abstractivæ sint ejusdem speciei.]

(c) *Opinio etiam retractans non videtur esse vera*, etc. *Si nihil, non magis inclinatur* intellectus nunc ad intelligendum objectum, *quam prius inclinabatur ; si aliqua*, aut illa *forma* est *actus intelligendi*, et *tunc oppositum opinionis eorum, quia objectum causabit actum*, quod ipse negat retractando positionem primam; *aut* illa forma est *aliquid prius actu intelligendi*, *ut species* intelligibilis recepta in intellectu possibili, *quam* tamen *negant*, ut supra patuit in quæstione immediate præcedenti.

(d) *Item in causis ordinatis inferior non inclinat superiorem, sed e converso*, sed intellectus est causa superior quam species alicujus objecti, patet, quia intellectus utitur magis specie objecti, quam e contra; sicut etiam dicimus, quod potentia est causa superior habitu, posito quod habitus sit causa activa actus, quia utitur habitu non e converso, ut patet infra *dist.* 17. ergo objectum relucens in tali specie non inclinabit intellectum.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam Divi Thomæ, (quidquid Thomistæ commententur) scilicet intellectum esse mere passivum, et speciem intelligibilem esse totam gignendæ notitiæ rationem, probatur auctoritatibus et duplici ratione.

(a) Quinta opinio ponit, quod species objecti in intellectu vel ipsum objectum in se præsens, est gignens, vel est ratio gignendi notitiam actualem in intellectu ; et ipse intellectus tantummodo se habet tanquam materiale, vel informatus illa specie, vel per objectum supplens vicem speciei. 14.

[Opinio Divi Thomæ 1. p. q. 85. art. 2. et 3. de Anima text. 8.]

Ad hoc arguitur sic, Commentator 3. de Anima, com. 5. *Intellectus se habet ad formas universales, sicut materia prima ad formas individuales*, et alibi : *Anima nostra est infinitum in genere intelligibilium, sicut materia in genere entium*; et 3. de Anima, et 8. Physic. *Intellectus ante habitum est in potentia essentiali, sicut materia ante formam;* et 3. de Anima : *Intellectus nihil est eorum quæ sunt ante intelligere.* Ex omnibus istis concluditur potentiam intellectivam respectu intelligibilis, esse pure potentialem; sed quod est pure potentiale non potest esse principium activum alicujus actus, nisi informatum aliqua forma, et tunc principium formale erit forma.

Text. 32. Text. 5.

(b) Arguitur ulterius, quod ipsa forma, quæ est principium agendi, sit similitudo objecti, quia sicut factio est formaliter per formam, qua faciens assimilatur facto, ita actio videtur esse formaliter per illam formam, qua agens assimilatur objecto, et ita illa similitudo erit formalis ratio agendi.

(c) Ad hoc etiam adducitur, quod agens indeterminatum non potest in actionem determinatam, vel circa objectum determinatum nisi determinetur; intellectus de se est indeterminatus ad omne intelligibile et ad omnem intellectionem, ergo ad hoc quod intelligat aliquid, requiritur determinatio aliqua; illa non est nisi per speciem intelligibilem, igitur illa species intelligibilis requiritur ut principium determinativum.

COMMENTARIUS.

23. Opinio Divi Thomæ. (a) *Quinta opinio.* Hæc est Divi Thomæ *in* 1. *parte summæ, quæst.* 85. *art.* 2. qui vult quod species intelligibilis sit ratio formalis gigendi notitiam actualem, ita quod intellectus tantum passive se habet. Et hanc positionem probat auctoritatibus et rationibus. Primo auctoritate Commentatoris 3. *de Anima, cap.* 5. circa principium, paulo ante positionem Theophrasti et Themistii : *Intellectus se habet ad formas universales, sicut materia prima ad formas individuales.* Et alibi : *Anima nostra est infima in genere intelligibilium, sicut materia in genere entium.* Et 3. de Anima, text. com. 2. *Intellectus ante habitum est in potentia essentiali, sicut materia ante formam.* Hoc idem 8. Physic. text. com. 22. et 3. de Anima : *Intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante intelligere. Dico autem intellectum, quo opinatur, et intelligit anima, et hoc nihil aliud est actu eorum, quæ sunt ante intelligere.* Et ibi Commentator scilicet 3. de anima com. 5. *Et intendo*, inquit, *per intellectum virtutem animæ quæ dicitur intellectus vere, non virtutum quæ dicitur intellectus large, scilicet virtutem imaginativam, sed virtutem qua distinguimus res speculativas, et cogitamus in rebus operativis futuris.* Et infra : *Definitio igitur intellectus materialis sive possibilis, est illud quod est in potentia ad omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum* : hæc ille.

Ex omnibus istis auctoritatibus concluditur potentia intellectus respectu intelligibilis esse pure potentialis, et quod est pure potentiale, non est principium activum alicujus actus, nisi informatus aliqua forma, et tunc principium formale erit forma. 24.

(b) *Arguitur ulterius.* Deinde probat Divus Thomas suam positionem per rationem, et littera sic exponitur : Faciens dicitur assimilari facto primo fundamentaliter, quando ratio faciendi fundamentaliter est similis termino formali rei factæ. Exemplum, ignis facit ignem in materia ligni, nam forma ignis in igne (quæ est ratio formalis agendi vel faciendi) est similis formæ ignis receptæ in materia ligni. Secundo faciens dicitur assimilari facto formaliter, scilicet per factionem quæ est respectus; et tali factioni competit talis similitudo non ex se, sed a ratione formali, id est, quia talis factio respectus est talis formæ, ideo per illam faciens assimilatur facto. Sic dico de actione, quod per ipsam assimilatur objecto, modo prædicto de factione; cum ergo intellectio sit similis objecto, sequitur quod ratio formalis, quæ erit ratio agendi, erit illa forma per quam agens assimilatur objecto, circa quod est talis actio, et illud videtur species intelligibilis. Et cum dicit, et ita illa similitudo erit formalis ratio agendi, accipit similitudinem fundamentaliter pro forma.

Expositio litteræ.

Factio com-petit sim[ili]tudo non ex s[e] sed a ratione f[or]mali

(c) *Ad hoc etiam adducitur.* Adducit Thomas aliam rationem, qua probat quod

intellectus sit tantum passivus respectu intellectionis. Et ratio stat in hoc : Nullum agens indeterminatum potest in aliquam actionem determinatam circa objectum determinatum nisi determinetur aliunde, intellectus est de se indeterminatus ad omne intelligibile et ad omnem intellectionem ; ergo ad hoc quod intelligat aliquid, requiritur determinatio aliqua, et illa determinatio erit species intelligibilis ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Opinio Ægidii fere eadem cum præcedenti dicit intellectionem esse speciem, eamque causari ab ipso objecto in se præsente, vel ab alia specie, vice ejus, suadetur quoad primam partem ex Augustino et Philosopho.

15. nio Ægidii odl. 3. 2. et 13. (a) Sexta opinio, quæ redit in idem quantum ad conclusionem hujus quintæ opinionis, est, quod ipsa notitia actualis genita, sive in sensu sive in intellectu est species, et tunc sicut ratio formalis gignendi speciem actualem, quæ dicitur notitia actualis, est ratio objecti vel species objecti in memoria, ita sequitur quoad propositum, quod ratio formalis gignendi notitiam actualem, est primum objectum vel aliqua species in virtute objecti.

Et hoc, ita quod quando objectum est in se præsens, ab eo egreditur vel generatur species quæ est intellectio, cum autem non est in se præsens, sed per speciem in memoria, tunc per illam speciem, vel virtute illius speciei, gignetur alia species quæ est intellectio.

Pro ista opinione, quatenus dicit speciem intelligibilem esse notitiam actualem, adducitur Augustinus 2. *de Trinitate*, *cap.* 2. ubi inquit : *Illa tamen informatio sensus quæ visio dicitur, a solo imprimitur corpore quod videtur;* quod autem imprimitur vel gignitur a solo corpore, est species, ergo illa species est visio secundum Augustinum. Hoc (b) idem secundo probatur per Philosophum 2. *de Anima*, qui vult quod Text. 138.
idem sit sonatio et auditio, quia idem est actus activi et passivi, et per Philosophum 3. *Physicorum* ; Text. 18.
sed sonatio in actu causat speciem soni in aure; ergo illa species causata est idem cum auditione, et ita species intelligibilis et intellectio idem erit.

COMMENTARIUS.

(a) *Sexta opinio.* Hæc est opinio Ægidii, 25 Ægid. de Roma.
*Quodlib.* 3. *quæst.* 12. et 13. qui dicit quod notitia actualis genita, sive in sensu sive in intellectu, est species. Et ratio formalis gignendi notitiam actualem est ipsum objectum, vel aliqua species in virtute objecti ; sic intelligendo, quod quando objectum est in se præsens, ab eo causatur immediate notitia, quæ est species intelligibilis; quando vero non est præsens in se, sed in specie intelligibili, tunc una species intelligibilis causatur ab alia.

(b) *Hoc idem secundo probatur* per 26. Idem est sonatio et auditio.
Philosophum 2. *de Anima, text. com.*138. Dicit enim ibi Aristoteles : *Sensibilis autem actus et sensus idem est unus, esse autem ipsorum non idem;* et ibi Commentator : *Actio*, inquit, *sensibilis ex anima in movendo sentiens, et actio sensus quæ est in sentiente, scilicet qualitas qua sentiens, qualitates in movendo etiam virtutem visionis, est eadem actio; licet modus esse sensibilis extra animam differat a modo sui esse in sentiente, verbi

*gratia, quod sonus qui est in actu extra animam, ita movet instrumentum auditus, sicut auditus qui est in actu movet virtutem auditus.* Et vide litteram.

SCHOLIUM.

Conclusionem, in qua Divus Thomas et Ægidius conveniunt, videlicet intellectum non esse activum, rejicit Scotus, per aliquot argumenta adducta num. 7. et sequentibus contra secundam opinionem Goffredi, tribuentis totam activitatem objecto, et per alias tres rationes speciales.

16. Reprobatio opinionis D. Thom. et Ægidii. (a) Conclusio istarum duarum opinionum ultimarum improbatur per quædam argumenta facta contra opinionem secundam. Nam effectus æquivocus non potest excedere in perfectione causam æquivocam, sed deficit necessario ab ea; intellectio esset effectus æquivocus speciei intelligibilis si ab ea sola causaretur, et ita simpliciter esset imperfectior specie intelligibili, quod non est verum. Similiter habitus non videtur necessarius, sicut argutum est ibi in quinta ratione. Similiter quomodo fieret discursus? Similiter quomodo reflexio? quomodo causarentur relationes rationis sive intentionis Logicæ? quomodo complexio falsa cui assentiretur tanquam veræ, si sola species intelligibilis genita a phantasmate, esset ratio formalis omnis intellectionis?

17. Similiter tunc species esset magis potentia intellectiva quam intellectus, et ita ipsa separata haberet eumdem actum, sicut calor separatus calefaceret. Similiter secundo tunc *intelligere* non videretur propria perfectio ipsius intellectus, quia nihil videtur essentialiter ordinari ad illam operationem, ad cujus principium se habet in potentia contradictionis, sicut ad accidens per accidens, sicut calefieri non videtur propria perfectio ligni, ex quo lignum se habet ad calorem sicut ad accidens per accidens; sed ita se haberet intellectus secundum istam opinionem, ad speciem intelligibilem, quæ esset principium intellectionis, igitur, etc. Similiter tertio tam in sensu quam in intellectu posito eodem repræsentante, major attentio vel conatus facit actum perfectiorem. Idem enim habens eamdem speciem intelligibilem vel phantasma, perfectius intelligit illud ad cujus intellectionem magis conatur, et minus quando minus, ita etiam in sensu eodem objecto præsente, et in eodem lumine, et eadem distantia perfectius videtur aliquid per majorem attentionem in videndo. Patet etiam ex hoc quod magis quandoque læditur visus propter majorem attentionem, imo cæteris paribus, unus oculus magis attentus posset multum offendi in visione alicujus, in qua minus alius offenditur, sicut patet per experientiam. Patet etiam secundum Augustinum 2. *de Trinitate, cap.* 2. quod in attento multum remanent species post visionem, quæ non remanent in oculo non attendentis.

*Ad ista tria media potest responderi.* Additio. *Ad primum, quod potentia intellectiva, est qua intelligimus, intelligimus autem ea inquantum ipsa habet formaliter intellectionem, species autem non est nata habere eam, nec esse ratio habendi illam.*

*Quod adducitur, quod etiam separata haberet actum, si intelligatur habere subjective, patet quod non valet; si effective, respondeo non habet passum in quod agat, præcipue si non est nata esse principium agendi in aliud, quia non est factionis principium, sed tantum actionis immanentis in eodem subjecto cum ipsa.*

*Ad secundum potest dici, quod major illa, scilicet nihil videtur essentialiter ordinari, etc. falsa est in his quæ non possunt ex se consequi finem ad quem ordinantur, sed tantum actione extrinseci dantis sibi aliquod accidens per quod operatur, et attingat finem suum, sic est hîc.*

*Ad tertium, illa attentio voluntatis est qua vehementius applicante se ad objectum, potentia cognitiva inferior vehementius patitur ab illo objecto, et ideo perfectius cognoscit, licet non agat ad illam secundum actum.*

SCHOLIUM.

Rejicit specialiter Ægidium, quatenus dicit intellectionem seu visionem esse ipsam speciem, tam quoad visum quam quoad intellectum.

18. Sed contra secundam opinionem arguitur specialiter quod ipsa sit falsa, tam in sensu quam in intellectu. In sensu, quia si species ista quæ est visio, sit ejusdem rationis cum illa quæ est in medio, illa in medio erit formaliter visio; ergo medium formaliter habens eam erit formaliter videns. Si autem præter hanc speciem in visu quæ ponitur visio, sit alia alterius rationis ab ea, et alia ejusdem rationis cum illa quæ est in medio, habetur propositum, scilicet quod licet illud quod est visio, dicatur species, tamen est aliquid aliud prius eo in oculo, et alterius rationis, et illud ut communiter dicitur, est species, et ita species proprie dicta differret ab actione.

Si dicas, quod species in medio differt a specie in oculo propter diversa recipientia, hoc nihil est, quia sicut albedo est ejusdem rationis in lapide et equo, et ideo utrumque est formaliter album secundum eamdem rationem albi; ita si illa qualitas quæ dicitur species, sit ejusdem rationis in oculo et in medio, si illa de se sit visio formaliter, visio formaliter erit in utroque, et in quocumque est formaliter visio, illud formaliter est videns. Principale etiam propositum patet, quia in oculo cæco, manente tamen sic mixto ut prius, causatur species, similiter in oculo dormientis, alias non excitaretur ab excellenti sensibili præsente, non etiam aliter aliquis excitaretur a sono excellenti, nisi species esset in aure; tamen in istis non est visio, ita etiam in oculo bene disposito recipitur aliqua species ejusdem rationis cum illa quæ est in medio, ex hoc quod ipsum organum est similis dispositionis cum medio, propter perspicuitatem utriusque et diaphaneitatem, *ex 2. de Anima,* et ista non erit formaliter visio, sed prior visione.

Quod etiam hoc de intellectu sit falsum, patet conjungendo aliqua dicta sic opinantis. Posuit enim nullam esse aliam speciem ab essentia divina in visione beata, et beatitudinem essentialiter con- 19.

sistere in sola visione. Conjunge istud dictum, quod visio formaliter est species, et sequitur quod beatitudo nostra erit formaliter essentia divina; probatio, beatitudo formaliter est visio secundum eos, visio formaliter est species secundum eos, species est formaliter essentia divina; ergo essentia divina est formaliter beatitudo nostra. Sed hæc conclusio est inconveniens, aut negent istam præmissam, quod visio est species, aut ponant quod essentia divina habet aliam speciem a se, aut beatitudinem essentialiter in alio quam in actu visionis.

Additio. *Si dicatur, ubi est species intelligibilis alia ab objecto, illa est intellectio*; *sed ubi non est alia species ab objecto, ibi intellectio non est objectum in beatitudine*; *igitur negarent speciem aliam ab objecto et actu, sed non negatur esse alia ab objecto.*

*Contra : Nullius objecti est alia species intelligibilis nisi sola intellectio, secundum istos; igitur cujus objecti est intellectio alia ab ipso, ejus est species intelligibilis; igitur ita debet concedi species in visione Dei, sicut in intellectione cujuscumque alterius objecti.*

*Nota, quod intellectionis ad objectum inquantum est motivum intellectus, sive magis proprie inquantum est causativum intellectionis, est relatio pertinens ad secundum modum relativorum, sicut Filii ad Patrem, vel coloris geniti ad gignentem. Relatio etiam intellectus ad objectum ut mobilis ad motivum, pertinet ad secundum modum, sicut relatio calefactibilis ad calefactivum; sed præter istas relationes secundi modi, est alia relatio intellectionis ad objectum ut terminati ad terminans. Non enim tantum intellectio est ab objecto, ut a causa efficiente totali vel partiali, sed est ad ipsum ut ad terminans, sive ut circa quod ipsa est. Differentia istarum relationum patet, quia utraque est sine alia. Prima sine secunda in calore genito; secunda sine prima in intellectione lapidis, si fieret immediate à Deo in me. Prima non est identica, quia idem absolutum posset fieri ab alia causa. Secunda videtur identica, quia nullus actus natus esse circa objectum, posset esse idem et non terminari ad idem objectum. Secunda non est ad aliquam causam, quia positis omnibus causis, præter hoc requiritur in tali actu aliquid terminans. Patet etiam dividendo, non est forma, nec efficiens. Patet, non finis, quia objectum ut est primum circa quod est actus, non est propter quod amatum elicitur actus, nec est materia circa, sive in, sive ex qua.* De hoc vide 13. quodl.

COMMENTARIUS.

27. (a) *Conclusio istarum duarum opinionum ultimarum improbatur per quædam argumenta facta contra opinionem secundam*, quæ opinio attribuebat totam activitatem objecto, ut supra patuit. Et littera patet usque ibi : *Sed contra secundam opinionem arguitur specialiter, quod ipsa sit falsa, tam in sensu quam in intellectu*, quia tunc medium diceretur videre, si species sensibilis et visio essent idem, quia species sensibilis etiam recipitur in medio. Nec valet dicere, quod species in medio et in organo sunt alterius rationis, quia receptiva sunt alterius rationis, quia albedo in lapide et in equo sunt ejusdem rationis, et tamen equus et lapis differunt specie. Tum etiam, quia in oculo cœco, manente tamen sic mixto, ut prius causatur species, et tamen non videt. Albedo in lapide, et in equo sunt ejusdem rationis.

Similiter in oculo dormientis, alias non excitaretur ab excellenti sensibili præsente. Et tota ista littera clara est.

SCHOLIUM.

Resolvit Scotus objectum non esse totam causam intellectionis, propter adducta contra secundam, quintam et sextam sententias, neque animam esse totam causam propter allata contra primam opinionem Henrici, et alias rationes speciales hîc positas; sed totalem causam intellectionis conflari ex objecto et anima, ut ex duabus causis partialibus essentialiter subordinatis, quod clare explicat.

co. Ad quæstionem (a) respondeo, et dico quod intellectio actualis est aliquid in nobis, non perpetuum, sed habens *esse* post *non esse*, sicut experimur. Istius ergo oportet ponere aliquam causam activam, et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum volumus, quod est contra Philosophum 2. *de Anima*; (xt. 55. t 60.) apparet etiam hîc, quod oportet concurrere animam et objectum præsens, et hoc in specie intelligibili, sicut dictum est in præcedenti quæstione, quia alio modo non est præsens ut actu intelligibile, loquendo de sensibili objecto et materiali. Dico ergo tunc, quod istius intellectionis non est totalis causa activa objectum, nec in se, nec in sua specie, sicut apparet per rationes contra secundam, quintam et sextam opinionem. Et etiam quia tunc non posset salvari imago in mente ut mens est, quia nihil ipsius mentis haberet rationem parentis, nec tota causa intellectionis (b) est anima intellectiva, vel aliquid ejus formaliter, propter rationes factas contra primam opinionem.

Et etiam, quia tunc actus non esset similitudo objecti, nec distingueretur essentialiter propter distinctionem objecti, quia essentialis distinctio non est ab eo quod non est causa, nec esset simpliciter perfectior intellectio perfectioris intelligibilis, posito æquali conatu hinc inde ex parte intellectus. Probatio, quia posita causa totali efficacius operante, sequitur perfectior actio, et ita si anima esset causa totalis, ubicumque ipsa ex parte sui perfectius ageret ex majori conatu, perfectiorem intellectionem produceret, et ita intellectio Dei non esset perfectior intellectione muscæ, quod est contra Philosophum 10. *Ethic.* 1. ponentem felicitatem in speculatione objecti perfectissimi.

Consimiliter videtur posse argui de partiali causalitate respectu infinitorum quære in collatione Paris.

Videtur etiam (c) quod tunc esset infinita activitas in intellectu, inquantum est activus respectu omnium intellectionum, quia ad unam intellectionem unius rationis requiritur aliqua perfectio in causa illius intellectionis, et ad aliam intellectionem alterius rationis requiritur tanta perfectio, vel major; ergo habens hanc et illam, est perfectius quam habens illam tantum, et ita habens infinitas tales, ut totalis causa, est infinitum in perfectione.

Similiter non videretur quomodo aliqua tota scientia contineretur virtualiter in objecto, si sola anima intellectiva haberet causalitatem respectu actus et habitus.

Ex istis solvitur quæstio sic: Si ergo nec anima sola, nec ob-

jectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiæ genitæ.

Et ista est sententia Augustini, 9. *de Trin. c. ult.* sicut allegatum fuit arguendo contra primam opinionem : *Liquido tenendum est*, etc.

21. Qualiter (d) autem hoc sit intelligendum, distinguo de pluribus causis concurrentibus ad eumdem effectum. Quædam enim ex æquo concurrunt, sicut aliqui duo trahentes aliquod idem corpus. Quædam vero non ex æquo, sed habentes ordinem essentialem; et hoc dupliciter, vel sic, quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agat nisi quia movetur a superiore, et tunc inferior habet a superiore virtutem illam qua movet.

Quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem qua movet, sed superior de se habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior habet imperfectiorem virtutem agendi, nec tamen recipit virtutem istam imperfectiorem a superiori, quæ est perfectioris virtutis. Exemplum primi membri hujus secundæ divisionis, de potentia motiva quæ est in manu, et baculo, et pila. Exemplum secundi membri, si mater ponatur virtutem activam habere in generatione prolis, illa et potentia activa patris concurrunt ut duæ causæ partiales, ordinatæ quidem, quia altera perfectior reliqua, non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore; nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiori, sed aliquid addit causa imperfectior, in tantum quod effectus non solum * non potest esse perfectior a causa perfectiori, plusquam ab imperfectiori, imo non potest plus esse a perfectiori tantum quam ab imperfectiori tantum.

* *alias*, potest esse perfectior a causa perfectiori simul quam a causa sola perfectiore.

Optime explicat quomodo intellectus et species sunt causæ subordinatæ essentialiter.

(e) Ad propositum, objectum intelligibile præsens in se vel in specie intelligibili, et pars intellectiva, non concurrunt ut causæ ex æquo ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum suppleret eam; et si alterum esset perfectum, posset habere in se uno existente totam causalitatem amborum, sicut si virtus motiva unius esset perfecta, suppleret virtutem alterius, et tunc species esset quasi quidam gradus intellectualitatis, supplens gradum intellectualitatis deficientem intellectui, et tunc si fieret perfectior intellectus, secundum gradum talem, posset sine specie et sine objecto habere actum intelligendi, quod est falsum.

Concurrunt ergo ista duo, ut habentia ordinem essentialem, non tamen primo modo, quia nec intellectus dat objecto vel speciei rationem suæ causalitatis. Non enim objectum natum est in se vel in specie sui facere intellectionem per aliquid, quod recipit ab intellectu, sed ex natura sua; nec intellectus recipit suam causalitatem ab objecto vel specie objecti, sicut probatum est contra quin-

tam et sextam opinionem in ista quæstione.

Sunt igitur causæ essentialiter ordinatæ ultimo modo, scilicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua partiali causalitate est perfecta, non dependens ab alia.

2. Si arguitur (f) contra istud, quod in causis talibus essentialiter ordinatis, neutra est perfectio alterius; ergo species intelligibilis non erit forma ipsius intellectus.

Similiter ad idem, si sit perfectio intellectus, et totum hoc sit ratio agendi; ergo una operatio utpote intellectio, non habebit unam formalem rationem agendi, sed erit ab ente per accidens, quale est hoc totum, intellectus habens speciem, quod est inconveniens, quia quidquid non est per se ens, non per se est ratio formalis agendi.

erentia eciei er accilens ad onem lectus.

Respondeo ad primam, accidit speciei inquantum est causa partialis respectu actus intelligendi cum intellectu, ut cum alia causa partiali, quod ipsa perficiat intellectum, quia etsi perficiat eum, non dat tamen intellectui aliquam actualitatem pertinentem ad causalitatem intellectus; exemplum, potentia motiva in manu potest uti cultello inquantum acutum est, ad dividendum aliquod corpus; ista acuties si esset in manu ut in subjecto, posset manus uti ea ad eamdem operationem, et tamen accideret manui, inquantum in ea est potentia motiva, quod in ea acuties esset, et e converso, quia acuties nullam perfectionem daret manui, pertinentem ad potentiam motivam. Quod apparet, quia æque perfecta est potentia motiva sine tali acutie, et ita eodem modo utitur ea quando est in alio conjuncto manui ut cultello, sicut uteretur ea si esset in manu. Ita in proposito, si species posset esse inexistens intellectui absque inhærentia per modum formæ, si isto modo inexistens esset sufficienter conjuncta intellectui, possent istæ duæ causæ partiales, intellectus et species, conjunctæ sibi invicem, in eamdem operationem inquam modo possunt, quando species informat intellectum. Quod etiam apparet, ponendo aliquod intelligibile præsens sine specie. Illud enim objectum est causa partialis, et non informat intellectum, qui est altera causa partialis; sed istæ duæ causæ partiales approximatæ absque informatione alterius ab altera, per solam approximationem debitam, causant unum effectum communem.

Per idem patet ad secundum, quia in unoquoque ordine causæ oportet ponere respectu unius effectus, unam per se causam et unam per se rationem causandi. Ita intellectus in suo ordine causalitatis est unus, et habet unam formalem rationem causandi, et species vel objectum in suo ordine causandi est una causa, et habet unam rationem causandi, sed non oportet talem causam, prout complectitur omnes causas partiales, habere unam rationem causandi nisi unitatem ordinis, quia si cum unitate ordinis concurrat unitas per accidens, hoc accidit, sed unitas ordinis est per se. Exemplum, 23.

In causa complectente plures partiales non requiritur unitas nisi ordinis, etsi adsit unitas per accidens hoc accidit.

Sol in suo ordine causandi habet unam rationem causandi respectu prolis, et pater in suo ordine causandi est una causa unius rationis; sed causa totalis, quæ complectitur patrem et Solem, non habet aliquam unam rationem formalem causandi, sicut non est una causa nisi unitate ordinis, etsi contingat causas sic ordinatas præter unitatem ordinis, habere unitatem per accidens, inquantum scilicet una accidit alteri, hoc non convenit eis per se inquantum causæ sic ordinatæ.

COMMENTARIUS.

28. Opinio Scoti a quo causetur intellectio. (a) *Ad quæstionem respondeo.* Nunc Doctor respondendo ad quæstionem declarat intentionem suam, videlicet quod intellectio causatur ab intellectu et ab objecto, ut a duabus causis partialibus. Et primo dicit quod objectum non est totalis causa intellectionis, sicut supra expositum est; et ad hoc adducit unam specialem rationem, quia si objectum esset totalis causa, non posset salvari imago in mente ut mens est, quia nihil ipsius mentis haberet rationem parentis, accipit enim hìc *mentem* pro ipsa anima intellectiva; et vult quod in mente ut mens est, sit imago Trinitatis, ut patet per Augustinum 14. *de Trinit.* quia meminit sui, cognoscit se, et diligit se. Quæro ergo a quo ipsa cognitio est causata? Si dicis, quod non ab ipsa anima vel a parte intellectiva animæ, sequitur quod in ipsa non sit imago, quia tunc non erit ibi prima pars imaginis, quæ est parens, quæ repræsentat Patrem, in quo est summa ratio parentis; ergo anima concurrit active ad intellectionem. Sed de hoc prolixe patebit *quæst. ult. præsentis dist. et in* 2. *dist.* 16.

29. Anima non est tota causa intellectionis. (b) *Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva.* Propter rationes factas contra opinionem primam, et ultra illas assignat etiam aliquas speciales.

Prima, quia si objectum non esset aliquo modo causa activa intellectionis, tunc actus intelligendi non esset similitudo objecti, quod patet, quia cognitio talis est determinata similitudo talis objecti, et repugnat sic, quod sit similitudo alterius objecti. Sequitur ergo, quod ipsa in essendo habeat *esse*, saltem partialiter a tali objecto, nam ex quo intellectus ex se uniformiter agit circa quodcumque objectum, non videtur quod possit dari uni actui intelligendi, quod sit similitudo magis unius objecti quam alterius. Sicut ergo species sensibilis, puta albedinis, sic est similitudo albedinis, quod non potest esse similitudo nigredinis, et hoc habet ab albedine causante ipsam speciem sensibilem; sic videtur impossibile, quod unus actus intelligendi sit sic determinata similitudo alicujus objecti, quod nullo modo alterius, et non sit causatus ab objecto dante sibi tale *esse*.

Nota. Et nota, quod actus intelligendi non dicitur similitudo objecti in essendo, sed tantum in repræsentando, differenter tamen a specie intelligibili, quia aliter actus intelligendi est similitudo objecti, et aliter species intelligibilis, ut exposui in quæstione de specie intelligibili, in responsione ad quæstionem.

Si dicatur : Nonne actus intelligendi abstractive causatur a specie intelligibili, et non ab objecto relucente in tali specie? Dico, quod sic. Quomodo ergo actus intelligendi erit similitudo objecti, ex quo non causatur ab illo? Dico, quod sufficit quod sit causatus a specie intelligibili supplente vicem objecti, præcipue cum ipsa sit talis naturæ, quod habet causare actum intelligendi similem objecto cujus

est species; est enim species intelligibilis causa determinati actus determinate repræsentantis præcise tale objectum.

30. Secunda ratio est ibi : *Nec distingueretur essentialiter propter distinctionem objecti.*

Duplex est distinctio essentialis. Pro intelligentia hujus litteræ, nota quod duplex est distinctio essentialis, sive aliqua dicuntur essentialiter distingui dupliciter. Uno modo formaliter et quidditative, ut homo et asinus distinguuntur essentialiter per rationes formales distinguendi, quæ sunt de intrinseca ratione illorum, ut homo per rationale, et asinus per irrationale. Alio modo extrinsece et originative, sicut homo et asinus dicuntur distingui essentialiter per causas effectivas essentialiter distinctas causantes aliud et aliud *esse;* quando ergo cognitio hominis et cognitio asini dicuntur distingui essentialiter per hominem et asinum, tanquam per duo objecta specie distincta, non potest dici quod talis distinctio sit ab objectis ut tantum terminativis. Tum, quia objectum ut terminativum est posterius actu intelligendi ad quem terminatur, accipiendo objectum terminativum ut includit respectum quo actu terminat, et tunc non distinguerentur proprie essentialiter, sed tantum per aliquid posterius. Tum, quia de rigore sermonis aliquid distingui essentialiter per alia, vel est propter distinctas rationes essentiales in eis, vel propter distincta principia essentialiter nata causare essentialiter distincta. Si ergo istæ cognitiones distinguuntur essentialiter per objecta, hoc erit tantum, quia illa objecta nata sunt causare tantum distinctas cognitiones essentialiter.

31. Tertia ratio est ibi : *Nec esset simpliciter perfectior*, etc. Et ratio est clara in littera.

Dubitatio. Sed in ista ratione occurrunt aliquæ difficultates. Primo, quia diceretur quod cognitio hominis esset nobilior cognitione lapidis, quia esset distincta specie a cognitione lapidis, et nobilior species ex sua ratione formali, species enim se habent sicut numeri, ut patet 8. *Met. t. c.* 25.

Dico, quod si distinguerentur specie, inquantum producuntur ab anima ut a totali causa, tunc quæro a quo habent ut distinguantur sic? non quia terminantur ad diversa objecta, cum prius sint in se talia quam intelligantur terminari. Aut ideo distinguuntur specie, quia anima habet virtutem posse producere intellectiones objectorum species distinctas, et hoc non, quia tunc, vel omnes simul produceret vel nullam, patet, quia quando agens est dispositum et materia disposita, si est agens naturale, statim sequitur actio. Sed anima, per te, est talis causa et disposita, et ipsa etiam est passiva sive receptiva, et optime disposita, et respectu omnium intellectionum; ergo omnes intellectiones producibiles simul erunt productæ, vel nulla, cum non sit major ratio de una quam de alia; si enim agens non potest simul producere distincta, puta ignis diversos ignes, hoc est, quia simul non habet materiam dispositam ad recipiendum; et si haberet decem materias æque dispositas et æqualiter sibi præsentes, vel simul produceret decem vel nihil, quia non esset major ratio de uno quam de alio; sequeretur etiam, cum sit activa mere naturaliter et passiva optime disposita, etiam respectu infinitarum intellectionum, quod simul intelligeret infinita, ut potest deduci ex his quæ supra dixi *dist.* 2. *quæst.* 1. ubi probatur infinitas Dei.

Secunda difficultas est ibi : *De dicto Philosophi, quod felicitas est in speculatione.* 32. Alia dubitatio.
Hoc non probat cognitionem esse nobiliorem, quia causata a nobiliori objecto.

Tum quia substantia separata non movet intellectum nostrum pro statu isto, de alio autem statu dubitavit Aristoteles. Tum quia tantum cognoscimus de illis communia nobis et illis, ut supra patuit *in quæst.* 1. *prologi, et præsenti dist. quæst.* 1. et cognitio illorum communium tantum causatur a sensibilibus, ut supra patuit *præsenti dist. quæst.* 1. 2. *et* 3. et sic non sequitur ista nobilitas propter causalitatem objecti, cum illud sit tantum sensibile. Si autem loquamur de statu alio, adhuc non sequitur, quia felicitas maxime nobilissima erit in speculatione primæ substantiæ, et illa non movet aliquem intellectum præter divinum, ut probat Doctor *q.* 14. *quodlib.*

Solutio ingeniosa. Dico salvo semper meliori judicio, quod phantasma, puta entis in actu entis absoluti, ut puta phantasma albedinis causat una cum intellectu agente speciem intelligibilem albedinis, et coloris, et qualitatis, et actus, et absoluti, et entis, ut supra exposui *q.* 1. *præsentis dist.* 2. *q.* 2. Similiter phantasma alicujus primi in alio genere causat similitudinem alicujus primitatis et superiorum. Similiter phantasma alicujus boni causat speciem intelligibilem boni talis naturæ specifice et ultimo omnium superiorum, et sic de aliis. Et nota, quod species intelligibilis entis in se et primitatis, et bonitatis (cum non necessario includant imperfectionem, cum possint stare cum infinitate) potest dici nobilior specie intelligibili albedinis, quæ de necessitate includit imperfectionem; species ergo intelligibilis entis (supponendo quod habeat speciem intelligibilem propriam) sic causat partialiter cognitionem abstractivam entis, quod non posset alia species intelligibilis causare; et similiter species boni, et primi, et actus, et conjungendo ista simul causant cognitionem partialiter, puta entis primi, actus primi, summi boni, et sic de aliis, et sic concurrunt plures causæ partiales. Si ergo tota cognitio esset ab anima, una cognitio non esset nobilior alia.

Dico secundo, quod si felicitas consistat 33.
secundum Aristotelem in speculatione substantiarum separatarum, et hoc quoad propria ipsarum; si illæ non concurrerent active, dando talem perfectionem cognitioni, cognitio illarum non esset nobilior cognitione lapidis, imo cognitio lapidis, posset esse nobilior si anima majori conatu ipsam producat, et si pro statu isto non moveant, tamen pro alio statu poterunt movere, loquendo de substantiis separatis aliis a prima. De alio autem statu dico, quod licet essentia divina non moveat naturaliter nisi intellectum divinum, tamen voluntas divina perfecte supplet vicem illius objecti causando partialiter, vel totaliter visionem divinæ essentiæ in intellectu Beati, etc.

(c) Quarta ratio, qua probat quod anima non sit totalis causa actus intelligendi est ibi: *Videtur etiam, quod tunc esset infinita activitas in intellectu*, hæc ratio patet hîc, et ex his quæ dicta sunt supra *in dist.* 2. *quæst.* 1.

Quinta ratio est ibi: *Similiter non videretur, quomodo aliqua tota scientia virtualiter contineretur in objecto, si sola anima intellectiva haberet causalitatem respectu actus et habitus*, et hæc ratio supra exposita est in quæstione de specie intelligibili respondendo ad rationes Henrici. Concludit ergo Doctor quod intellectus et objectum sunt duæ causæ partiales intellectionis integrantes unam totalem, quia secundum Augustinum 9. de Trinit. *ex cognoscente et cognito paritur notitia.*

Quomodo intellectus et objectum sunt duæ causæ partiales integrantes unam totalem.

Tamen Doctor non vult, quod omne objectum intelligibile sit partialis causa intellectionis, quia tunc entia rationis

possent causare partialiter notitiam sui, et similiter relationes reales, et similiter negationes et privationes, et hujusmodi, cujus oppositum probatum est supra *q.* 3. *præsentis dist.* Debet ergo sic intelligi, quod ex cognoscente et cognito causatur notitia, ita quod causatur partialiter ab ipso cognito, vel saltem ab aliquo virtualiter, vel essentialiter continente ipsum, et in hoc supplente vicem talis objecti, ut prolixe exposui supra *dist. præsenti quæst.* 3.

34. (d) *Qualiter autem hoc sit intelligendum distinguo de pluribus.* Hîc intendit declarare, quomodo objectum et intellectus concurrant ut duæ causæ partiales ad actum intelligendi. Declarat ergo primo quomodo dicuntur plures causæ concurrere ad eumdem effectum. Et dicit, quod quædam concurrunt ex æquo, sicut duo trahentes aliquod corpus. Et dicuntur concurrere ex æquo, quia sunt causæ ejusdem rationis, ita quod una non dicuntur ex sua ratione formali principalis, et alia minus principalis, quia si virtus ut octo esset necessaria ad trahendam navem, si unum trahens haberet virtutem ut sex, et aliud ut duo, licet illud ut sex perfectius concurrat, et illud ut duo imperfectius, tamen hoc est in eadem virtute secundum speciem, licet in uno sit perfectior, et in alio imperfectior; et si virtus ut duo, augeretur ut sex, æque perfecte traheret, et si haberet virtutem ut octo, solus sufficeret.

claratio uomodo causæ artiales iipliciter ossunt oncurre-re.

Sunt ergo concurrentes ex æquo, quia ut sic sunt simpliciter ejusdem rationis, et per consequens inter illas nullo modo est ordo essentialis, sic quod nec una dicitur ex sua quidditate formali perfectior alia, nec una dependet ab alia in agendo. Quædam vero concurrunt, non ex æquo, sed habentes ordinem essentialem ad invicem, et hoc dupliciter; vel sic, quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agat nisi quia movetur a superiore, et tunc inferior habet virtutem illam qua movet a superiore. Exemplum, potentia motiva, quæ est in manu, baculo et pila; si enim baculus movet pilam, hoc habet a manu actu movente baculum, et hoc modo Deus et homo sunt causæ essentialiter ordinatæ, quia homo non agit nisi in virtute Dei, et eo modo movet quo movetur a prima causa, et de hoc satis dictum est *in isto primo dist.* 2. *parte* 1. contra Occham. Non credo tamen quod baculus habeat formaliter aliquam activitatem respectu motus pilæ, sed tota activitas est a manu movente baculum, et utente ipso ut instrumento, sicut utens serra in scindendo lignum, de hoc *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et* 4. vide ibi, et quæ etiam exposui. Sed homo habet propriam activitatem, propriam formam agendi, tamen in agendo dependet a prima causa, et quomodo hoc, vide supra *dist.* 2. *et in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 1.

Exemplum pulchrum.

Sunt ergo aliquæ causæ essentialiter ordinatæ, quarum una agit in virtute alterius, sic quod tota activitas est a superiore, ut dixi de movente pilam mediante baculo, et alia agit in virtute alterius, sic tamen quod habet activitatem et formam propriam respectu ejusdem effectus. Sequitur: *Quandoque autem superior non movet inferiorem, nec dat ei virtutem, quia movet, sed superior de se*, id est, ex sua ratione formali habet virtutem perfectiorem agendi, et inferior imperfectiorem, nec recipit virtutem istam a perfectiore. Exemplum, si mater ponatur habere virtutem activam in generatione prolis, ut ipse tenet *in* 3. *dist.* 4. illa potentia activa matris et potentia activa patris concurrunt ut duæ causæ partiales, ordinatæ quidem, quia altera perfectior reliqua; non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a perfectiore, nec tota 35.

Exemplum pulchrum.

illa causalitas est eminenter in causa superiore seu perfectiore, sed aliquid addit imperfectior in tantum, quod effectus non solum non potest esse perfectior a causa perfectiori plusquam ab imperfectiori, imo non potest plus esse a perfectiori tantum quam ab imperfectiori tantum, cum necessario ab utraque dependeat.

36. (e) *Ad propositum objectum intelligibile præsens in se*, ut in cognitione intuitiva, *vel in specie intelligibili*, ut in cognitione abstractiva, *et pars intellectiva*, *non concurrunt*, *ut causæ ex æquo ad intellectionem*, etc. Dicit ergo Doctor, quod si intellectus et objectum concurrerent ad actum intelligendi, sicut duo homines trahentes navem; si intellectus fieret perfectior, posset ex se solo causare intellectionem, si etiam objectum fieret perfectius, posset ex se solo causare intellectionem, cujus tamen oppositum experimur. Utraque ergo causa in suo ordine est perfecta, et si alia cresceret in infinitum, semper esset partialis causa intellectionis objecti. Nec credo quod essentia divina, quamvis sit formaliter infinita, possit movere aliquem intellectum ut totalis causa intellectionis suæ, dato per possibile vel per impossibile, quod possit movere intellectum creatum, semper enim intellectus creatus concurreret ut partialis causa, et ipsa similiter ut partialis causa, licet tamen principaliter.

Instantia. Et si dicatur, nonne voluntas divina potest causare cognitionem Deitatis ut totalis causa?

Solutio. Dico quod sic, non tamen posset causare in ratione objecti intelligibilis, cum objectum in ratione objecti intelligibilis tantum moveat potentiam naturaliter, ut communiter conceditur.

(f) *Si arguitur contra istud, quod si in causis talibus essentialiter ordinatis neutra est perfectio alterius*, vel ergo species intelligibilis non erit causa partialis intellectionis, vel si erit, non erit forma informans intellectum. Similiter, unius effectus per se oportet assignare unam causam per se, sive unam rationem formalem agendi; sed intellectio, cum sit de novo causata, est effectus per se, ergo respondebit sibi una causa per se. Sed hoc totum *intellectus habens speciem intelligibilem*, est unum per accidens; ergo non potest esse ratio formalis producendi intellectionem.

Respondet Doctor. Ad primum, quod accidit speciei intelligibili, ut sit perfectio intellectus, non enim ex hoc dat intellectui aliquam perfectionem agendi, nec similiter recipit, et dat exemplum, quod clarum est in littera. Si enim species intelligibilis esset per se existens, et debite approximata intellectui possibili esset ratio formalis agendi, et sicut etiam patet de objecto præsente in se, quod est per se causa partialis intellectionis, et tamen non informat intellectum; species ergo intelligibilis est per se causa partialis intellectionis ex sua ratione formali, quod modo perficiat intellectum accidentaliter, hoc sibi accidit. 37.

Ad secundum dicit Doctor quod in ordine essentiali causarum, non oportet ponere unam per se rationem formalem causandi respectu unius effectus, imo quot sunt causæ essentialiter ordinatæ, tot sunt rationes formales causandi respectu ejusdem effectus. Et quando omnes simul concurrunt, possunt dici una causa tantum unitate ordinis, quia una ut prima, et alia ut secunda. Et posito, quod ultra unitatem ordinis una causa accidat alteri, hoc non convenit eis per se inquantum causa; sic in proposito, intellectus est per se causa partialis intellectionis, et similiter species intelligibilis, et dicunt tantum per se unitatem ordinis, quia una est

principalis in agendo, et alia minus principalis, licet minus principalis non dependeat a principali in agendo, quod modo una accidat alteri, vel quod sit unita per accidens, hoc non convenit eis inquantum sunt per se causæ.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta singularum opinionum per ordinem, et primo allata pro prima opinione Henrici, docentis animam esse totam causam intellectionis, ostenditque suam sententiam Augustino conformem esse.

24. (a) Ad argumenta opinionum per ordinem. Primo ad auctoritates Augustini dico, quod imago quæ ponitur ab eo esse in spiritu, oportet quod intelligatur esse in anima, vel in aliquo animæ ut in subjecto, et non præcise in corpore sic mixto, aliter non concluderetur illam imaginem esse nobiliorem omni corpore, sicut dicit ipse, 12. *super Gen.* Quod autem est in anima, vel in aliquo animæ ut in subjecto, non est illa species, quæ communiter dicitur species, sed illa recipitur in parte organi, quæ est corpus sic mixtum; sed illud quod recipitur in anima vel potentia animæ, est actus cognoscendi; ergo per imaginem intelligit ipse talem actum. Ista glossa arguitur ex dicto ejus 11. *de Trin. cap.* 2. ubi vult quod informatio sensus, quæ fit a solo corpore, visio dicitur; illa autem informatio est propria species, quæ recipitur in parte organi, scilicet in corpore sic mixto. Hoc patet ex hoc quod dicit, quod gignitur a solo corpore, quod videtur, sicut ergo illud quod est proprie imago, dicitur visio, ita e converso, visio potest dici imago et multo verius, quia visio secundum veritatem est quædam qualitas, et talis qualitas est quædam similitudo objecti, et forte perfectior quam illa similitudo prior, quæ dicitur usitate species.

Hoc intellecto faciliter patet ad auctoritates ejus. Concedo enim, quod istam imaginem, quæ est sensatio, non causat corpus in spiritu ut totalis causa, sed anima causat in se mira celeritate, non tamen ut tota causa, sed ipsa et objectum; unde dicit *ibid.* 12. *super Gen.* quod *mox, ut visum fuerit*, etc. innuens quod præsentia objecti requiritur in ratione visibilis ut anima faciat in se visionem, et non requiritur nisi ut aliquo modo causa partialis, sicut ipsemet exprimit 11. *de Trinit. cap.* 2. *et* 5. quod *a vidente et visibili gignitur visio.*

Istam (b) conclusionem sic intellectam probat ratio sua in auctoritate præallegata, quia illa propositio, scilicet quod agens est præstantius patiente, non est immediata, sed dependet ex istis tribus, scilicet agens est præstantius effectu, et effectus agentis est actus et forma patientis, et actus est nobilior potentia, ergo agens inducens hujusmodi formam est nobilius patiente; ubi igitur istæ propositiones sunt veræ, ibi propositio Augustini quam accipit, est vera. Ista autem, quod agens est præstantius effectu, non est vera nisi de causa æquivoca totali, potest enim aliqua esse causa partialiter agens ad aliquem effectum nobiliorem se, sicut elementum in 25. Agens præstantius patiente, explicatur.

virtute corporum cœlestium potest agere ad generationem mixti, quod est nobilius ipso elemento agente ut partiali causa. Per istud patet (c) ad secundam auctoritatem Augustini 10 *de Trin. c.* 5. Format enim anima in se imaginem, hoc est, sensationem, et de se, hoc est, ipsa est in potentia naturali ad sensationem, et non in potentia neutra, sicut superficies ad albedinem est in potentia neutra et non naturali. Et istam naturalitatem ostendit, cum dicitur *de se*, et loquitur ibi tantum de sensationibus, ut apparet, quia dicit ibidem, quod illas partes animæ, quæ corporum similitudinibus informantur, habemus communes cum bestiis, hoc verum est de illis, quæ informantur imaginibus, hoc est sensationibus, extendendo nomen imaginis ad sensationem.

Ad rationem (d) primam pro illa opinione dico, quod concludit pro me, quia cognitio cum sit operatio vitalis, non est a non vivo sicut a totali causa, potest tamen non vivum esse causa partialis alicujus vivi, vel effectus vitalis, sicut sol non vivus, est causa partialis cum patre ad generandum filium vivum, et multo magis in proposito est possibile, quia hîc causa principalior est viva, sicut patebit in sequenti quæstione.

26. Cum arguitur (e) post de forma perfecta, hoc concludit quod aliquam activitatem habeat respectu propriæ operationis. Sed quia videtur concludere totalem causalitatem in ea respectu suæ propriæ operationis, respondeo, quod ista forma ex perfectione sua ordinatur ad habendum aliquam operationem circa totum ens, ut dicitur tertia quæstione hujus distinctionis, quia vero non est simpliciter perfecta, quia non est infinita, ideo non potest in se habere totum ens; ex ejus ergo perfectione cum sua imperfectione, concluditur quod aliquam activitatem habeat, non tamen sufficientem, quia non posset habere totalem causalitatem cognitionis respectu totius entis nisi haberet in se totum ens, et ideo dico, quod formæ imperfectiores bene possunt esse causæ totales respectu suarum operationum, quia operationes earum sunt limitatæ ad res, respectu quarum habere totalem activitatem non concludit aliquam perfectionem activam nisi limitatam. Sed in ista forma perfecta, quæ ordinatur ad totum ens, non potest poni totalis causalitas respectu cognitionis totius entis, tunc enim poneretur in ea virtus activa illimitata; sed tamen potest poni causalitas partialis in ea, et partialis in objecto, ut sic ipsa possit cooperari perfectioni suæ circa quodcumque objectum, et objectum etiam quodcumque cooperari sibi, magnum objectum ad magnam perfectionem ejus, et parvum ad parvam.

Quare intellectus se solo non facit actum sicut aliæ formæ etiam imperfectiores.

Alia duo (f) argumenta de actione, ut distinguitur contra factionem, et quod actio denominat agens, concedo. Pono enim actum intelligendi vere manere in agente, non tantum in supposito agente, ita quod non transeat extra suppositum, sed nec transit extra partem intellectivam in sensiti-

Actio manet in causa partiali.

vam, nec extra intellectivam in appetitivam, nec extra principium ejus activum in aliam potentiam, sed manet in parte intellectiva, quæ est causa partialis ejus, non autem oportet actionem proprie dictam manere in sua causa totali, sed sufficit quod maneat in sua causa partiali.

## COMMENTARIUS.

38. Corpus non agit in spiritum virtute sua activa naturali et naturaliter, sed tanquam instrumentum divinæ justitiæ.

(a) *Ad argumenta opinionum per ordinem*, etc.

Nunc Doctor respondet ad rationes pro opinione Henrici. Et sententia litteræ stat in hoc, quod nullum corpus potest agere in spiritum, causando scilicet aliquid in spiritu; ergo objectum materiale et corporale non erit partialis causa alicujus recepti in spiritu, et expono auctoritatem : *Quia*, inquit, *imago corporis est in spiritu qui est præstantior corpore, ideo est præstantior imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in sua substantia.* Si præstantior, ergo corpus non agit ipsam imaginem in spiritu, et quod non possit agere, probat cum subdit : *Nec sane putandum est facere aliquod corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur, omni enim modo præstantior est res, quæ facit illa re de qua facit*, id est, quod omne agens est præstantius passo. Sequitur : *Nec ullo præstantius est corpus spiritu, imo spiritus corpore*, et sic sequitur quod corpus non potest aliquid agere in spiritu ; cum ergo imago corporis sit in spiritu, patet quod non erit causata a corpore, sed a spiritu, ut patet per hoc quod dicit : *Quamvis ergo incipiat imago corporis esse in spiritu, tamen eamdem imaginem non corpus in spiritu, sed spiritus in seipso facit celeritate mirabili*, quia quando corpus est præsens spiritui, ipse spiritus quodammodo instantanee in seipso imaginem corporis efficit.

Item 10. de Trin. cap. 5. *Anima convolvit et rapit imagines corporum factas in semetipsa et ex semetipsa.* Ista auctoritas exponetur infra a Doctore primo ad primam ibi : *Ad argumenta opinionum per ordinem*, et responsio stat in hoc, quod imago (de qua loquitur Augustinus, quæ immediate recipitur in spiritu, ut puta imago coloris) non accipitur pro specie sensibili coloris, sed pro visione ipsius, patet, quia species sensibilis tantum recipitur in organo sic mixto ; visio vero recipitur in aliqua parte animæ, et ideo Augustinus accipit imaginem corporis pro actu, et concedit Doctor quod corpus non est totalis causa actus, sed partialis, et littera clara est. Et ex hac littera habetur a Doctore quod etiam pars sensitiva active concurrat ad actum, potentia enim visiva est partialis causa, et principalis visionis ; nec est inconveniens apud Doctorem (ut alias patebit) ponere sensum agentem et sensum possibilem. 39.

Omne agens est præstantius passo debet sane intelligi.

(b) *Istam conclusionem sic intellectam probat*, etc. Hic Doctor ostendit quomodo ista propositio est vera : *Omne agens est præstantius patiente*, illa enim propositio est vera tribus præsuppositis. Primo, quod agens sit præstantius effectu ; secundo, quod effectus agentis sit actus et forma patientis ; tertio, quod actus sit nobilior potentia. Et sic sequitur, quod agens inducens hujusmodi formam est nobilius patiente.

Quomodo debet intelligi agens præstantius passo, vide Scot. in 4. Sent. dist. 44. quæst. 2

Nota tamen quod non est absolute verum, agens esse nobilius in se passo, etiam illis tribus præsuppositis, quia ignis agit caliditatem in substantia nobiliori, puta in substantia mixta, et tamen ignis in se non est nobilior substantia mixta ; nec est intelligendum quod effectus productus sit in se nobilior potentia passiva

in se, quia intellectus possibilis cum sit substantia, est nobilior omni intellectione, imo aliquando melius est simpliciter esse potentiam receptivam quam esse aliquam activam, quia melius est simpliciter posse recipere intellectionem quam agere calorem. Fit ergo ista comparatio sic : Agens in eo quod agit, semper est præstantius passo, sive receptivo in eo quod recipit. Et hæc non est immediata, sed est vera quando agens producit effectum, quo effectu est nobilius, et effectus ille natus est informaretale passu m ; ergo erit nobilius in eo quod agit ipso passo in eo quod patitur, sive in eo quod recipit talem effectum illius agentis. Et sic patet expositio propositionis Augustini, quam etiam Doctor simili modo exponit *in* 4. *dist.* 44. Et loquitur tantum de causa totali, ut patet in littera, quia illa si est æquivoca, semper est nobilior effectu ; partialis vero æquivoca aliquando erit ignobilior, ut patet.

40. (c) *Per istud patet ad auctoritatem Augustini*, 10. de Trin. c. 5. vel 15.

Nunc exponit secundam auctoritatem : *Format enim anima in se imaginem*, hoc est, sensationem, *et de se*, hoc est, ipsa est in potentia naturali ad sensationem, quia habet naturalem inclinationem ad illam, et non est in potentia neutra sicut superficies ad albedinem, et istam naturalitatem ostendit, cum dicitur *de se ;* et loquitur ibi Augustinus tantum de sensationibus, quia dicit ibi, quod *illas partes animæ, quæ corporum similitudinibus informantur, habemus communes cum bestiis.* Hoc verum est de illis, quæ informantur imaginibus, hoc est, sensationibus, extendendo nomen imaginis ad senastionem, ut supra patuit.

(d) *Ad rationem primam pro illa opinione.* Prima ratio Henrici est ista : Intellectio est operatio vitalis, et sic perfectior omn non vivo ; nunc autem effectus perfectior non potest esse a causa imperfectiori. Dicit Doctor quod effectus perfectior non potest esse a causa imperfectiori totali, potest tamen esse a causa partiali, et sic operatio vitalis potest esse a non vivo. Nota tamen, quod nulla intellectio in se absolute sumpta potest esse perfectior aliqua substantia, quantumcumque minima, cum substantia sit prior accidente, definitione et cognitione, ut patet 7. *Metaph. t. c.* 4. participative tamen potest dici perfectior ; vel potest dici perfectior ex hoc quod unit objecto perfectiori, ut patet a Doctore *in quodl. q.* 13. *et in* 4. *dist.* 10. Intellectio tamen albedinis est simpliciter perfectior ipsa albedine, quamvis albedo sit partialis causa.

Quomodo effectus perfectior possit esse a causa imperfectiori.

Secundo arguit Henricus ibi : *Secundo sic : Quanto forma est perfectior, tanto est actualior, et per consequens activior ; sed anima intellectiva inter omnes formas est actualissima, ergo maxime activa.* Cum ergo forma inferior sit totalis causa suæ operationis, ut patet de igne, a fortiori anima intellectiva erit totalis causa intellectionis, quæ est propria operatio ejus. 41.

(c) Respondet Doctor ibi : *Cum arguitur post de forma perfecta*, etc. Et quod non possit esse causa totalis respectu intellectionis circa quodcumque ens, et quod aliqua forma inferior possit esse totalis causa suæ operationis, evidenter Doctor ostendit dicens : quod si anima esset totalis causa intellectionis respectu cujuscumque entis, in se continet quodcumque ens, supple virtualiter vel eminenter, et ex hoc sequeretur quod ipsa esset simpliciter illimitata, quod est falsum. Hoc concludit tenendo, quod objectum possit esse partialis causa suæ intellectionis, et quod intellectiones specificentur ab objectis, ut supra exposui *dist.* 2. *quæst.* 1. et vide singularem glossam quam feci super

*dist.* 3. *quæst.* 10. *secundi.* Si enim objectum tantum requireretur ut terminativum, non concluderetur talis illimitatio, quia vero Doctor supponit quod prius probavit, quod objectum est sic partialis causa intellectionis suæ, quod talis intellectio a nullo potest causari, nisi virtualiter vel eminenter contineat tale objectum. Et quod dicit de formis inferioribus, etc. bene concludit quod si sunt causæ totales suarum actionum, quod ex hoc non sint simpliciter illimitatæ. Si tamen agerent circa objecta specie distincta, quorum quodlibet natum esset partialiter concurrere ad actionem, non possent poni totales causæ nisi virtualiter continerent illa objecta, et sic concluderetur illimitatio talis formæ. Exemplum, pono quod ignis agat circa omnia combustibilia. Si combustibilia tantum passive se habent, non concluditur major illimitatio ignis in agendo. Si vero combustibilia essent partialis causa actionis ignis, non posset poni ignis totalis causa actionis respectu cujuscumque combustibilis, nisi eminenter vel virtualiter contineret entitatem illorum. Et ex hoc sequeretur illimitatio ignis in agendo.

42. Tertio arguit Henricus ibi : *Tertio sic, Philosophus* 2. *Physic.* Ista ratio stat in hoc : Intellectio est operatio immanens, et operatio immanens tantum est in agente. Hoc autem probatur multis auctoritatibus, scilicet 2. *Phys. t. c.* 25. qui incipit : *Duæ igitur sunt principiantes materiam*, vide ibi Commentatorem, et 6. Ethic. cap. 6. *Est*, inquit, *aliud facere, aliud agere. Itaque habitus cum ratione activus, aliud est quam habitus cum ratione factivus, nec alter in altero continetur, nam neque actio est factio, neque factio est actio*, et patet ibi, et *in com.* quo actio est in agente ; sed hoc clarius patet 9. Met. t. c. 16. ubi dicit : *Quorumcumque igitur aliquid alterum est, quod fit præter usum, horum actus in facto est ut ædificatio in ædificato, et contextio in contexto. Similiter autem et in aliis, et totaliter motus in eo quod movetur. Quorum vero non est aliquod aliud opus præter actionem in ipsis existit actio ut visio in vidente, et speculatio in speculante, et vita in anima.* Hæc ille.

Ex hac littera patet expresse, quod actio, cujusmodi est intellectio, est proprie in agente. Nam et hujusmodi actio dicitur finis potentiæ, ut ibi dicit Aristoteles et Commentator ; unde Commentator sic ait : *Quædam res sunt quarum finis est agere tantum, et quædam sunt quarum finis est aliquod actum. Omnia igitur entia conveniunt in hoc quod complementum et perfectio eorum*, supple ultima *est in operatione propria, et hoc duobus modis : quoniam aut finis erit agere ut in usu, cujus finis erit videre, aut aliquod actum, ut in ædificatoria :* hæc ille. Ex hoc arguit Henricus quod si objectum esset causa intellectionis, cum intellectio sit tantum operatio sive actio, tunc esset subjective, scilicet in objecto agente. 43.

*Quarto, et est quasi idem. Actio proprie dicta, ut distinguitur contra factionem denominat agens*, ut patet per Aristotelem ubi supra, sic dicentem : *Quoniam vero est horum quidem ultimum usus, et visus visio, et præter hanc supple visionem nullum sit alterum a viso opus.* Et Commentator ubi supra sic ait : *Omnia vero, quæ non habent acta, sed finis eorum est actio*, etc. Sequitur : *Actiones enim eorum existent in eis ut videre in visu, et vita in anima, et fortuna in ea*, id est felicitas, ut inquit Aristoteles. Et sic patet quomodo actio denominat agens. Modo *intelligere* denominat hominem secundum intellectum ; ergo *intelligere* erit ab intellectu.

(f) Respondet Doctor ad ista duo argumenta ibi : *Alia duo argumenta*, etc. Dicit quod sufficit ad rationem actionis, quod denominet agens et sit in agente, et si agens aliquod ponitur totalis causa, tunc actio erit in illo. Si vero sunt plures causæ partiales, sufficit quod sit una illarum, nec refert an sit principalis, vel minus principalis; patet, quia si intellectus meus moveretur ab essentia Angeli, ipsa esset causa principalis cognitionis, et intellectus meus causa minus principalis, ut patebit in quæstione immediate sequenti, et tamen intellectio causata reciperetur in intellectu meo; similiter si moveretur a lapide, lapis esset causa minus principalis, et intellectus magis principalis, et tamen intellectio lapidis reciperetur in intellectu.

44. Dubium. Occurrit tamen aliqualis difficultas, quia dicit Doctor quod intellectio quæ est actio, non tantum est in eodem supposito agente, sed est in eadem parte intellectiva; nec est extra principium ejus activum, sed manet in parte intellectiva quæ est partialis causa ejus. Hoc videtur repugnare dictis ejus, quia intellectus agens et objectum causans intellectionem, et tamen intellectio non recipitur in intellectu agente, sed tantum in intellectu possibili.

Responsio. Dico primo, quod intellectus agens et possibilis non distinguuntur ut duæ potentiæ, sed tantum ut duæ realitates, ut supra dixi, et sunt simpliciter eædem potentiæ.

Secundo dico, quod non tantum intellectus agens est partialis causa intellectionis, sed etiam intellectus possibilis, ut patet a Doctore *in* 15. *q. quodl.*

SCHOLIUM.

Solvit argumenta secundæ opinionis Goffredi denegantis omnem activitatem animæ, respectu suarum operationum, et dat pulcherrimam et variam doctrinam.

Ad argumenta (a) pro secunda opinione, quamvis posset ibi tangi, utrum ista causalitas, quæ attribuitur parti intellectivæ, conveniat proprie intellectui agenti vel possibili, tamen illam difficultatem dimitto usque alias. 27. Vide Comm. 3. de Anima, com. 18. quære in quodl. q. 15. et in collationibus Paris. q. 2.

Cum (b) probatur, quod possibilis non potest habere illam causalitatem, quia nihil idem agit in se, respondeo, quod illa propositio non est vera nisi de aliquo agente univoco, nec ista probatio ejus, quod tunc idem esset in actu et in potentia, concludit, nisi quando agens agit univoce, hoc est, inducit in passum formam ejusdem rationis cum illa per quam agit. Si enim aliquid sic ageret in se, sequeretur quod simul haberet formam ejusdem rationis ad quam moveretur, et dum moveretur ad illam, careret illa; igitur simul haberet illam et non haberet, saltem hoc sequitur de duabus formis ejusdem speciei, vel de eadem. In agentibus autem (c) æquivoce, id est, in illis agentibus, quæ non agunt per formam ejusdem rationis cum illa ad quam agunt, propositio illa quod nihil movet se, non habet necessitatem, nec probatio ejus, quod aliquid sit in potentia et in actu respectu ejusdem, aliquid concludit. Non enim ibi agens est tale formaliter in actu, quale passum est formaliter in potentia, sed agens virtualiter est tale in actu, quale formaliter est in potentia patiens, et quod idem sit virtualiter tale in actu, et formaliter

Nihil agit in se univoce, sed bene æquivoce, explicatur.

tale in potentia, nulla est contradictio.

... Phys. ...ext. 9. et seq. Ista glossa de agentibus univocis et æquivocis necessaria est, quia Philosophus posuit motum non tantum in genere Qualitatis, sed Quantitatis et *Ubi;* in quantitate autem et *ubi* nullum est agens univocum, quia in genere Quantitatis et *ubi*, nulla est forma quæ sit principium inducendi similem formam, imo (ut generaliter dicatur) quicumque motus est ad formam non activam, non est ab agente univoco, quia ex quo forma talis terminans non est activa, nulla ejusdem rationis est principium agendi; sunt igitur apud Philosophum multi motus ab agente non univoco, sed æquivoco, et ibi agens est virtualiter tale in actu quale patiens formaliter in potentia.

...lotus ad formam non activam non est ab agente univoco.

28. Si arguas (d), ergo in omnibus posset idem esse in actu virtuali et in potentia ad actum formalem, et sic quodlibet potest movere se.

...mul esse in actu et potentia, explicatur.

Respondeo, quod in ista illatione est non causa ut causa. Nam ex generali ratione actus virtualis et potentiæ ad actum formalem, nulla est repugnantia, quia si ex ista ratione esset repugnantia, tunc et in quolibet esset repugnantia, tamen in aliquo cum actu virtuali concurrit aliquid aliud, propter quod repugnat sibi quandoque esse in potentia vel actu formaliter tale; exemplum, esse calidum virtualiter in actu et formaliter in potentia, de se non includit contradictionem vel repugnantiam, et ideo in nullo subjecto includunt repugnantiam, quod propter hoc non possint esse simul, nec alterum esse ibi, quia alterum; tamen Sol, qui est calidus virtualiter, non potest esse calidus formaliter, tamen hoc non est propter repugnantiam istorum. Probo, quia Saturnus est frigidus virtualiter, et tamen non potest esse calidus formaliter; ergo actus virtualis non erat in eo causa repugnantiæ, sed aliquid aliud quod est commune Soli et Saturno, puta, quod ista sunt corpora incorruptibilia, et caliditas est qualitas corporis corruptibilis. Vide 1. Cœl. text. com. 21.

Sed si objicias (e), quod talia principia Metaphysica, ex quo sunt generalia, non debent negari propter aliquas difficultates speciales, respondeo, quod nulla sunt principia Metaphysica, quæ habent multa singularia falsa, intelligendo autem quod nihil est in actu virtualiter et in potentia ad actum formalem, et quod ista repugnantia accipiatur ex parte vel ratione actus et potentiæ, non est principium Metaphysicum, quia multa singularia satis patenter sunt falsa; ex quo patet, quod illud non est principium Metaphysicum, sed quod nihil est in actu formali et in potentia respectu ejusdem actus formalis, verum est quod sic nihil est in actu et in potentia.

29. Et si omnino contendas, quod etiam loquendo de actu virtuali et potentia ad formalem actum, sit principium Metaphysicum, quomodo alii erant ita cæci, et iste solus videns, ut rationem communium terminorum Metaphysicorum, non possent concipere et

ex eis apprehendere veritatem talis complexi, quod ipse ponit principium Metaphysicum? quod non tantum ab aliis non ponitur principium, imo in multis falsum, et nunquam necessarium in ratione terminorum?

Materia et efficiens non coincidunt, explicatur de materia pura non de subjecto. text. comm. 70.

Cum (f) arguitur secundo, ex *secundo Physicorum*, de causa materiali et efficiente quod non coincidunt, verum est de materia quæ est in potentia pura, sed non de materia secundum *quid*, qualis est subjectum respectu accidentis; necesse est enim aliquid idem quandoque esse materiam et efficiens respectu ejusdem quod apparet, quia alias passio non prædicaretur per se secundo modo de subjecto, quia si prædicetur per se secundo modo de eo, est ejus causa materialis, sicut materia est in accidentibus, quia ponitur in definitione ejus ut additum, si etiam est prædicatio per se, igitur et necessaria. Sed quod est sola causa materialis respectu alicujus non habet necessitatem respectu ejus; ergo oportet præter causalitatem materiæ, ponere in subjecto causalitatem efficientis ad salvandum necessitatem.

9. Metaph. text. com. 17.

Quod (g) arguitur postea de relationibus realibus oppositis, dico quod aliquæ relationes oppositæ sunt incompossibiles in eadem natura et in eodem supposito; aliquæ in eodem supposito, sed non in eadem natura; aliquæ nec in eadem natura, nec in eodem supposito. Unde ex ratione relationum realium in communi non potest concludi repugnantia earum in eodem.

30. Relationes quædam incompossibiles in eadem natura supposito, aliæ in eodem supposito non in eadem natura, aliæ nec in eadem natura, vel supposito repugnant.

Exempla prædictorum, causa et causatum in eadem natura sive supposito repugnant, quia si non, tunc idem dependeret a se; producens et productum non repugnant in eadem natura, quia natura potest communicari sine divisione sui, qualis est natura divina, repugnant tamen in eodem supposito; movens autem et motum nec in eadem natura, nec in eodem supposito repugnant, quia hîc non ponitur dependentia essentialis, qualem ponunt relationes causæ et causati. Nec per idem ponitur quod idem sit antequam sit, quod ponere videtur ratio producti et producentis, sed tantum ponitur hîc, quod idem dependet a se quantum ad actum accidentalem, sicut motum a movente dependet, quantum ad actum accidentalem quem recipit ab eo. Incompossibilitatem igitur aliquarum relationum oportet reducere ad aliquam incompossibilitatem priorem, et ubi ista prior non invenitur, ibi nec illa incompossibilitas relationum oppositarum concludetur.

Hoc etiam amplius declaratur, quia sicut istæ relationes producentis et producti, quæ sunt repugnantes in eodem supposito, possunt fundari in eadem natura illimitata sicut in essentia divina, ita istæ relationes moventis et moti, quæ multo minorem habent repugnantiam, fundari possunt in eadem natura aliqualiter illimitata; quidquid autem est in potentia ad aliquem actum formaliter, et cum hoc habet eamdem actualitatem virtualiter, sicut cum

idem movet se, est aliqualiter illimitatum, ponitur enim non tantum capax illius perfectionis, sed ut causans eam; ibi igitur propter illimitationem aliqualem bene compatiuntur se istæ relationes oppositæ.

31. Unde constat quod lignum se non calefaciat, sicut intellectus se intelligit? Ad Achillem (h) eorum, quod quodlibet moveret se, dico, quod sicut argutum est contra primam opinionem in excludendo causam *sine qua non*, quod nihil est causa totalis et perfecta et naturalis effectiva alicujus, quin ipsum approximatum totali receptivo, et non impeditum causet illud; lignum autem semper est approximatum sibiipsi et sufficienter, et non potest poni aliquod perpetuum impedimentum quando ignis non est præsens sibi, quia si ponatur hoc impediens, amoveatur illud et non erit impeditum, si aliud, amoveatur illud, et sic discurrendo per singula habebitur sibi præsens lignum, et nullo modo impeditum; igitur si ipsum esset causa activa totalis respectu caloris, et ipsum est etiam totalis causa receptiva; igitur semper esset calidum, non autem semper est calidum; ergo cum non possit poni non causalitas totalis propter impedimentum, nec propter non approximationem, nec propter receptivum, concludetur quod in ligno non est causalitas activa totalis, quod est propositum. Sic igitur non omnia movebunt se ut causæ totales, quia nullæ tales naturæ, quæ non habent semper actum, sunt causæ naturales totales illius actus.

Sed dices, saltem dicam lignum esse causam partialem, ut præsente igne coagat ad calefactionem sui in ratione effectivi vel activi partialis. Nec ista cavillatio valet, quia causæ duæ partiales non ponuntur respectu ejusdem effectus, quando altera præcise habet totum effectum in virtute sua univoce vel æquivoce. Probo, si enim altera haberet in virtute sua totum effectum, sequitur quod totum potest producere, igitur alia causa partialis nihil potest producere, vel idem bis produceretur; ignis autem, qui ex præcedenti argumento conclusus fuit habere activitatem respectu *calefacere* in ligno, habet in se virtualiter totum calorem ligni, ergo lignum hîc nullam habet causalitatem partialem.

Ad propositum igitur, quia anima non semper est in actu respectu cujuscumque intellectionis, cum tamen ipsa sit receptiva respectu cujuscumque intellectionis, et ipsa sit sibiipsi approximata et non semper impeditur, concluditur ipsam non esse causam activam totalem, sed aliquid aliud requiritur; illud autem aliud concluditur esse objectum, quia eo præsente sequitur effectus, eo non præsente non potest haberi effectus.

Concluditur ergo primo, causalitas aliqualis in objecto, nec totalis, quia objectum propter sui imperfectionem non potest habere in virtute sua totaliter intellectionem propter suam perfectionem, et ideo concluditur (i), quod cum objecto requiritur ali- 32.

qua alia causa activa partialis, non autem alia ab intellectiva, quia ipsa concurrente cum objecto sequitur intellectio. Sic ergo concluditur hîc duas esse causas partiales activas, et in aliis multis, non quia nihil movet se, nec totaliter, nec partialiter. Istud etiam (quod habetur pro Achille) non videtur multum efficax argumentum. Hæc enim videtur esse cautela quædam, divertendo a parte opponentis ad partem respondentis, quia propter defectum argumentorum induunt tales formam respondentium, ut respondentes faciant argumenta ad probandum unum necessarium, scilicet quod lignum non calefaciat se.

Additio *Ad responsionem Achillis videtur sequi, quod lignum non calefaciet se nisi præsente alio, sine quo non, sicut per se voluntas non volificat se nisi præsente objecto per cognitionem.*

*Si etiam dicas, quod semper calefacit alterum, qui habet virtutem calefaciendi. Respondetur, quod prius calefaciet se quam aliud, et hoc primum non est nisi præsente causa sine qua non. Vel forte nunquam calefacit aliud, sicut nec voluntas volificat etiam voluntatem. Nam concesso, quod aliqua actio de genere actionis sit immanens, dicetur quod quælibet, vel qualiter non?*

*Aliter contra Achillem, quod præsentibus diversis lignis, ignibus similiter dispositis omnia calefiunt, præsente autem eodem objecto, diversis voluntatibus, non omnes similiter volificantur* 12. Trinit. c. 6. August. *igitur hìc agit ignis, et non ibi objectum, quia tunc æque ageret in omnes voluntates.*

*Contra hoc instatur, quia si voluntates non similiter patiuntur præsente causa sine qua non, hoc est, quia agent libere per te; lignum præsente causa sine qua non, agit naturaliter. Ita probatur hìc, quod ignis sit causa hìc aliter quam sine qua non, sed dicitur tantum, lignum est naturale, voluntas vero non.*

*Tertio modo contra Achillem, quod quidquid patitur ab aliquo patitur, ubi ergo aliquid non potest a se pati, oportet ponere quod patiatur ab alio, et ubi non potest ab alio, oportet ponere quod a se, voluntas non potest pati ab alio, non loquendo de Deo; tum quia tunc volitio non esset in potestate ejus; tum quia tunc aliquod aliud movens eodem modo se habens et respectu ejusdem passi, posset indifferenter in utrumque oppositorum, quia voluntas potest velle et nolle eodem modo præsentatum. Itaque necessarium est attribuere voluntati principaliter motionem sui ad velle, quia ipsa sola habet indifferentiam in agendo proportionatam tali passo; sed lignum non habet in agendo indifferentiam proportionatam sibi in ratione passi, est enim receptivum qualitatum disparatarum et contrariarum etiam, quarum aliqua intensa facta corrumpit ipsum, nec habet principia tot univoca. Patet etiam, quia nihil univoco movet se, nec unum principium univocum, quia quomodo esset ita illimitatum, nisi dicendo quodlibet posse in omnes qualitates susceptibiles in ipso, etiam corruptivas sui. In voluntate autem quælibet, in quam potest, est operatio ejus et aliqualis perfectio.*

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta pro secunda opinione.* 45.
Doctor respondet ad argumenta facta pro positione Goffredi. Et primum argumentum est tale : Impossibile est idem re-

spectu ejusdem esse in actu et in potentia; sed si intellectus esset causa actus, esset in actu respectu actus, et cum talis actus recipiatur in ipso intellectu, tunc esset in potentia ad eumdem actum. Declaro tamen litteram istius Doctoris, qua probatur quod impossibile est idem respectu ejusdem esse in actu et in potentia, quia agens tale est in actu quale passum est in potentia, ut patet 3. *Phys. text. comm.* 17. vide expositionem Commentatoris sic dicentis: *Illud quod est in actu in motore per quod movet, est illud per quod motor induxit illud quod est in potentia in actu, verbi gratia, quoniam homo qui est in actu facit, exempli gratia, de sanguine menstruoso, qui est homo in potentia, hominem in actu. Et inducit hoc ad declarandum, quod motor non movet nisi secundum quod est in actu, et per motum movetur secundum quod est in potentia.* Hæc ille.

Hoc idem patet primo *de Generatione, text. c.* 28. ubi Commentator sic ait: *Et quia illud quod augmentatur non crescit, nisi adveniente cibo extrinseco, cibus autem non est actu id ad quod advenit, verbi gratia, neque actu est os, neque caro, sed potentia, quapropter cibus aliquo modo est similis.* Hæc ille. Si ergo agens tale est in actu quale passum est in potentia, sequitur quod idem non possit agere aliquid in seipso, quia tunc respectu ejusdem esset in actu et in potentia, quod videtur esse oppositum primi principii Metaphysici noti per rationem actus et potentiæ.

46. Idem etiam esset efficiens et materia, quod videtur esse contra Philosophum 2. *Physic. text. comm.* 70. ubi vult quod multoties causa formalis et finalis et efficiens coincidant in unum, et hoc maxime apparet in agentibus univocis, materia autem non coincidit cum aliquo istorum. Unde Commentator ibi exponens sic ait: *Multoties reducuntur tria ad unum, id est, et accidit in scientia naturali ut tres causæ, scilicet agens et forma et finis sint unum secundum subjectum, et plures secundum definitionem, et hoc accidit, quando naturalis voluerit reddere causam generationis, non causas generabilium, et generatio est ab æquali in specie, verbi gratia, quoniam homo generatur ex homine; ideo generans et generatum sunt unum secundum formam, et forma generata est finis motus materiæ ab agente, et sic ista forma erit agens, et finis, et forma.* Hæc ille. Sequitur: Tunc etiam idem referretur ad se relatione reali, quod videtur impossibile 5. *Met. text. comm.* 20. *et* 27. ubi expresse habetur, quod relativum ad aliud refertur. Generatio est ab æquali in specie.

*Tandem ad hæc deducunt*, videlicet quod si intellectus posset agere in seipsum, producendo intellectionem in seipso, posset poni quodlibet in se agere et movere se.

Respondet Doctor ibi: *Ad argumenta pro secunda opinione.* Quod tangit, an ista causalitas conveniat intellectui agenti an possibili, vide *in quodl. quæst.* 15. ubi specialiter pertractat hanc materiam.

(b) *Cum probatur, quod possibilis non potest habere illam causalitatem, quia nihil idem agit in se. Respondeo, quod illa propositio non est vera, nisi de aliquo agente univoco*, id est, quod ista propositio: *Nihil agit in seipsum, habet veritatem in agente univoco*, quia tunc esset in actu formali et in potentia formali respectu ejusdem; quia si est agens univocum respectu alicujus effectus similis sibi, tunc actu haberet formam ejusdem speciei et esset in potentia ad formam ejusdem speciei. Exemplum: Posito quod Franciscus ossit producere 47. Nihil agit in seipsum verum est de agente univoco.

Joannem in seipso, alterum duorum sequeretur, vel quod natura humana in Francisco, quæ est tota ratio producendi et assimilandi sibi Joannem, esset ratio formalis recipiendi Francisco aliam naturam humanam, puta naturam Joannis, et sic Francisco essent duæ humanitates formaliter et quidditative, quod est impossibile. Et si possent esse duæ, ita et infinitæ possent esse. Vel sequeretur, quod simul esset et non esset, patet, quia dum Franciscus causat humanitatem univoce, aut causat illam quam habet, et tunc quando causat habet illam, quia illa est ratio formalis causandi, et dum causatur illa et movetur ad recipiendum illam, caret illa, et sic esset et non esset. Aut causat aliam humanitatem quam tamen non potest recipere simul cum alia, et tunc simul esset et non esset, patet, quia si in instanti *A* causat in se illam aliam humanitatem, necessario habet humanitatem, quæ est ratio formalis causandi, et in eodem instanti quo recipit illam aliam, alia non est, quia tunc essent in eodem instanti duæ humanitates ; ergo in eodem instanti quo causat habet, et in eodem instanti quo recipit non habet ; ergo esset et non esset.

48. Si dicatur, quod sicut quando ignis producit ignem in materiam ligni, in eodem instanti desinit forma ligni et introducitur forma ignis, sic quando recipitur illa alia humanitas, in eodem instanti desinit prima. Dico, quod non est simile, quia tunc humanitas prima ageret quando non esset. Et probatur sic, quia in instanti *A* agit ; ergo in instanti *A* est, et in eodem instanti recipit illam aliam; ergo in eodem instanti non est, alioquin essent duæ humanitates simul in eodem instanti in eodem supposito, et hoc est quod dicit Doctor ; si enim aliquid sic ageret in se univoce, sequeretur quod simul haberet formam ejusdem rationis ad quam movetur, et dum moveretur ad illam, careret illa ; igitur simul haberet illam et non haberet, saltem hoc sequitur de duabus formis ejusdem speciei, vel de eadem.

Si dicatur, nonne Doctor *in* 5. *Metaphysicæ suæ* concedit, quod duo individua ejusdem speciei possunt esse in eodem, ut duæ intellectiones ejusdem speciei, vel duæ species sensibiles ejusdem speciei in eodem puncto aeris, et similiter duo lumina ejusdem speciei ? ergo similiter in proposito. 49. Scotus cedi duo in dua ejusd speci posse in eod

Dico quod non est simile, licet enim idem agens vel duo agentia possint producere duo individua ejusdem speciei in eodem subjecto, ut duas intellectiones ejusdem speciei, non tamen unum individuum existens in illo subjecto potest esse ratio formalis producendi aliud ejusdem speciei in eodem subjecto.

(c) *In agentibus autem æquivoce*, etc. Et quod dicit infra de actu virtuali et potentia formali, est sciendum quod idem esse in actu virtuali et in potentia formali respectu alicujus, nihil aliud importat nisi quod idem, puta voluntas respectu actus volendi, est in actu virtuali, id est, quod habet in actu virtutem sive potentiam producendi volitionem ; et eadem voluntas dicitur in potentia formali, id est, quod inquantum est in potentia ad recipiendum volitionem ut formam, est in potentia formali, quia apta nata informari tali forma ; quando ergo aliquid habet actu virtutem producendi aliquid, et est in potentia ad recipiendum, illud dicitur in actu virtuali et in potentia formali, nec ista repugnant ; esse vero formaliter actu album, et in potentia ad recipiendum eamdem albedinem, bene repugnat.

(d) *Si arguas, ergo in omnibus posset* 50.

*esse idem in actu virtuali*, etc. Respondet Doctor quod in ista illatione est non causa ut causa, ut arguendo sic : Non repugnat idem esse in actu virtuali et in potentia formali respectu ejusdem ; ergo non repugnat Solem esse in actu virtuali respectu caloris, et in potentia formali respectu ejusdem. Committitur fallacia, quæ est a non causa ut causa, non enim repugnat Soli ex ista ratione generali, quod sit in actu virtuali et in potentia formali, ut puta sic dicendo : ideo Sol non potest esse in actu virtuali respectu caloris et in potentia formali respectu ejusdem, quia ista repugnant ad invicem, scilicet simul esse in actu virtuali et in potentia formali ; non enim hæc est causa præcisa quare Sol non possit esse in actu virtuali et in potentia formali respectu caloris, sed causa præcisa quare non sic possit esse, est, quia corpora cœlestia non suscipiunt peregrinas impressiones, et sic patet quomodo arguitur a non causa ad causam. Istam tamen difficultatem de actu virtuali et potentia formali, vide in Doctore *in* 2. *distinct.* 25. ubi prolixius pertractat hanc materiam.

51. (e) *Sed si objicias, quod talia principia Metaphysica*, scilicet de actu et potentia, *ex quo sunt generalia non debent negari propter aliquas difficultates speciales.* Dicebat enim Goffredus hoc esse unum principium Metaphysicale, scilicet quod idem non sit in potentia et in actu. Dicit Doctor quod nullum est principium Metaphysicale sub quo continentur multa singularia falsa, et patet littera ; non enim hoc est principium Metaphysicale : Nihil idem est in actu virtuali et in potentia formali respectu ejusdem, ut supra patuit, sed bene hoc est unum principium Metaphysicale : Nihil idem est in actu formali et in potentia respectu ejusdem actus formalis, ut quod Franciscus sit actu formaliter albus, et quod simul sit in potentia ad eamdem albedinem, est impossibile.

(f) *Cum arguitur secundo, ex* 2. *Physic.* Dicit Doctor quod loquendo de materia prima, quæ est altera pars compositi, non coincidit cum causa efficiente, quia illa materia non potest esse causa alicujus et receptiva ejusdem, ut quod materia ligni sit receptiva formæ substantialis ignis et effectiva ejusdem, est omnino impossibile. Loquendo tamen de materia secundum *quid*, quæ non est altera pars compositi per se, cujusmodi est subjectum accidentis, nam accidentia habent substantiam pro materia non *ex qua*, sed pro materia *in qua* recipiuntur, dicit Doctor quod est necesse idem quandoque esse materia et efficiens respectu ejusdem, et hîc vult expresse quod subjectum sit causa necessaria propriæ passionis et receptiva ejusdem, sed quomodo hoc intelligatur, supra exposui in quæstione de subjecto Theologiæ, vide.

Subjectum est causa effectiva, id est, ebullitiva et emanativa.

(g) *Quod arguitur postea de relationibus realibus oppositis*, patet littera, et vide expositionem quam supra feci *dist* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. illius partis, sed prolixius vide expositionem quam feci in d. 25. secundi. 52.

(h) *Ad Achillem eorum.* Hîc ostendit quando aliquid est causa alicujus totalis. Si enim ad præsentiam *A* respectu alicujus passi, puta *B* dispositi, et non impediti statim sequatur effectus, puta *C*, ex hoc arguimus, quod *A* est causa totalis *C*. Sic per oppositum quando non sequitur talis effectus, signum est quod non est causa illius. Et ideo arguimus, quod lignum non calefacit se, quia lignum est semper approximatum sibiipsi et sufficienter, et non potest poni aliquod impedimentum, et tamen nullo alio posito non sequitur calefactio in ligno sed posita præsentia ignis, sequitur calefactio ligni.

Lignum non est causa suæ calefactionis, sed ignis. Ex hoc arguimus, quod lignum non est causa calefactionis suæ, sed bene ignis.

(i) *Et ideo concluditur, quod cum objecto requiritur aliqua alia causa activa partialis*. Et licet objectum sit aliquando perfectius ipsa intellectione, tamen ipsa intellectio est talis entitas, quod non potest esse nisi ab objecto et a potentia; et hoc patet per experientiam, quia posita præsentia objecti, cum potentia sequitur intellectio, et ipsa remota nullo modo sequitur; et ideo arguimus intellectionem dependere ab utroque.

SCHOLIUM.

Explicat uberius tertiam opinionem Henrici dicentis notitiam simplicem confusam esse ab objecto tantum, distinctam vero et discursivam ab intellectu fieri, et concordat eam cum quarta opinione ejusdem. Deinde arguit contra varia falsa dicta Henrici. Primum est, quod quidditas seu quod quid est, relucens in phantasmate, sit ratio intelligendi. Secundum, quod inchoatio habitus scientialis præcedit omnem actum. Tertium, quod intellectus, accepta notitia confusa, ratione cujus passive se habet, occurrit tali passione, transmittens eam ad sua intima, et sic eam recipit a se intimius quam possit eam recipere ab objecto.

33. Pro tertia (a) et quarta opinione non sunt argumenta adducta, ad quæ oporteat respondere.

Qui vult credere de actu primo simplici, et de secundo distincte cognoscendi, vel illud dictum quartæ opinionis quod species inclinat, credat; non credenti tamen, non sit articulus fidei, nisi per rationem ostendatur.

Henr. quodlib. 4. q. 8. Istæ tamen duæ opiniones, scilicet tertia et quarta, quæ videntur inter se oppositæ, concordantur ad invicem et confirmantur, et hoc sic : Ad agendum requiritur ratio formalis agendi et ratio agentis; agens est suppositum, ratio agendi est forma elicitiva actionis. In prima agitur actione in intellectum possibilem, agens est phantasma, sed quod quid est splendens in phantasmate est ratio agendi in ipsum, et hoc inquantum illud *quod quid est*, stat in lumine intellectus agentis, et penetratur ab ipso lumine, et ambitur ab ipso agente; et hac ratione agendi primum impressum in intellectum possibilem, est inchoatio habitus scientialis, quæ inchoatio non est species intelligibilis, nec forma movens ad actum intelligendi, quia objectum est in se præsens, quatenus relucet in phantasmate, quia phantasma præsens est intellectui, qui ubique est in corpore; igitur non requiritur aliqua alia species per quam objectum sic sit præsens, nec aliquid aliud tenens vicem objecti vel repræsentans ipsum, cum ipsa impressio prima habeat rationem, et *quo* et *quod* respectu intellectionis; *quo*, quia per ipsam est intellectus in potentia propinqua et accidentali ad actum intelligendi, sicut per gravitatem est corpus in potentia ad *ubi;* et etiam est *quo*, quantum ad hoc quod manet in intellectu impedito ab actuali intellectione; est etiam *quod*, quia sibi primo occurrit, sicut secundum Avicennam primum sensatum est species, non ut objectum terminans, sed ut *quod* quasi deducens, non per collationem, sed per continuationem ducit in objectum.

Sic igitur concordantur prima opinio et secunda quoad hoc, quod

prima negat speciem, et secunda concedit inclinationem præcedentem actum Quoad hoc autem, quod prima opinio ponit intellectum esse passivum respectu primi actus, et activum respectu secundi actus, et secunda opinio videtur ponere, quod anima seipsa eliciat actum; hoc concordatur sic, quia facta tali impressione prima in intellectum possibilem, ipse intellectus occurrit tali passioni, quia omne passum occurrit agenti, inquantum passum nititur salvare suum esse; hoc etiam vult Augustinus 6. *Musicæ*, ubi loquitur de illis numeris occursoriis et de aliis. In isto occursu intellectus imbibit illam intellectionem confusam, et transmittit ad intima sua, et tunc recipit eam a se intimius quam possit eam recipere ab objecto, illi etiam impressioni sic intimatæ occurrit intellectus secundo, et in illo secundo occursu immergit se illi penetrando illam, et in hoc est distincta et perfecta cognitio intellectus.

34. Quidquid (b) sit de opinionibus illis, quas iste medius nititur exponere, arguitur contra multa hîc dicta. Quod primo ponit, scilicet, *quod quid est* relucens in phantasmate, esse rationem agendi formalem phantasmati.

uidditas in ...e intellectui, ...n est causa ...alis actionis.

Contra, quomodo aliquid est ratio agendi alicui in quo non est formaliter? Aut si quoquo modo, *quod quid est* ponatur in phantasmate, cum istud sit esse ejus secundum *quid*, quia secundum esse repræsentati, et non secundum aliquod *esse* existentiæ; quomodo ipsum *quod quid est*, secundum istud esse erit ratio formalis agendi aliquam actionem realem? et ita cum istud phantasma, per quod convenit sibi istud esse, non sit principalis causa agendi, secundum eos, nec *quod quid est*, secundum quod existit in eo, est principalis ratio agendi, quod est contra eos.

Præterea (c), præter hæc quæro quid est *quod quid est*, stare in lumine intellectus agentis? Si nihil aliud est nisi intellectum agentem esse in anima, et in phantasia ejusdem animæ esse phantasma; ergo perpetuo, quando phantasma est in virtute phantastica, fit ista penetratio et ambitio, et ita erit in phrenetico et dormiente, quod negat ille, cujus opinio exponitur. Si aliquid aliud est quam illa duo esse simul, et sit aliqua actio nova, detur igitur ejus terminus novus, non erit in phantasmate, igitur erit in intellectu possibili; ergo *quod quid est* non agit per aliquam penetrationem, quæ penetratio præcedit actionem *quod quid est*, sed tantummodo *quod quid est*, cum intellectu agente coagit causando aliquam impressionem novam in intellectu possibili, hoc dicit opinio illa prima.

Si dices (d), alia opinio ponit 35.
speciem intelligibilem impressam, ista non ponit speciem talem, sed inchoationem habitus scientialis.

Contra, ista opinio ponit istam impressionem esse primum, quo intellectus est in potentia accidentali, cum tamen prius esset in potentia essentiali; sed si per istam impressionem non est objectum intelligibile præsens nunc magis quam prius, non magis

est nunc in potentia accidentali, quam prius. Si est præsens aliquo modo nunc, quo modo non fuit prius præsens, illud quo nunc est præsens est species intelligibilis. Hoc etiam magis apparet, ex hoc quod primo ei occurrit, tanquam ostendenti objectum propter naturalem continuationem ad ipsum, hoc non posset esse nisi objectum reluceret in eo, et ita haberet rationem speciei.

Cap. 1. et seq. (e) Similiter hoc, quod dicitur, inchoationem habitus scientialis præcedere actum, non est verum, quia habitus, proprie loquendo, ut Philosophus loquitur *secundo Ethicorum,* generatur ex aliquo actu elicito, et sicut ultimus gradus habitus generatur ex ultimo actu, ita primus ex primo, ita quod quicumque gradus habitus est posterior aliquo actu; ergo illud quod est simpliciter primum in intellectu possibili, non est aliquid ipsius habitus.

Henric. quodlib. 5. quæst. 19. 36. 2. et 3. de Anima. Hoc confirmatur secundum opinionem illius Doctoris qui exponitur, quia ponit istam inchoationem esse essentiam habitus totam.

Quod ulterius dicitur de occursu illo, ratio occursus non bene assignatur, nec ad intentionem Augustini. Patiens enim occurrens agenti nititur salvare se, et contra agere agenti corrumpenti se, hîc istud agens agit ad perfectionem et salutem passi; ergo non occurrit ei propter illam rationem ut salvet se, nec ista est intentio Augustini; vult enim, quod anima occurrens passioni factæ ab aere in aure vehementius agitat illum aerem, et causat magis auditionem quam solus sonus causaret, hoc igitur occurrere est ei coagere.

Et tunc respondeo breviter ad Augustinum, impressione speciei sensibilis facta in organo, vel speciei intelligibilis facta in intellectu, anima per potentiam talem occurrit, id est, cum illa specie impressa coagit ad actum aliquem perfectiorem, quam posset illa species de se sola causare.

Et cum ultra additur de illo duplici occursu, primo occurrit passioni quasi coagenti, post passioni imbibitæ, quæro quid significent ista verba metaphorica? si significent, quod per secundum occursum, causatur aliquid perfectius quam per primum, et illud intimius perficit, sicut dicitur materia intimius perfici a forma perfectiori, quæ magis actuat eam; ergo in secundo occursu non transmittitur passio illa ad intima magis quam prius, sed anima coagens illi passioni causat aliquid perfectius, quod est intimius in anima quam illa passio prius causata.

COMMENTARIUS.

(a) *Pro tertia et quarta opinione non sunt argumenta adducta, ad quæ oportet respondere.* In ista littera concordantur opinio tertia et quarta. Prima opinio Henrici, quæ ponitur tertia in ordine, ponit objectum, ut in phantasmate illustratum ab intellectu agente esse causam cognitionis confusæ, quæ dicitur inchoatio habitus, et habita cognitione confusa, intellectus mediante illa est activus notitiæ distinctæ. Secunda opinio ipsius Henrici, quæ est quarta in ordine, ponit intelle- 53. Henr quodl. quæst.

ctum esse activum omnis intellectionis, et phantasma in virtute phantastica tantum inclinat intellectum, ut supra patuit.

Istæ opiniones sic concordantur, quia intellectus dicitur passivus inquantum recipit illam inchoationem habitus, quæ dicitur passio, inquantum recipitur vel imprimitur in intellectu possibili, et talis passio impressa intellectui ab objecto relucente in phantasmate et illustrato ab intellectu agente, non est species intelligibilis, nec forma movens ad actum intelligendi, nec aliquid aliud tenens vicem objecti vel repræsentans ipsum, cum ipsa impressio prima habeat rationem, et *quo* et *quod* respectu intellectionis; *quo*, quia per ipsam est intellectus in potentia propinqua ad actum intelligendi, sicut per gravitatem est corpus in potentia ad *ubi*; est etiam *quo* quantum ad hoc, quod manet in intellectu impedito ab actuali intellectione; et dicitur *quod*, quia sibi primo occurrit, sicut secundum Avicennam primum sensatum est species non ut objectum terminans, sed ut *quod* quasi deducens, non per collationem, sed per continuationem ducit in objectum; vult ergo quod illud impressum sit quædam passio ducens, et inclinans intellectum ad actum intelligendi. Et intellectus dicitur activus secundum opinionem, inquantum occurrens illi passioni imbibit illam, et transmittit ad intima sua, et sic recipit eam a se intimius quam ab objecto. Secundo, est activus inquantum coagit illi passioni transfuse ad causandum notitiam distinctam de eodem objecto. Et hoc est quod dicit, illi etiam passioni sic intimatæ occurrit intellectus secundo, et illo secundo occursu immergit se illi penetrando illam, et in hoc est distincta et perfecta cognitio intellectus.

Quomodo intellectus dicatur activus.

54. (b) *Quidquid sit de opinionibus illis, quas*, etc. In ista littera Doctor arguit contra multa dicta in superiori littera. Et primo contra hoc quod supra dictum est, scilicet *quod quid est* relucens in phatasmate esse rationem formalem agendi phantasmati, et accipit *quod quid est* pro quidditate objecti relucente in phantasmate. Et arguit, quod talis quidditas (ut sic) non sit ratio formalis agendi ipsi phantasmati, et ratio stat in hoc: Nihil est ratio formalis agendi alicui, quod non inest formaliter, non enim dicimus, quod calor separatus a ligno sit ratio formalis calefaciendi ipsi ligno, sed quidditas objecti non inest phantasmati, quod patet; non enim quidditas albedinis, sive *quod quid est* albedinis inest formaliter phantasmati albedinis, ergo.

Scotus arguit contra Henricum.

Si dicatur quod licet non insit formaliter, est tamen ibi secundum *esse* repræsentatum. Contra, nihil est ratio formalis agendi alicui actione reali, quod non habet *esse* reale et realiter existens. Hæc præpositio fuit declarata supra in quæstione de specie intelligibili, et in quæstione de sinceris veritatibus. Sed *quod quid est* ut relucens in phantasmate, habet tantum *esse* secundum *quid*, sive diminutum, quia habet tantum *esse* repræsentatum; ergo. Et ex hoc apparet expresse intentio Doctoris quod objectum, ut relucens in specie intelligibili non sit partialis causa intellectionis, quæ est actio realis, quia ut sic, tantum habet *esse* secundum *quid*, ut patet.

(c) *Præterea præter hoc*, etc. quia Henricus dixit, quod *quod quid est* splendens in phantasmate est ratio agendi in ipsum, scilicet intellectum, et hoc inquantum illud *quod quid est* stat in lumine intellectus agentis, et penetratur ab ipso lumine et ambitur ab ipso intellectu agente. Quærit modo Doctor quid est ipsum *quod quid est* stare in lumine intellectus agentis, si nihil aliud est, nisi intellectum 55.

agentem esse in anima (quia ipse Henricus ponit intellectum agentem esse effectum in anima lucis increatæ, ut supra patuit, ) et in phantasia ejusdem animæ, esse phantasma, scilicet ipsius *quod quid est*, et ut sic, ipsum *quod quid est*, est ratio agendi in ipsum intellectum ; ergo perpetuo, quando phantasma est in virtute phantastica, fit ista penetratio et ambitio ab intellectu agente, et ita erit in phrenetico et dormiente, quod ipse negat cujus est opinio. Si enim quamdiu fit ista penetratio *quod quid est*, est ratio formalis agendi in intellectum ; ergo erit actualis operatio in dormiente, quod negatur ab ipso. Si vero *quod quid est* stare in phantasmate, etc. dicit aliquid aliud, quam tantum stare in phantasmate et in lumine intellectus agentis, illud tale non videtur posse poni, nisi aliqua actio nova; sed respectu actionis novæ oportet assignare terminum novum sive novum productum tali actione nova, ille terminus productus non erit formaliter in phantasmate, ut patet ; ergo erit in intellectu possibili ; ergo *quod quid est* non agit per aliquam penetrationem, quæ penetratio præcedit actionem *quod quid est*. Ipse Henricus concordando illas duas opiniones dicit, quod bene *quod quid est* dicitur agere, pro quanto agit per quamdam penetrationem in intellectum, qua penetratione facta, tunc intellectus agit, etc.

Scotus arguit contra Henricum. Sed contra hoc arguit Doctor, quia *quod quid est*, est in phantasmate et in intellectu agente, est talis penetratio. Sed ponitur, quod ultra hoc, est etiam actio nova; ergo per illam aliquid recipitur in intellectu possibili, id est, quod *quod quid est* cum intellectu agente coagit causando aliquam impressionem novam in intellectu possibili. Sed hoc dicit illa prima opinio, quæ ponit quod primo causatur notitia confusa, etc. et sic non concordat eam cum secunda.

(d) *Si dices, alia opinio ponit speciem* 56.
*intelligibilem impressam*, sed ista opinio ponit tantum inchoationem habitus scientialis.

Contra, Doctor ostendit quod ista secunda opinio habet ponere speciem intelligibilem impressam, quia ista opinio ponit istam impressionem in intellectu possibili esse primum, quo intellectus est in potentia accidentali, id est, propinqua, cum tamen prius, ante scilicet illam impressionem fuerit in potentia essentiali sive remota ad actum intelligendi, et sic per istam impressionem objectum est magis præsens in ratione objecti intelligibilis quam prius, et sic intellectus magis in potentia accidentali. Sed si per talem impressionem non est magis præsens nunc in ratione objecti intelligibilis quam prius, sequitur quod non est magis intellectus nunc in potentia accidentali quam prius, ergo si ponitur per talem impressionem magis præsens nunc quam prius, sequitur quod illud quo est sic præsens, est species intelligibilis, quia per illam tantum est præsens in ratione objecti actu intelligibilis, nam per inchoationem habitus scientialis non habetur sic præsens, ut supra patuit. Et quod ista opinio habeat sic ponere speciem intelligibilem, apparet ex hoc quod dicit, scilicet quod intellectus primo ei occurrit, tanquam ostendenti objectum propter naturalem continuationem ad ipsum, sicut dicit Avicenna, quem adducit, primum sensatum est species, non ut objectum terminans, sed ut quod quasi deducens non per collationem, sed per continuationem ducit in objectum, sed hoc non posset esse nisi objectum reluceret in eo, scilicet intellectu, et ita haberet rationem speciei.

(e) *Similiter hoc quod dicitur*. Hîc im- 57.

A quo generetur habitus.

probat aliud, quia ista opinio concordans dicit quod illa inchoatio habitus scientialis præcedit actum intelligendi; contra, quia habitus, proprie loquendo de habitu, ut Philosophus loquitur 2. *Ethic. c.* 1. generatur ex aliquo actu elicito, et sicut ultimus gradus habitus generatur ex ultimo actu, ita primus gradus habitus, qui dicitur inchoatio habitus, generatur ex primo actu; ergo non præcedit omnem actum intelligendi.

Hoc confirmatur secundum ipsum Henricum *quodlib.* 5. *q.* 19. quia ponit istam inchoationem esse totam essentiam habitus.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta quintæ opinionis D. Thomæ tribuentis totam activitatem respectu intellectionis, speciei intelligibili, et explicat egregie varia axiomata satis communia, sed non satis bene ab omnibus intellecta.

37. Intelligere est quoddam pati explicatur. Intelligimus in quantum recipimus non in quantum elicimus intellectionem, alias in divinis non esset intellectio absoluta, quia non est elicita, sed quasi recepta.

Ad auctoritatem (a) Philosophi 3. *de Anima*, quod *intelligere* est *pati*, quæ adducitur pro quinta opinione; hîc tamen non determinando, dico quod Philosophus locutus est communiter de potentiis animæ inquantum sunt, quibus formaliter sumus in actu secundo, puta de sensu inquantum est quo formaliter sentimus, de intellectu inquantum est quo formaliter intelligimus; formaliter autem intelligimus intellectu inquantum recipit intellectionem, quia si causet eam active, non tamen dicor intelligere intellectu inquantum causat, sed inquantum habet intellectionem ut formam. Habere enim qualitatem est esse *quale*, et ita intellectum habere intellectionem sive recipere, quod idem est, est ipsum esse intelligentem; nos igitur intelligimus intellectu inquantum recipit intellectionem.

Ideo Philosophus loquens sic de intellectu, necesse habuit dicere eum esse passivum, et quod *intelligere est quoddam pati*, hoc est, quod intellectio inquantum est quoddam quo formaliter intelligimus, est forma quædam recepta in intellectu. Non autem intelligimus ea inquantum est quid causatum ab intellectu si causatur ab eo; nam si Deus eam causaret, et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus, sicut dixi de intelligentia actualiter; ita dico de *scire* habitualiter, quod intellectus est quo scimus habitualiter, inquantum recipit habitum, non inquantum istum causat si illum causat. Dico igitur, quod omnes auctoritates, quæ sonant passibilitatem intellectus possibilis, possunt exponi de eo inquantum eo cognoscimus habitualiter, vel inquantum cognoscimus eo actualiter, et isto modo concedo quod est passivus, et si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei, quod sit activus, secundum istam rationem; affirmant ergo istæ auctoritates de intellectu, quod verum est quod sit passivus, non loquentes de intellectu sub ratione activi, sed asserentes ipsum habere rationem receptivi, licet ipsum non dicant non esse activum, locus autem ab auctoritate non tenet negative.

Et per idem (b) respondetur ad illud de potentia accidentali et essentiali. Non enim intellectus est in potentia essentiali, quia deficiat 38. Locus ab auctoritate non tenet negative.

Potentia essentialis potentia et accidentalis quomodo differunt. D. Thom. 1. p. q. 77. art. 1. et Ægidius quodl. 1. q. 3. et quodl. 2. q. 23. Vide Var. in 2. q. 1. de cognitione Angeli solvendo 1. principale. Rejicit expositionem D. Thom. et Ægid.

sibi aliqua ratio causalitatis quantum est ex parte sui; sed intellectus est in potentia essentiali, quando alia causa partialis non est sibi præsens, quam oportet esse præsentem ad hoc quod sequatur actio, et quando illa causa partialis est approximata, est in potentia accidentali sive propinqua ad agendum.

Sed illa auctoritas, quæ dicit quod intellectus possibilis nihil est eorum, quæ sunt ante *intelligere*, requirit aliam expositionem, quam intantum pertractant aliqui, ut dicant, intellectum possibilem esse in pura potentia in genere intelligibilium, sicut materiam primam in genere corporalium, quæ non est intentio Philosophi, quia potentia ad accidens, nunquam fundatur nisi in substantia in actu; intellectio autem sive species intelligibilis, non est forma substantialis, sed accidentalis, igitur quod est immediatum receptivum illius, est aliquid in actu substantiali, aut saltem quod est mediate receptivum. Et tunc quod immediate recipit, erit aliquis actus accidentalis, sicut se habet superficies ad albedinem; intellectus igitur possibilis, secundum quod est illud in quo recipitur species intelligibilis, vel intellectio, vel illud secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potentiale, sed erit aliquid in actu primo, licet iste respectus potentiæ non sit aliquid in actu. Cum enim loquor de potentia receptiva albedinis, non loquor de potentia quæ dicit respectum ad albedinem, ille enim respectus non est aliquid in actu, sicut nec albedo ad quam est, est aliquid in actu; sed illud in quo est ista potentia, est aliquid in actu ut superficies, quæ est receptiva albedinis. Ita hîc, licet ante intellectionem potentia ante actum, quæ est respectus ad intellectionem, non sit aliquid in actu, sicut nec intellectio ad quam est, tamen illud in quo est ista potentia, quod est fundamentum istius respectus, est aliquid in actu, et illud est intellectus possibilis. Non est igitur apud Philosophum intellectus possibilis nihil in actu, sicut isti accipiunt, sed oportet (c) exponere illam auctoritatem hoc modo: naturaliter intelligimus primo illa, quæ primo occurrunt ex phantasmatibus, sicut dictum est in quæstione secunda hujus distinctionis. Nihil igitur possumus potentia propinqua intelligere ante intellectionem alicujus imaginabilis, ideo non possumus intelligere intellectum ante *intelligere* alterius intelligibilis; ergo nec intellectus potest intelligi a nobis ante *intelligere* alterius intelligibilis, ergo non est intelligibilis ante intellectionem alicujus alterius, sicut primum antecedens est verum, sic et consequens; ideo sic intelligendum est ipsum non esse aliquid eorum, quæ sunt ante *intelligere*, scilicet intelligibilium, non quia antequam intelligat, nihil sit in actu, sed quia non est aliquid quod possit potentia propinqua intelligi a nobis, ante *intelligere* alterius, propter intellectionem nostram naturalem incipientem a phantasmatibus.

Intellect nihil est eoru quæ sunt an intellige explicat optim

Et cum post (d) arguitur de illa 39.
similitudine, quod sit ratio tam

faciendi quam agendi, dico quod in faciente, bene forma est ratio faciendi, in qua forma faciens assimilat sibi factum, sed in agente nihil est productum nisi ipsa actio. Actio enim est ultimus terminus, nec habet alium terminum, et ideo non oportet quod in agente ratio agendi sit aliquid in quo assimiletur agens alicui alteri producto.

*9. Metaph. text, com. 16. et alibi.*

*Ratio qua agens assimilat sibi passum, non est necessario primaria vis activa.*

Sed dices (e), saltem illa est ratio agendi, in qua agens assimilat sibi productum, scilicet actionem ipsam. Bene concedo, quod species illa quæ est similitudo objecti, et per quam intellectus assimilatur cognitioni productæ, est aliqua ratio agendi, sed non talis ratio, nec etiam ratio principalis, sicut patebit in sequenti quæstione. Sed quando duæ causæ concurrunt, sufficit in propinquiore similitudo formalis, et in remotiore virtualis sive similitudo æquivoca, et ita intellectus, quasi causa superior æquivoce et virtualiter assimilatur cognitioni et intellectioni, species autem quasi causa propinquior, quasi univoce et formaliter assimilatur ei.

Cum (f) arguitur post de indeterminatione intellectus ad diversos actus et objecta, respondeo, quod alia est indeterminatio materialis propter defectum actus, alia est indeterminatio agentis propter illimitationem virtutis activæ, sicut Sol est indeterminatus ad multa generandum. Primo modo indeterminatum non agit nisi determinetur per aliquem actum, quia alias non est in actu sufficiente, sed in potentia. Secundo modo indeterminatum, nulla forma alia a se determinatur, sed ex se determinatur ad producendum quemcumque effectum ad quem ex se est indeterminatum ; et hoc præsente passo receptivo, sicut Sol, præsente passo, generat quodlibet generabile, ex quo ipsum natum est generari. Ita in proposito, indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitatis passivæ in ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatæ, et ideo non determinatur per formam, quæ sibi sit ratio determinate agendi, sed tantummodo per præsentiam objecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio.

*Causa inferior determinat superiorem illimitatam præbendo ei suum particularem concursum.*

Vel aliter posset dici, quod sicut causa superior determinatur ad agendum, concurrente aliqua particulari causa inferiori, sicut Sol ad generandum hominem concurrente homine agente, et bovem concurrente bove, non autem per aliquam formam in se receptam, ita intellectus, qui est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum, concurrente causa particulari determinata, puta ad agendum circa hoc objectum, concurrente hac specie. Non enim istud determinans, determinat effective causam indeterminatam superiorem, neque formaliter sicut ratio agendi, sed sic determinat, hoc est virtus activa superior determinata, potest indeterminatum effectum, tali virtute inferiori determinata concurrente.

## COMMENTARIUS.

58. Vide quomodo intelligere sit pati. (a) *Ad auctoritatem Philosophi.* Hìc Doctor respondet ad auctoritates adductas pro opinione quinta. Et quando dicit, quod *intelligere est pati*, dicit quod homo intelligit formaliter non inquantum causat intellectionem, sed inquantum recipit eam. Sicut dicimus quod ignis est formaliter calidus non inquantum causat caliditatem, sed inquantum recipit ipsam qua denominatur. Et quia recipere formam est quoddam pati, ideo *intelligere* formaliter (quod nihil aliud est nisi recipere intellectionem qua intelligimus) erit quoddam pati; et hoc modo dicitur intellectus passivus, quia inquantum formaliter intelligit est receptivus intellectionis, et sic passivus; non autem dicit Aristoteles quod si sit passivus respectu intellectionis, quod nullo modo sit activus respectu ejusdem, et littera clara est.

Recipere formam est quoddam pati.

(b) *Et per idem respondetur ad aliud de potentia accidentali et essentiali.* Littera patet hìc, supra diffuse exposui in quæstione immediate præcedenti, exponendo argumentum principale ad oppositum in principio quæstionis, ibi vide.

59. (c) *Sed oportet exponere illam auctoritatem hoc modo : Naturaliter intelligimus primo illa quæ primo occurrunt ex phantasmatibus*, etc. Et sententia hujus litteræ est, quod intellectus possibilis ante *intelligere* aliorum, puta sensibilium, non est de numero intelligibilium in potentia propinqua; oportet enim prius intelligere sensibilia, quia illa sola pro statu isto movent intellectum, ut supra patuit *quæst.* 1. *et* 3. *præsentis dist.* et ideo ante *intelligere* sensibilium, licet intellectus possibilis sit de numero entium intelligibilium in potentia remota, non tamen erit de numero entium intelligibilium in potentia propinqua, nisi prius habita intellectione sensibilium.

Intellectus possibilis est de numero entium intelligibilium in potentia remota.

Et adverte, quod Doctor non intelligit, quod post *intelligere* aliorum, intellectus possibilis sit de numero intelligibilium potentia propinqua, id est, quod possit intelligi sub ratione propria vel in conceptu proprio, quia si sic intelligeret, sibi contradiceret, quia *in quæst.* 3. *præsentis dist.* probavit quod pro statu isto non cognoscimus aliquam substantiam, neque materiam primam, nisi in conceptu communi nobis et sensibilibus. Erit ergo intellectus possibilis de numero intelligibilium in potentia propinqua, quantum ad conceptus communes nobis et sensibilibus, quia intellectus cognoscendo aliquod sensibile potest abstrahere multos conceptus communes, et postea applicare illos, ut supra diffuse exposuimus. Ista etiam propositio, scilicet intellectus non est aliquod intelligibilium ante *intelligere*, id est, non est possibile intelligere se ante *intelligere* aliorum, est multiplex secundum compositionem et divisionem, ut notat Doctor *in* 2. *d.* 3. *q.* 8. *in responsione ad primum argum. principale*, et ibi vide expositionem quam feci.

(d) *Et cum post arguitur de illa similitudine.* Dicit Doctor quod in faciente forma est ratio faciendi, in qua forma faciens assimilat sibi factum, ut exemplificavi supra. Sed in agente nihil est productum, nisi ipsa actio. Hìc accipit *actionem* non pro actione respectus, sed pro qualitate producta quæ recipitur in agente. Et quare talis qualitas dicatur actio, infra patebit *quæst. ult præsentis dist. in responsione ad ultimum argumentum, et in quodlib. quæst.* 13. Et quod dicit hìc quod non oportet, quod agenti ratio agendi sit aliquid in quo assimiletur agens alicui alteri producto, hoc debet intelligi de assimilatione univocationis, 60.

quia agens ut agens non potest producere in se aliquid ejusdem rationis cum forma, quæ est ratio formalis agendi in ipso agente, ut supra patuit respondendo ad argumenta Goffredi. Sed loquendo de similitudine æquivocationis, de qua patebit in quæstione immediate sequenti, ratio formalis agendi in agente est ratio assimilandi æquivoce ipsum agens producto.

(e) *Sed dices, saltem illa est ratio agendi.* Ista responsio, scilicet quod faciens, etc. In faciente puta igne producente ignem in materiam ligni, est forma per quam ignis faciens est similis igni facto; sed quia D. Thomas vult quod species intelligibilis agit intellectionem, quæ dicitur actio, et ipsam assimilat objecto repræsentato per speciem intelligibilem, ideo dicit Scotus quod non est simile, quia in primo faciens per formam tantum assimilatur facto. Hîc autem intellectio est ultimus terminus productus, ergo forma sive quidditas speciei est tantum ratio, qua species assimilatur intellectioni productæ, et non qua assimilatur alteri a producto, puta objecto. Et post dicit: *ergo illa quidditas speciei est ratio agendi qua species sive agens sibi assimilat actionem, sive intellectionem productam.* Et patet responsio. Et sic explano litteram Doctoris cum dicit: *Bene concedo quod species illa*, supple intelligibilis, *quæ est similitudo objecti*, etc.

61. Hîc habetur a Doctore quod species intelligibilis sit causa intellectionis.

Ex hac littera patet expresse, quod intentio Doctoris est, quod species intelligibilis sit partialis causa cognitionis abstractivæ, et non objectum relucens in tali specie, ut quidam volunt intelligere Doctorem. Sequitur: *Sed quando duæ causæ concurrunt, sufficit in propinquiori similitudo formalis sive univoca, et in remotiori virtualis sive æquivoca.* Exemplum: Ad productionem hominis concurrunt Deus, Sol et homo, ipse Deus assimilat hominem productum tantum æquivoce, homo vero assimilat sibi univoce. Sequitur: *Et ita intellectus quasi causa superior æquivoce*, etc.

Apparens contradictio.

Ex hoc loco videtur quod Doctor sibi contradicat, quia supra dixit contra Thomam quod intellectio esset effectus æquivocus, si species esset causa totalis; ergo similiter quando est partialis, et tamen hîc dicit quod species intelligibilis assimilatur intellectioni formaliter, id est, univoce, ergo intellectio erit effectus univocus.

Dico, quod tam intellectus quam species dicuntur causæ simpliciter æquivoce respectu intellectionis, dicitur tamen quod ipsa assimilatur formaliter intellectioni ex hoc, quia est causa magis proxima et magis specificativa intellectionis, nam una intellectio dicitur proprie distingui specie ab alia intellectione, quia est ab objecto tali specie distincto ab alio. Intellectus vero dicitur magis assimilari virtualiter, quia causa magis remota; tum etiam, quia non proprie specificat intellectionem, nec proprie dicitur talis intellectio, quia talis intellectus, sed quia talis objecti.

62. Duplex est indeterminatio ad agendum.

(f) *Cum arguitur post de indeterminatione intellectus.* Dicit Doctor quod Indeterminatio ad agendum est duplex. Quædam est materialis propter defectum actus, sicut lignum est indeterminatum ad calefaciendum, ad frigefaciendum, ad humectandum, et hujusmodi, quia ex se non est sufficiens, nec includit aliquam rationem formalem calefaciendi, frigefaciendi vel humectandi; si ergo determinatur ad calefaciendum, hoc erit per aliquam formam receptam, quæ erit ratio formalis calefaciendi ipsi ligno. Alia est indeterminatio agentis propter illimitationem virtutis activæ, sicut Sol est

indeterminatus, et non determinatur aliunde ad aliquid producendum, sed ex forma sua, id est, quod quidditas talis agentis erit ratio formalis agendi et producendi. In proposito autem intellectus est indeterminatus secundo modo, et non primo modo. Et sic patet responsio ad rationes Thomæ.

63. Ad rationes pro sexta opinione. Ad auctoritatem Augustini patet, quod accipit ibi *visionem* pro specie sensibili, improprie tamen, ut supra patuit, exponendo illam auctoritatem in quæstione immediate præcedente.

Ad illud de Philosopho, quod idem est sonatio et auditio, patet quod non accipit ibi speciem sensibilem alicujus soni, et auditionem proprie dictam esse idem, ut patet intuenti litteram Aristotelis et Commentatoris.

Alphon. Tolet. in primo dist. 3. q. 2.

Sed in præsenti adduco responsiones, quas facit Alphonsus ad argumenta Doctoris, quibus probat quod anima intellectiva non sit totalis causa actus intelligendi. Ipse enim Alphonsus tenet expresse, quod intellectus agens sit totalis causa. Respondet Alphonsus primo reducendo argumentum contra Doctorem, quia dicit Doctor in illo argumento : *Intellectiones distinguuntur per objecta, ergo causantur ab illis.* Addit, sed propria passio habet formaliter distinctionem a subjecto, cum subjectum ponatur in definitione passionis, ut patet 7. *Metaph.* ergo propria passio causatur a subjecto. Hoc est contra Doctorem, quia passio non distinguitur realiter. Ad rationem Doctoris respondet negando istam, scilicet quod actus habeant ab objectis quod distinguantur formaliter. Et cum dicitur, actus distinguuntur per objecta, ergo habent aliquid effective ab objectis ut formaliter distinguantur. Negat consequentiam, sicut non sequitur actus distinguuntur per suas proprias rationes formales; ergo ab eis habent aliquid effective unde formaliter distinguantur. Concedit ergo quod actus distinguantur per objecta, quia circa aliud et aliud objectum, intellectus causat et alium actum, et sic objectum tantum requiritur ut materia circa quam.

64. Responsio ad dicta Alphonsi Toletani.

Dico primo ad illud de passione, quod passio secundum Doctorem est a subjecto causata, ut supra patuit *in quæst. de subjecto Theologiæ, et præsenti dist. q.* 7. vide expositionem quam feci ibi *in q. de subjecto Theologiæ*, quomodo dicatur causari, et tamen non distinguitur realiter a subjecto.

Dico secundo, quod posito quod non sit causata a subjecto, Doctor non diceret quod passiones habent a subjectis ut formaliter distinguantur inter se, quia si non effective vel originative a subjectis, non est concedendum, quod a subjectis habeant quod formaliter distinguantur.

Quomodo subjectum ponitur in definitione passionis.

Et cum dicit, quod subjectum ponitur in definitione passionis, verum est tanquam additum, sicut etiam alia accidentia dicuntur definiri per substantiam, definitione tantum additamentali, et tamen si accidentia non essent causata a subjectis eorum, non dicerentur formaliter distingui per subjecta. Et quando dicit, respondendo ad formam argumenti Doctoris quod non sequitur, actus distinguuntur per objecta, igitur habent aliquid effective ab objectis ut formaliter distinguantur, patet quod non recte negat illam consequentiam, ut supra exposui; quia quod aliqua distinguantur essentialiter per *A* et *B*, aut hoc erit, quia *A* et *B* sunt differentiæ essentiales illorum, aut quia *A* et *B* distincta essentialiter ab invicem causant distincta essentialiter. Et illa instantia quam adducit, non est ad propositum, quia quando

dicit, actus distinguuntur formaliter per *A* et *B* tanquam per rationes formales; ergo actus habent effective ab *A* et *B*, ut formaliter distinguantur, patet quod hoc non est ad propositum, quia jam supponit Doctor quod actus formaliter distinguantur suis rationibus formalibus, et per consequens habent formaliter ab illis ut distinguantur formaliter, sed quia objecta non sunt rationes formales actuum, ut patet. Si ergo conceditur quod actus distinguuntur formaliter per objecta, statim sequitur quod ab objectis habent effective entitatem, qua formaliter distinguantur. Et cum dicit quod distinguuntur per objecta tanquam per materiam *circa quam*, hoc nihil est, quia non dicimus aliqua proprie distingui formaliter per *A* et *B* tanquam per materiam *circa quam*, quod enim actus magis terminetur ad unum objectum quam ad aliud, ex hoc non dicitur distingui formaliter ab alio per aliud et aliud in ratione termini.

Actus formaliter distinguuntur suis rationibus formalibus.

65. Item Alphon.

Ad aliud Doctoris, quando dicit quod si actus intelligendi non esset effective ab objecto, unus actus intelligendi non esset perfectior alio. Dicit Alphonsus quod non sequitur, actus intelligendi est perfectior, quia perfectioris objecti, ergo est effective ab illo; patet instantia: homo est perfectior asino, quia habet perfectiorem differentiam, ergo homo est effective a tali differentia, non sequitur.

Responsio.

Respondeo quod non recte intelligit mentem Doctoris, nam Doctor præsupponit quod aliquid est perfectius alio formaliter per suam rationem formalem, et sic habet ab illa formaliter quod sit perfectius. Si ergo conceditur, quod actus est formaliter perfectior, quia perfectioris objecti, cum non habeat ab objecto formaliter illam perfectionem, quia objectum esset perfectio intrinseca actus, sequitur quod habebit illam effective ab objecto, quia perfectius objectum natum est causare perfectiorem actum.

Ad aliud Doctoris quo probat, quod si anima esset totaliter causa intellectionis, quod tunc esset formaliter infinita, etc. Respondet Alphonsus primo reducendo rationem contra Doctorem, quia Doctor ponit quod est partialis causa omnis intellectionis, ergo erit formaliter infinita, apparet consequentia, quia ut est partialis causa unius intellectionis, requirit aliquem gradum perfectionis, et ut erit partialis causa alterius intellectionis, specie distinctæ erit majoris perfectionis; ergo si infinitarum perfectionum, erit infinitæ perfectionis. Respondet ergo ad rationem Doctoris concedendo quod causa, quæ potest habere infinitos actus simul, et pro simul quantum est ex se est infinita intensive, non tamen causa potens habere infinitos actus simul, sed non pro simul erit infinita intensive, modo anima habet infinitos actus simul, sed non pro simul.

Item Alphonsus.

66. Responsio ad Alphonsum.

Dico primo, quod ratio reducta contra Doctorem nihil concludit, non enim sequitur quod si sit partialis causa infinitorum actuum, quod sit infinita, et quomodo hoc non sequatur, supra exposui *dist.* 2. *quæst.* 1. et clarius *in dist. quæst.* 10. *secundi.*

Ad aliud quando dicit, quod causa potens habere infinitos actus simul, et pro simul est infinita intensive, si loquatur de actu ejusdem speciei, multi Doctores hoc negant. Si tamen adderetur, quod si æque perfecte posset simul in infinitos actus, sicut in quemlibet seorsum sumptum, forte haberet evidentiam, ut supra deduxi *dist.* 2. *quæst.* 1. Si vero potest habere infinitos actus simul, ut totalis causa, qui actus specie

distinguantur, clarum est quod erit intensive infinita, sed non probat quod si anima esset totalis causa, quod non possit habere simul et pro simul infinitos actus. Ex quo enim ponitur totalis causa, et agit circa subjectum optime dispositum, non apparet quin simul et pro simul possit habere infinitos actus, quia ex quo est causa totalis, et agit secundum totam virtutem, aut simul et pro simul habebit infinitos actus, aut nullum habebit cum non sit major ratio de uno quam de alio, ut alias deduxi. Dico ultra, quod si esset causa infinitorum actuum, specie distinctorum, licet non pro simul, sed tantum successive, adhuc sequeretur quod esset infinita intensive, ut clare ostendi supra *dist.* 2. *q.* 1.

Alphonsus. Ad aliud Doctoris, quod stat in hoc quod si anima esset totalis causa actus; ergo potest actu intelligere objectum, absque hoc quod objectum requiratur, quia non salvatur necessitas objecti propter hoc ut concurrat ut causa *sine qua non*, vel in ratione termini, vel in ratione excitantis, ut patuit supra. Si ergo requiritur objectum, de necessitate requiritur ut causa effectiva actus. Respondet Alphonsus quod non sequitur, quia finis necessario requiritur ad actionem agentis naturalis, et tamen causa finalis non est causa effectiva.

67. Responsio ad Alphon. Dico, quod hæc responsio nihil facit contra Doctorem, quia dixi in illa ratione quod quando habentur causæ perfectæ et priores effectu, circumscripto quocumque alio, effectus potest sequi; causæ autem priores sunt efficiens et materia, finis vero qui est causa finalis si requiritur, tantum requiritur ut amatus et desideratus. Si ergo intellectus est causa effectiva et totalis intellectionis, et similiter est causa receptiva ejusdem, et agit propter finem desideratum et amatum, patet quod omni alio circumscripto potest causare actum intelligendi. Et ex his patet, quod responsiones Alphonsi ad rationes Doctoris nihil contra Doctorem concludunt.

Item, Alphonsus ubi supra negat omnem actionem ab intellectu possibili respectu actus intelligendi, concedendo quod tota activitas respectu actus intelligendi tantum inest intellectui agenti. Sed quia apud Doctorem adhuc non extat declaratum, an activitas respectu actus intelligendi competat solum intellectui agenti vel intellectui possibili, vel utrique simul, sed de hoc se determinat in 15. *quodlib.* ideo usque ibi differatur.

## SCHOLIUM.

Solvit argumenta principalia pro utraque parte quæstionis allata.

Ad argumenta (a) principalia. Ad primum dico, quod argumentum Philosophi *secundo de Anima*, bene concludit quod sensus non est causa totalis respectu sensationis, quod concedo; et ita argutum est supra contra primam opinionem, quod anima non est causa totalis activa ad intellectionem, et hoc concedo. Sed non concludit, quin sit partialis causa, sed non sequitur ex hoc quod semper sit in actu, nisi quando reliqua causa partialis concurrit. 40. Ad argu menta quæstion

Ad secundum, non tractando illam difficultatem, utrum activitas illa competat intellectui agenti vel possibili, dico quod intellectus possibilis, secundum quod Philosophus loquitur de eo, est illud quo formaliter sumus intel- Possibil est quo omni fieri exp catur.

ligentes, et eo modo præcise est quo est omnia fieri, quia ut dicebatur prius, sumus eo formaliter intelligentes, inquantum recipit, non inquantum agit, licet agat, quia hoc accidit sibi, inquantum est quo intelligimus.

Ad tertium, licet consequentia non sit necessaria, quia Sol potest esse causa multorum differentium specie propter distinctas virtutes in ipso, quæ sufficiunt in ratione causæ effectivæ ad distinguendum effectus, tamen ad propositum potest concedi consequentia. Concludit enim, quod anima non est causa totalis omnium intellectionum, quod concessum est.

41. Ad rationes in opp. Ad primum (b) in oppositum concedo, quod anima, quia immaterialis est, est receptiva cujuslibet intellectionis. Ipsa etiam est activa cujuscumque intellectionis objecti alterius a se ut causa partialis, et activa intellectionis de se ut totalis causa, quia ut * cognoscens et ut cognita secundum Augustinum 9. *de Trinit. cap. ult.* sed talem intellectionem non habemus pro statu isto, sed ex immaterialitate ejus non sequitur, quod ipsa sit totalis causa cujuscumque intellectionis objecti alterius ab ipsa.

* al gignens et ut genita.

(c) Ad secundum concedo conclusionem, quod cognitiones diversarum specierum proprie, scilicet virtute ipsarum habitæ differunt specie, quod probo, quia ad individua ejusdem speciei non requiritur totalis causa diversa specie vel aliquid in totali causa, diversum specie ab eo quod est in totali causa alterius individui. Nunc autem ad intellectionem albi et nigri, necessario requiruntur aliqua diversa specie, puta album et nigrum, vel aliqua includentia ipsa; ergo ista duo magis differunt quam individua unius speciei, ergo differunt specie.

Cum arguis ultra, quod tunc omnes habitus talium differrent specie, concedo de habitibus qui habentur virtute propria talium objectorum, et probatur hæc conclusio sicut præcedens per causas.

Et cum dicis (d), quomodo tunc esset una scientia de pluribus speciebus specialissimis ? Respondeo, quod una species specialissima potest includere multas alias species virtualiter, sive passiones earum, sive per modum causæ, sive per alium ordinem essentialem ; et tunc habitus ille, qui est formaliter illius objecti primi includentis alia, est virtualiter aliorum objectorum, licet non formaliter et primo. Est igitur ille habitus unus ab unitate primi objecti virtualiter continentis omnia quæ continentur in illo, non est autem proprius cuicumque virtualiter contento in primo objecto, sed qui essent proprii illis essent distincti, sicut illa sunt distincta.

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta principalia.* Hic Doctor respondet ad argumenta nunc facta, et responsio clara est. 68.

Ad primum dicit, quod dictum Aristotelis esset verum, si sensus esset causa totalis actus sentiendi, sed non concludit quando est tantum causa partialis.

Ad secundum dicit, quod intellectus possibilis ex hoc dicitur possibilis, quia est ille quo formaliter sumus intelligentes, etc. sed hanc difficultatem de intellectu possibili, an sit activus velne, prolixe Doctor pertractat *in* 15. *quæst. quolib.* vide ibi.

An intellectus possibilis sit activus.

Ad tertium dicit primo, posito quod intellectus esset totalis causa intellectionis, non sequeretur omnes intellectiones esse ejusdem speciei, patet, quia Sol unus et idem numero est causa multorum specie distinctorum. Secundo respondet concedendo consequentiam, si intellectus esset causa totalis, ideo concluditur quod tantum sit causa partialis.

Deinde facit duo argumenta quæ videntur probare, quod anima sit totalis causa intellectionis. Primum est ibi : *Ad oppositum Avicenna*, 9. *Metaph.* Immaterialitas est ratio intellectui sicut intelligibilis, ergo intellectus ex sua immaterialitate se solo est activus respectu intellectionis.

Secundo, si objectum est ratio formalis agendi, ergo intellectiones objectorum diversorum specie essent diversæ specie, patet, quia actus different specie qui sunt a causis diversis specie. Falsitas consequentiæ probatur, quia tunc de qualibet specie specialissima esset proprie scientia, et ita de pluribus speciebus specialissimis non posset esse una scientia, quod videtur manifeste falsum et contra communem opinionem.

69. (b) *Ad primum in oppositum.* Concedit Doctor quod est partialis causa intellectionis aliorum objectorum a se, et est totalis causa respectu intellectionis sui, sed hanc pro statu isto non potest habere.

(c) *Ad secundum concedo conclusionem.* Hîc Doctor admittit, quod cognitiones diversarum specierum habitæ virtute ipsarum differant specie, et probat, quia ad individua ejusdem speciei non requiritur totalis causa diversa specie, vel aliquid in totali causa diversum specie ab eo quod est in totali causa alterius individui. Nunc autem ad intellectionem albi et nigri necessario requiruntur aliqua diversa specie, puta album et nigrum, vel aliqua includentia ipsa ; ergo ista duo magis differunt quam individua unius speciei, et sic specie differunt. Et ultra concedit Doctor quod omnes habitus, qui habentur virtute objectorum specie distinctorum differunt specie.

(d) *Et cum dicis, quomodo*, etc. Sensus hujus litteræ est, quod quando aliqua una species continet virtualiter plures species, vel ut passiones sibi inhærentes, vel per modum causæ, etc. (et hoc intelligendum est de objectis nullo modo motivis ad sui intellectionem, quia de illis essent habitus proprii, quia et ipsa objecta essent causa cognitionis suæ) puta pro statu isto, albedo quæ continet virtualiter multas passiones secundum earum entitates, et sic secundum earum cognoscibilitatem continet etiam virtualiter multas relationes ut similitudinem, et hujusmodi, tunc species intelligibilis in intellectu partialiter causat primo cognitionem albedinis ut objecti primi, et post causat cognitionem proprietatum et aliorum virtualiter contentorum ; et sic scientia omnium istorum potest dici una non formaliter, cum sint plures notitiæ, sed una virtualiter, quia ut objecti primi virtualiter continentis cognitionem aliorum.

Species specialissima includit multas species virtualiter.

Sed est difficultas, primo quia Sol continet virtualiter multas species, ergo species intelligibilis Solis causat cognitionem illarum in intellectu, patet quod non. 70.

Dubium.

Dico, quod si Sol contineret illas secundum totam entitatem, et præcise et

Responsio.

adæquate, ita quod ipso circumscripto in alio non continerentur, etiam posito quocumque alio vel circumscripto quocumque alio a Sole, adhuc Sol contineret, tunc species intelligibilis Solis causaret cognitionem illarum, vel si illarum essent propriæ species intelligibiles, tunc illæ tantum virtute Solis et intellectus agentis causarentur, sicut supra exposui, *quæst.* 1. *et* 2. 3. *et præsentis, dist.* Sed Sol non sic continet nisi proprias passiones, et forte aliquas relationes, partialiter tamen loquendo de relationibus , quia relatio dependet a fundamento et a termino, et cognitio ejusdem dependet ab utroque, ut exposui *in quæst.* 3. *præsens dist.*

71. Dubium. Secundo est difficultas, an omnes cognitiones, quæ habentur virtute unius objecti specifici, differant specie, vel sint ejusdem speciei? Videtur, quod specie differant, ut patet per Doctorem hîc in littera.

Contra primo, quia cognitio entis, ut ens potest haberi vel causari ab aliquo inferiori, quia ut supra patuit a Doctore, inferius potest causare cognitionem sui et superiorum, et sic Metaphysica non distinguerentur specie a scientia inferiorum.

Item aliud. Secundo, quia quæro a te, si cognitio lapidis haberetur immediate a Deo in intellectu meo, ipso lapide non concurrente, an distingueretur specie a cognitione hominis, habita virtute hominis? si sic, habetur propositum; si non, ergo etiam nec distingueretur specie si produceretur ab ipso lapide, quia respectus ad aliud, et aliud agens non variat speciem, ut patet a Doctore.

Item aliud. Tertio, quia si cognitio unius speciei virtualiter contentæ in alia, etiam secundum cognoscibilitatem non distingueretur specie a cognitione speciei continentis, sequeretur quod de aliqua specie non posset esse scientia proprie, quod est inconveniens, cum quælibet species habeat propriam definitionem et passionem demonstrabilem de ea.

Respondeo ad primum, quod sicut superius tantum objective distinguitur ab inferiori et non specie, sic scientia superioris objective distinguitur, sive sit causata a superiori, sive ab inferiori, et hoc sufficit ad habendum distinctos habitus. Si dicatur, ergo sunt unius speciei, negatur, quia inferius et superius, nec differunt specie specialissima, nec sunt ejusdem speciei. 72. Responsio ad primum.

Ad secundum dico, quod differunt specie, et cum dicitur illa cognitio non habetur virtute lapidis, dico quod sufficit ut habeatur a Deo supplente vicem lapidis in hujusmodi causalitate. Sicut cognitio habita a Francisco, et cognitio habita a Joanne sunt ejusdem speciei, si modo cognitionem Joannis causaret Deus supplendo vicem Joannis, esset etiam ejusdem speciei, sic in proposito. Ad secundum.

Ad tertium, scientiam esse propriam unius speciei contingit dupliciter. Primo, quod habeatur virtute illius vel a supplente vicem illius. Secundo, quod sic sit propria terminative, quod non potest terminari ad aliud. Secundo modo concedo, sed non semper primo modo, nisi quando species est motiva. Si etiam diceretur quod cognitio illa, quæ non habetur virtute sui objecti, distingueretur specie ab alia, non esset inconveniens, quia sicut ipsa si posset haberi, virtute sui objecti distingueretur specie, sic potest dici distingui specie quando habetur solum virtute alterius speciei, et non est inconveniens unum objectum esse causam partialem plurium cognitionum specie distinctarum. Circa hanc materiam de unitate habitus, vide diffuse Ad tertium.

alios sequentes doctrinam Scoti, ut Joannem Canonicum et multos alios.

## QUÆSTIO VIII.

*Utrum principalior causa notitiæ sit objectum in se, vel in specie, vel ipse intellectus?*

Doctores citati ad quæstionem præcedentem de hoc videri possunt.

1. Quæro de comparatione istarum duarum causarum partialium, quæ causant notitiam genitam : utrum principalior causa notitiæ genitæ, sit objectum in se, vel in specie præsens, vel ipsa pars intellectiva animæ? Quod objectum probo,

Arg. 1. quia illud est principalius movens quod movet non motum, quam quod movet motum sicut apparet in omnibus causis essentialiter ordinatis ; objectum autem movet non motum, sicut habetur a Philoso-

Text 54. pho *tertio de Anima*, intellectus autem non movet nisi motus, ergo, etc.

Arg. 2. Item, agens assimilat sibi effectum quantum potest, ergo illud est principalius agens quod magis assimilat, vel cui magis assimilatur effectus; actus autem magis assimilatur objecto quam intellectui, ergo.

Arg. 3. Item, unitas scientiæ assignatur penes unitatem objecti virtualiter continentis eam, non autem attribuitur intellectui talis continentia virtualis respectu habitus. Continere autem virtualiter convenit causæ activæ; ergo principalior causa illius habitus erit objectum quam intellectus, et si causa habitus, igitur et actus,

Ratio a opposi... Ad oppositum arguitur sic : Quanto aliquid est actualius, tanto formalius et perfectius, tanto et activius; ergo anima quæ est forma actualior, multis aliis causis concurrentibus erit activior, et ita quando concurrit cum eis in agendo erit principalius agens ; sed in intellectione concurrit cum objecto, tanquam causa partialis, igitur in intellectione erit causa principalior quam objectum.

Item, enti secundum *quid*, non convenit actus simpliciter, sed quando habet *esse* tale secundum *quid* per aliud simpliciter ens, tunc principalius convenit illi enti simpliciter, si illud aliquo modo sit activum respectu ejusdem; objectum autem a nobis modo naturaliter intellectum, habet esse secundum *quid* tantum in intellectu nostro propter *esse* simpliciter ipsius partis intellectivæ, quia objectum in ea est sicut cognitum in cognoscente, ergo illius actionis ad quam ista duo concurrunt, non erit objectum habens tale *esse* principalis causa, sed pars intellectiva propter quam objectum habet tale *esse*.

### SCHOLIUM.

Resolvit intellectum esse principaliorem causam respectu cognitionis ad quam naturaliter movetur, non tamen respectu visionis beatificæ. Primum patet primo, quia est causa activa illimitatior. Secundo, quia ipsi coagit species vel objectum, non e contra quia intellectus est participative liber. Tertio, intellectus se habet ut causa principalis, species ut instrumentalis. Prima ratio majoris est efficaciæ.

2. Respondeo, quod pars intellectiva habet principaliorem causalitatem respectu cognitionum, modo nobis naturaliter convenientium. Probo primo, quia quando causarum ordinatarum altera est indeterminata ad multos effectus et quasi illimitata, altera autem quasi secundum ultimum virtutis suæ determinata ad certum effectum, illa quæ est illimitatior et universalior, videtur esse principalior et perfectior. Exemplum de Sole et de particularibus generantibus. Intellectus autem habet virtutem quasi illimitatam et indeterminatam respectu omnium intellectionum; objecta autem a nobis naturaliter cognita habent virtutem determinatam respectu determinatarum intellectionum, quæ sunt ab ipsis, et hoc secundum ultimum suæ virtutis, sicut quodlibet ad intellectionem sui; ergo intellectus est causa universalior et principalior intellectionis quam objectum pro statu isto.

Text. 55 et 60. De hoc 2. d. 42. q. 1. ubi agitur quomodo cogitatio est in manu nostra?

Secundo, quia illa est principalior causa qua agente, alia causa coagit, et non e converso; intellectu autem nostro agente ad intellectionem, objectum in se vel in sua specie coagit, est enim in potestate nostra intelligere, quia intelligimus cum volumus, 2. *de Anima.* Hoc autem non est propter speciem principaliter quæ est forma naturalis, sed propter intellectum quo uti possumus cum volumus. Principalem autem actionem intellectus, sequitur actio speciei, quæ nata est esse semper uniformis ex parte speciei. Tamen aliquod objectum excedens multum facultatem partis intellectivæ, puta objectum beatificum ut clare visum, posset poni habere totam causalitatem respectu visionis, aut principaliorem quam pars intellectiva, et hoc propter excellentiam talis objecti et propter defectum partis intellectivæ. Sed de hoc in quarto libro. De objectis autem, quæ modo naturaliter cognoscimus, prima pars solutionis videtur esse vera. Videtur enim intelligibilium naturaliter a nobis intellectorum, species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus, non motum ab intellectu ut agat, quasi scilicet aliquid recipiat ab intellectu; sed quo intellectus utitur ad suam actionem, ut puta quando intellectus agit, species illa, tanquam minus principale agens coagit ad idem ut ad effectum communem.

Dist. 49. q. 11. et in quodlib. 14 et 15.

## COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo, quod pars intellectiva.* etc. Hic Doctor intendit probare per duas rationes, quod intellectus sit principalior causa respectu intellectionis quam objectum, et hoc loquendo de illis objectis, quæ naturaliter a nobis cognoscuntur. Et prima ratio quæ fundatur super hoc, quod intellectus est causa illimitatior et universalior quam objectum, patet in littera. Et similiter secunda ratio, quæ fundatur super hoc quod intellectu nostro agente ad intellectionem objectum in se, vel in sua specie coagit, et non e contra, patet. 1.

In ista tamen littera possunt occurrere aliquæ difficultates. Prima, si Doctor tan- Prima difficultas.

tum intelligitur de objectis, quæ movent intellectum nostrum pro statu isto, nulla est difficultas, quia objecta motiva intellectus nostri pro statu isto sunt tantum sensibilia, ut supra patuit. Sed si loquatur de intellectu ex natura potentiæ, tunc est difficultas, præsertim si comparetur ad naturam creatam perfectiorem ipso intellectu. Posito ergo, quod essentia Angeli sit perfecte præsens intellectui nostro in ratione objecti, an talis essentia sit principalior causa? Et videtur quod sic, quia causalitas sequitur entitatem, et quanto entitas est perfectior, tanto causalitas erit perfectior. Cum ergo essentia Angeli sit simpliciter perfectior intellectu nostro, ergo videtur quod sit causa principalior.

2. Responsio. Respondeo, quod si principalitas causalitatis accipitur a perfectiori ratione causandi, essentia Angeli in ratione objecti erit principalior causa. Si vero principalitas accipitur ratione majoris illimitationis vel universalitatis, intellectus erit causa principalior, quia partialiter potest concurrere ad cognitionem cujuscumque objecti, non sic essentia Angeli in ratione objecti, ut patet. Si etiam principalitas in causa accipitur ex hoc quod una agente alia coagit, et non e contra, posset dici quod intellectus est causa principalior, nam existente præsente essentia Angeli, intellectu causante cognitionem Angeli, essentia Angeli necessario coagit intellectui, non autem e contra, quia voluntas posset avertere intellectum ab essentia Angeli et convertere ad aliud objectum. Sed quidquid sit de hoc, scilicet an voluntas possit impedire sive avertere intellectum ab essentia Angeli ad aliud objectum, prolixius habet videri *in* 2. *d*. 9.

3. Secunda difficultas. Secunda difficultas est de illo textu Aristotelis 2. de Anima, *text. com.* 55. et 60. quod intelligimus cum volumus, ait enim sic : *Ille autem, quia volens possibilis est considerare nisi aliquid prohibeat exterius*, Est enim in facultate intellectus, habita specie intelligibili objectum ipsum intelligere, sic quod non indiget aliquo exteriori, non sic est de sensu, qui etsi habeat speciem sensibilem in organo, actu tamen sentire non potest nisi objectum sensibile sit in se præsens. Nec est intelligendum absolute, quod sit in facultate intellectus intelligere objectum vel non intelligere, posita præsentia objecti in se vel in aliquo repræsentativo, quia tunc Doctor contradiceret sibi ipsi. Vult enim *in d.* 1. *quæst.* 3. quod intellectus necessario assentiat objecto præsenti, hoc idem *in q.* 4. *respondendo ad argumenta*, quod intellectus quantum est ex se de necessitate assentit primis principiis et conclusionibus propter illa, hoc idem vult *ibidem*, ponendo differentiam inter intellectum et voluntatem, dicit quod non est in potestate intellectus dissentire vero. Et *in d.* 2. *parte* 2. vult quod intellectus, ut comparatur ad operationem propriam similiter agat per modum naturæ, et quod quantum est ex se necessario sit contrariorum, et multa alia possent adduci. Non est ergo intelligenda illa auctoritas sic absolute, quod sit in facultate intellectus intelligere et non intelligere, posita præsentia objecti, sed sic debet intelligi, vel quod intelligimus cum volumus, quia habita specie intelligibili possumus intelligere absque præsentia objecti exterioris, vel possumus intelligere cum volumus propter libertatem voluntatis, quæ non tantum potest sibi imperare et potentiis sensitivis, sed etiam potest imperare intellectui, ut utatur modo una specie intelligibili, modo una alia, præhabita tamen cognitione objecti, ut supra patuit a Doctore *in q.* 6. *præsentis d.* et hoc idem in *d.* 9. *secundi*. Sed

Intellectu necessari assenti objecto præsent

Possum intellig cum voli mus, quomod hoc si intellig dum.

hoc clarius vide *in* 2. *d.* 42. et vide ibi quæ prolixe exposui, *quæst.* 1.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta pro falsa parte quæstionis adducta, optime explicans quomodo intellectus sit movens motus, et an causa magis sibi assimilans effectum sit principalior, et alia pulchra.

3. #512

Ad arg. 1. Ad primum argumentum (a), dico quod duplex est actus intellectus respectu objectorum, quæ non sunt præsentia in se, qualia sunt illa, quæ modo naturaliter intelligimus. Primus actus est species, qua objectum est præsens ut objectum actu intelligibile. Secundus actus est ipsa intellectio actualis, et ad utrumque agit intellectus, non motus ab eo, quod est causa partialis secum concurrens ad illam actionem, licet unum actum intellectus præcedat motio ejus ad alium actum.

Ad primum autem actum agit intellectus agens cum phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma, et ambo integrant unam totalem causam respectu speciei intelligibilis.

Ad secundum autem actum agit pars intellectiva, sive intellectus agens, sive possibilis, non curo modo, et species intelligibilis, sicut duæ partiales causæ, et ibi agit pars intellectiva non mota specie, sed prius movens, scilicet agens ut species sibi coagat. Cum igitur dicitur, objectum movet non motum, dico quod in utraque motione, objectum est movens secundarium, licet non sit motum, id est, aliquid recipiens in se a principali sive priori movente. Cum dicis, quod intellectus non movet nisi motus, dico quod non movet secunda motione nisi motus priori motione. Hæc igitur est comparatio duarum motionum intellectus, non autem duarum causarum partialium concurrentium in una motione. Si autem compares causas partiales in utraque motione, dico quod intellectus utrobique movet non motus a causa partiali concurrente in eadem motione. Objectum magis est movens motum quam intellectus.

Ad 2. Ad secundum argumentum (b) dico, quod effectus formaliter magis assimilatur causæ proximæ inferiori quam remotæ, et principali et perfectiori, sicut apparet de filio respectu patris et Solis. Unde illud argumentum est ad oppositum, quia probat quod actus intelligendi sit ab objecto ut a causa proxima, quia magis sibi assimilatur formaliter, ita etiam species intelligibilis magis formaliter assimilatur phantasmati quam intellectui agenti, et tamen minus principaliter est a phantasmate quam ab intellectu agente. Causa magis sibi assimilans effectum est minus principalis, et quare.

4. Contra, cum agens intendat assimilare sibi passum, quomodo principale agens non magis assimilat sibi formaliter? Respondeo, principalius agens communiter est æquivocum, et eminentius habet in se perfectionem effectus quam causa univoca, et ideo non magis assimilatur sibi formaliter, quia hoc esset imperfectionis in causa sic assimilari effectui. Sed assimilat magis, hoc est, dat magis formam effectui per quam sibi assimilatur

æquivoce quam det agens particulare, et ista assimilatio activa est ex perfectione causæ, licet non sit magis assimilatio formaliter. Similiter causa perfectior magis assimilat effectum ei cui est assimilabilis quam imperfectior. Magis enim causat effectum, qualis est causabilis et assimilabilis; assimilabilis autem est effectus formaliter causæ propinquæ, ideo ipsa causa proxima sibi. Quod enim formaliter filius est similis patri, hoc magis est a causa remota assimilante filium patri effective quam ab ista causa propinqua, quia quæ plus dat formam qua assimilatur, plus dat effective assimilationem.

Ad 3. Ut inquit Aristot. 1. Post. text. comm. 43 Unde desumenda unitas scientiæ vide in prolog. q. 3. q. 2. later.

Ad tertium dico, quod unitas scientiæ assignatur penes objectum, quia illud est penes quod scientiæ distinguuntur non penes intellectum, quia intellectus unus est respectu omnium scientiarum, et hoc modo distinguendo scientias, illa est una quæ est unius subjecti primi quatenus objectum primum habet continere scientiam illam virtualiter, sed hoc non est nisi ut causa partialis. Præter enim hæc, intellectus est alia causa partialis continens illam, non est igitur aliud reducere scientiam ad objectum primum, quam in altera causa partiali habente in suo genere ordinem essentialem, reducere ad primum ibi simpliciter, et ab ipso assignare unitatem effectus inquantum effectus est ab eo. Sed cum hoc stat, quod multo perfectius contineatur in reliqua causa partiali.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad primum argumentum.* Respon- 4.
det Doctor, et responsio stat in hoc, quia intellectus respectu objectorum, quæ non sunt in se præsentia, duplicem actum habet, scilicet speciem intelligibilem, et actum intelligendi, et respectu utriusque actus est principalior causa. De specie intelligibili patet, quæ causatur a phantasmate et ab intellectu agente, qui intellectus agens est principalior causa; similiter respectu actus intelligendi et respectu utriusque actus non dicitur moveri ab objecto, sic intelligendo quod in actione sua dependeat ab objecto. Et quando dicitur, quod intellectus non movet nisi motus, sic exponitur : quod non potest movere ad actum secundum, causando illum partialiter, nisi prius sit motus ad actum primum, scilicet recipiendo speciem intelligibilem per quam objectum est præsens, in utraque tamen motione semper est principalior causa. Et quod dicit, quod objectum movet non motum, sic intelligitur : quod licet sit partialis causa speciei intelligibilis, et quantum ad hoc moveat, quia tamen illam non recipit, nec similiter actum intelligendi, ideo non dicitur moveri.

Quomod intellect non mov nisi mot

(b) *Ad secundum.* Respondet primo 5.
quod argumentum est magis ad oppositum, quia effectus magis assimilantur causæ proximæ et minus principali, quam causæ remotæ et magis principali, ut patet de homine producto ab alio homine, a Sole et a Deo, et sic actus intelligendi magis assimilatur objecto, ut causæ proximæ et minus principali.

Duplex e assimilati

Dat aliam responsionem, dicens quod duplex est assimilatio, scilicet æquivoca et univoca; loquendo de assimilatione æquivoca, principalior causa magis assimilat æquivoce, quia perfectius concurrit ad

effectum, et magis ad formam qua effectus assimilatur sibi æquivoce, non autem univoce, quia hoc esset imperfectionis in causa prima si assimilaret effectum sibi univoce, quia tunc non esset simpliciter perfectior suo effectu. Dicit etiam unum notabile, quod loquendo de assimilatione univoca, principalior causa magis assimilat effectum formaliter, et univoce non sibi, sed causæ proximæ, quia magis et perfectius dat formam et entitatem, qua effectus est similis univoce causæ proximæ quam ipsa causa proxima det.

Tertium argumentum cum sua responsione patet hîc, et ex dictis supra, *in fine, quæst. præcedentis*, ubi aliqualiter exposui de unitate scientiæ, quomodo ab objecto dicatur una.

## QUÆSTIO IX.

*Utrum in mente sit imago Trinitatis?*

Alensis 1. *p. q.* 61. *membr.* 3. D. Thom. 1. *p. q.* 93. *art.* 5. 6. *et per totum.* Richardus *hic art.* 1. *q.* 1. *et* 2. *et art.* 3. *q.* 1. D. Bonaven. 2. *p. art.* 1. *q.* 1. *et art.* 2. *per totum.* Durandus 2. *p. q.* 1. Bacon. *q.* 3. Scot. *in prolog. Met.*

1. Arg. 1. Ultimo circa istam partem distinctionis, quæro utrum in mente sit distincte imago Trinitatis? Quod non, arguo : Quia imago repræsentat illud distincte cujus est imago, igitur mens distincte repræsentat Trinitatem. Hoc est falsum. Probatio, tum quia tunc naturali ratione posset concludi Trinitas ex mente naturaliter nota; tum quia nulla creatura in repræsentando excedit perfectionem suæ ideæ; idea autem mentis non repræsentat Deum inquantum trinus, quia idea est Dei inquantum est causa, et est causa inquantum unus.

Item, nihil in mente plus repræsentat unam personam quam aliam personam; ergo nec tota mens repræsentat totam Trinitatem. Probatio antecedentis, 15. de Trin. cap. 7. *Pater est memoria, intelligentia et voluntas*, etc. ergo Pater ita formaliter est intelligentia, et voluntas sicut memoria, et Filius similiter; igitur memoria non magis distincte repræsentat Patrem quam Filium. Arg. 2.

Item tertio, in Trinitate duæ personæ sunt productæ, in imagine autem nihil est productum, ut probabo; ergo non est repræsentativa productionis. Probatio assumpti, in anima non sunt nisi actus primi vel secundi; actus primi non sunt originati a se invicem, quia sunt creati ipsi animæ, nec actus secundi sunt originati. Probatio, quia actionis non est actio, nec ut subjecti, nec ut termini, 5. *Physicorum*, quia tunc esset processus in infinitum; istorum igitur actuum ut terminorum non est actio, quia sunt formaliter actiones. Probatio, sunt enim actus secundi et non primi, sed si non essent actionesessent actus primi. Arg. 3. Text. 10.

Item, ex ipsis generatur habitus; actio qua generatur aliqua forma, est actio de genere actionis, igitur isti actus secundi sunt actiones de genere actionis.

Ratio ad oppositum. Ad oppositum Augustinus 14. de Trin. cap. 8. *Ibi quærenda est imago, et est invenienda, quo etiam natura nostra nihil habet melius.*

COMMENTARIUS.

1. Titulus quæstionis sic debet intelligi : *An in animâ intellectiva sint aliqua quæ distincte repræsentent Trinitatem*, id est, ex quo Trinitas dicit unitatem essentiæ, distinctionem personarum et originationem unius personæ ab alia, an in anima intellectiva ista tria possint reperiri, scilicet unitas essentiæ et realis distinctio inter aliqua tria, quæ repræsentant Patrem, Filium et Spiritum sanctum, et vere sit originatio unius ab alio.

2. Primo arguit sic : *Imago repræsentat illud distincte*, etc. *quia idea est Dei inquantum est causa*, quia idea est ratio æterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra, ut secundum propriam, ut infra patebit, *dist.* 35, idea ergo ut idea, respicit causabile a Deo; sed Deus non est causa nisi inquantum unus, cum ratio formalis causandi sit tantum voluntas divina, ut patet ex Doctore *in* 2. *d.* 2. *q.* 1. *et quodl.* 9. 8. imo causare primo convenit Deo ut est hic Deus non ut est in tribus suppositis; si enim illa supposita non essent, adhuc perfectissima ratio causandi esset in eo, ut patet infra *dist.* 4. *q.* 2. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. Secundum argumentum patet.

3. Tertium stat in hoc, quia si in mente est imago Trinitatis, ergo est ibi aliquod productum; sed nihil est ibi productum, quia actus secundi non sunt ibi producti, patet, quia actionis non est actio, nec ut subjecti, nec ut termini, ut dicit Aristoteles 5. *Physic. text. comm.* 10. qui sic ait : *Neque in* agere *et* pati *est motus, neque motoris aut moti*, quoniam motus non *habet motum, neque generatio habet generationem, et universaliter neque transmutatio transmutationem.* Et ibi Commentator : *Actio*, inquit, *et passio non habent motus, neque motoris et moti, neque generati generantis, et universaliter transmutantis et transmutati, quoniam motus non habet motum, neque transmutatio habet transmutationem universaliter :* hæc ille ; et in textu sequenti dicit Aristoteles expresse quod *motus non habet motum, ut subjectum, neque ut transmutando aliquid*: vide ibi.

Dico ergo quod actionis non est actio, 4.
neque ut termini, quia una actio de genere Actionis non potest esse terminus productus ab alia actione, quia tunc quærerem de illa producente si esset producibilis, aut non. Si primo, ergo mediante alia actione, et sic processus in infinitum. Similiter si aliqua actio potest produci, ergo alia actione producitur, etc. et quæro de illa alia, etc. Item actionis non est actio ut subjecti, quia una actio non est subjectum alterius, cum ergo actus secundi, scilicet intellectio et volitio sint formaliter actiones, ergo non sunt productæ, quia si esset productæ, tunc essent termini actionum, et sic actionis esset actio.

SCHOLIUM.

Positis rationibus pro parte falsa, declarat rationem imaginis, et in quo differt a vestigio, de quo supra quæst. 5. Item officium ejus, nempe repræsentare Trinitatem personarum, unitatem naturæ, et ordinem originis.

(a) Hîc primo videndum est, quid 2.
sit ratio imaginis in corporalibus, unde translatum est vocabulum ad propositum. Secundo, respectu cujus in Trinitate sit imago. Tertio, in quo in nobis est imago.

Quantum ad primum, sicut dictum est in quæstione de vestigio, dico quod imago est repræsentativum totius, et in hoc differt a vestigio quod est repræsentativum

Vestigiu[m] ab imag[ine] differt supra q

partis. Si enim totum corpus esset impressum pulveri, sicut pes est impressus, illud derelictum esset imago totius, sicut istud est imago partis, et vestigium totius; sed ista conformitas expressiva totius, non sufficit, sed requiritur imitatio, quia secundum Augustinum 83. q. q. 74. *Quantumcumque duo ova sunt similia, unum non est imago alterius, quia non est natum imitari ipsum*, et ideo requiritur, quod imagonata sit imitari ipsum cujus est imago, et exprimere illud.

(b) De secundo, sciendum quod cum conceptus unius personæ in intellectu nostro, sit partialis respectu conceptus Trinitatis, illa creatura quæ ducet nos in cognitionem Trinitatis, per modum imaginis repræsentabit Trinitatem quantum ad illum conceptum, quem intellectus noster potest habere de ea; repræsentabit igitur distinctionem trium personarum, unitatem essentiæ et ordinem originis, quia illa distinctio realis in divinis est per originem, habebit etiam imitationem essentialem ad ipsam Trinitatem quam repræsentat.

## COMMENTARIUS.

5. (a) *Hic primo videndum est quid sit ratio imaginis in corporibus.* Dicit Doctor quod imago in corporibus dicitur esse repræsentativa totius immediate, sicut si totum corpus esset impressum pulveri, illud repræsentativum derelictum in pulvere diceretur imago illius corporis, quia totum distincte repræsentaret; est ergo imago in corporibus similitudo totius. Et addit, quod etiam requiritur imitatio, quia non sequitur, hoc est simile huic, ergo est imago illius, ut patet de duobus ovis omnino similibus; requiritur ergo imitatio, ita quod illud quod dicitur imago, vere imitetur imaginatum, quæ imitatio dicit dependentiam essentialem imaginis ad imaginatum, vel causati ad causam, vel mensurati ad mensuram, vel ut participati ad imparticipatum; nisi enim diceret ordinem et essentialem dependentiam ad imaginatum, non diceretur imago proprie. In imagine ergo Trinitatis creata requiritur, quod talis imago sit similitudo totius Trinitatis, et cum hoc dicat veram imitationem ad totam Trinitatem.

Imago in corporibus est similitudo totius.

(b) *De secundo sciendum*, etc. Pro intelligentia hujus litteræ nota, quod esse partem alicujus contingit dupliciter. Primo proprie, sicut caput est pars hominis. Secundo improprie, scilicet pro conceptu de aliqua re formato, non complectente totam entitatem rei, sicut conceptus animalis in homine, vel conceptus intellectus possibilis de intellectu absolute, et sicut intellectus possibilis sic conceptus, potest dici pars intellectus, ut intellectus comprehendit agentem et possibilem, quamvis non sit vere pars, sic in Trinitate accipitur ratio partis et ratio totius improprie; non enim Trinitas est quoddam totum proprie constitutum ex partibus, cum in Deo non sit pars, sed in conceptu potest dici pars Trinitatis, et ipsa Trinitas potest dici quoddam totum. Dicit ergo Doctor quod cum conceptus unius personæ in intellectu nostro sit partialis respectu conceptus Trinitatis, illa creatura, quæ ducet nos in cognitionem Trinitatis per modum imaginis repræsentabilis Trinitatem quantum ad illum conceptum, quem intellectus noster potest habere de ea, et dicit *per modum imaginis*, quia non sequitur: aliquid ducit nos in cognitionem Trinitatis, ergo erit imago Trinitatis. Quia species intelligibilis impressa in in- 6.

Esse par tem alicu jus dupl citer contingi

tellectu Angelico repræsentans Deum sub ratione objecti intelligibilis ducit intellectum Angeli in cognitionem Trinitatis, ut patet a Doctore *in* 2. *d*. 3. *quæst*. 9. et tamen non est imago Trinitatis. Et similiter visio Beatorum ducit in cognitionem Trinitatis, et tamen non est imago. Ad hoc ergo ut aliquid dicatur imago, oportet quod ducat nos in cognitionem Trinitatis per modum imaginis, ita quod illud sit repræsentativum unitatis essentiæ Trinitatis personarum et originationis unius personæ ab alia, et hoc semper cum imitatione essentiali ad ipsam Trinitatem quam repræsentat.

Ad hoc ut aliquid dicatur imago.

SCOLIUM.

Declarat perspicue ad mentem Augustini quomodo ratio imaginis Trinitatis consistit in anima, quatenus est fecunda ad gignendum et spirandum, et sic habet rationem parentis perfecte, et quatenus est receptiva notitiæ genitæ et amoris spirati. Expedit duo dubia. Primum, quomodo anima nostra non sit potius imago quaternitatis. Secundum, quomodo salvatur ratio originis in imagine nostra.

3. De tertio (a), primo videndum est de illis, quæ sunt manifesta esse in mente. Secundo in quibus non consistit imago. Tertio in quibus consistit. Quantum ad primum, experimur in nobis esse actum intellectionis et actum volitionis; istos actus aliquo modo esse in potestate nostra, quando objectum est præsens, ergo oportet in nobis ponere aliquo modo principia activa ad istos actus, et potentias quibus sumus potentes respectu istorum actuum; non potest autem idem (sub eadem ratione formali) esse principium istorum duorum actuum secundorum, quia isti actus secundi requirunt oppositam rationem principiandi in suis principiis; ergo oportet habere aliquam distinctionem actuum primorum, et hoc proportionaliter correspondentem distinctioni actuum secundorum.

De secundo (b) in isto articulo, dico quod nec in actibus primis solum, nec in actibus secundis solum, est imago. Quod apparet dupliciter : Primo, quia hi sunt duo tantum, et illi duo tantum; ergo tantum esset imago dualitatis, non trinitatis. Secundo, quia in primis actibus, licet sit ibi consubstantialitas, non tamen est ibi distinctio realis rei et rei, nec ordo originis. In actibus secundis etiam, licet sit distinctio et origo aliquo modo, non consubstantialitas. Ex his sequitur (c) tertium, quod imago consistit in actibus primis et secundis simul, et hoc intelligo sic : anima habet in se aliquam perfectionem secundum quam formaliter est actus primus respectu notitiæ genitæ, et habet in se aliam perfectionem secundum quam recipit formaliter notitiam genitam, et habet in se aliam perfectionem secundum quam recipit formaliter volitionem. Istæ tres perfectiones dicuntur memoria, intelligentia et voluntas, vel anima inquantum habet ipsas. Anima igitur inquantum habens actum primum totalem respectu intellectionis, scilicet anima vel aliquid animæ, et objectum sibi præsens in ratione intelligibilis dicitur memoria, et hoc memoria perfecta, includendo tam intellectum quam illud quo objectum est sibi præsens. Ipsa etiam eadem anima inquantum re-

Vide dist. 1. 3. de potentiis animæ p hoc, et di 16. 2.

cipit notitiam genitam, dicitur intelligentia, et intelligentia perfecta ut est sub illa notitia genita. Voluntas etiam dicitur perfecta inquantum est sub illo actu perfecto volendi. Accipiendo igitur ista tria ex parte animæ, ut sunt sub tribus actibus suis, in istis, inquam, tribus, est consubstantialitas, ratione illarum trium realitatum, quæ sunt ex parte animæ, sed est distinctio et origo, ratione istarum actualitatum receptarum in anima, secundum istas realitates in anima.

De his vide 15. q. quodl.

4. Sed hîc occurrunt (d) duo dubia. Primum, quia tunc videtur esse quaternitas in imagine. Nam actus primus respectu volitionis, non concurrit cum aliquo trium in imagine; non cum tertia parte patet, quia idem non est principium sui; nec cum secunda, manifestum est, quia actualis notitia non est voluntas; non etiam cum prima, quia memoria dicit proprie principium productivum notitiæ genitæ, non volitionis; ergo voluntas erit quartum cum istis. Secundum dubium, quia non videtur hîc salvari ordo originis sicut est in divinis, ibi enim prima persona originat secundam, et duæ tertiam; hæc prima pars imaginis nostræ est causa secundæ, sed nec prima, nec secunda est causa tertiæ, ergo.

Ad primum dico, quod imago potest dupliciter assignari secundum quod eam dupliciter assignat Augustinus: uno modo 9. *de Trin. c.* 4. et deinceps, *mens, notitia et amor*. Alio modo, sicut eam assignat 10. *de Trin c.* 10. et deinceps, *memoria, intelligentia et voluntas*, et de ista duplici assignatione imaginis loquens Augustinus 15. *de Trin. c.* 2. dicit quod illa quæ posita est in 10. est evidentior. Dico igitur primo pertractando primam assignationem, quod per mentem possumus intelligere actum primum perfectum respectu utriusque actus secundi, scilicet fecunditatem ad gignendum et ad spirandum; et hoc modo mens habet rationem perfecte parentis, quia includit perfecte utramque fecunditatem, et tunc illa alia duo, scilicet amor et notitia, sunt duo producta ab anima, licet ordine quodam; et tunc non erit quaternitas, quia in parente habente perfectam rationem parentis concurrit actus primus duplex; et isto modo est in divinis, quia in Patre non solum est fecunditas ad generandum, sed ad spirandum; et hoc a se, quia si Pater non haberet fecunditatem a se ad spirandum, sed haberet eam derelictam sibi ex productione Filii, sicut quidam dicunt, sequitur (ut videtur) hoc impossibile, quod Pater nunquam haberet illam fecunditatem. Nullam enim realitatem sive absolutam, sive relativam habet Pater aliquo modo per productionem quam ante non habuit, et ideo quamcumque realitatem non habet in primo signo originis, inquantum scilicet præintelligitur ordine originis Filio, illam nunquam habebit; igitur si illam fecunditatem duplicem non habet in se in isto primo signo originis, nunquam habebit illam.

Si Pater non esset a se fœcundus, nullo modo fœcundus esset

Henr. quodlib. 6. q. 2. De hoc supra d. 1. q. 2.

Si autem mens accipiatur præcise ut actus primus, habens solum- 5.

modo fecunditatem respectu notitiæ genitæ, hoc modo imperfecte assignatur imago, quia hoc modo mens non habet rationem parentis perfecte. Ita dico de alia assignatione, quod si memoria accipiatur præcise pro parente respectu notitiæ genitæ, est imperfecte parens; parens autem perfecte non tantum habet rationem unde generet, sed unde spiret, quia non potest illud habere ab alio, et oportet illud habere in toto, et ideo oportet, ut habeatur in parente a se. Si autem accipiatur memoria pro tota anima, ut habet habitualiter in actu primo fecunditatem istam duplicem, hoc modo habet perfecte rationem parentis. Sed licet memoria sit evidentior parens, sicut oportet concedere propter verba Augustini 15. *de Trinitate. cap.* 3. quatenus scilicet magis exprimit habitudinem gignentis ad genitum quam mens, tamen mens nostra videtur perfectius importare rationem parentis, si accipiatur ut includit utramque fecunditatem. Breviter ergo quomodocumque assignatur Trinitas in imagine, vel sic vel sic, non est quaternitas, quia duplex concurrit habitudo fecunditatis in parente, si est perfecte parens.

6. Ad secundum (e) dico, quod in nobis in hoc non potest esse similitudo imaginis ad Prototypum; notitia enim genita in imagine creata, accidens quoddam est, cui non communicatur fecunditas illa ad producendum amorem, qua formaliter est aliquid productivum dilectionis. Accidens enim tale non est natum esse formaliter intelligens vel volens, et ideo memoria gignens notitiam actualem, accipiendo memoriam ut est perfecte gignens, non potest communicare genito illam perfectam fecunditatem, quam prius habuit, quia non communicat sibi eamdem naturam, sed producit eam æquivoce in alia natura. Pater autem generans Filium, communicat ei eamdem naturam et eamdem fecunditatem spirandi amorem, quæ non intelligitur in generatione Filii habere terminum adæquatum, et ideo Filius eamdem fecunditatem habens potest producere sicut Pater. Patet igitur ratio, quare non potest ista productio salvari in partibus imaginis creatæ, sicut in personis Trinitatis, quia non potest esse eadem fecunditas in duabus primis partibus imaginis, potest esse autem, et est in duabus personis respectu tertiæ. Similiter si notitia genita esset alicujus productiva aliquo modo, hoc non esset nisi per modum naturæ et non libere.

Quare no[n] tra notiti[a] genita no[n] producit amorem sicut not[i]tia genit[a] Dei.

Est tamen (f) hîc aliquis ordo inter secundam partem imaginis, et tertiam, quia tertia præsupponit secundam naturaliter, licet non sit ab ea. Etiam illud Augustini 15. de Trinit. cap. 27. *Velut parentem et prolem tertia voluntate sive dilectione jungente, quam quidem voluntatem de cognitione procedere nullus ambigit,* et subdit statim et exponit quomodo intelligat, *nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit, nesciat, non tamen esse cognitionis imaginem, etc.* Patet igitur, quod istum ordinem originis præcise ponit propter naturalem ordinem volitionis ad intellectionem, non autem quod intellectio

Alii ten[ent] amorem effici a n[o]titia, d[e] quo Scot[us] 2. d. 2

sit causa respectu volitionis. Patet igitur secundum intentionem Augustini quod *voluntatem*, secundum quod est tertia pars imaginis, accipit ibi pro actu volendi, sicut hîc accipit, cum subdit, *quam voluntatem procedere*, etc. Quod non est verum de voluntate ut est potentia, sed si verum sit, hoc est de actu volendi.

7. Secundum August. in anima ut intelligit et amat inferiora se est imago imperfecta, ut intelligit et amat se perfecta, ut intelligit et amat Deum perfectissima.

Ulterius (g) in speciali, cum omnia ista prædicta reperiantur in intellectu, vel in mente respectu cujuscumque objecti, notandum est quod perfectissima et ultima ratio imaginis est, quando ista concurrunt in mente respectu Dei ut objecti, quia tunc anima non habet tantum similitudinem expressivam, quantum ad prædicta ex ratione eorum in se, sed ea etiam ratione qua actus ipsi conformantur objecto. Est enim actus vere similitudo objecti, sicut dictum est in præcedenti quæstione, et ideo quando isti actus sic sunt in mente, quod non tantum habent substantialitatem et similitudinem, distinctionem et originem, sed etiam habent ulteriorem assimilationem ad Deum, ex ratione objecti circa quod sunt, est perfectior similitudo, minus autem perfecta, quando anima habet se pro objecto, quia licet tunc non habeatur similitudo ab ipso Deo immediate tanquam ab ipso objecto proximo, habetur tamen aliqualiter inquantum in mente, ut in imagine cognoscitur Deus. Et istam duplicem Trinitatem assignat Augustinus, illam quæ est respectu Dei. 12. de Trinit. cap. 4. dicens : *In eo solo quod ad contemplationem pertinet æternorum, non solum est Trinitas, sed etiam imago Dei. In hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi Trinitas possit, non tamen imago Dei inveniri potest.* Hoc intelligendum est de expressiva imagine, quantum ad summam expressionem sive similitudinem ; de eadem etiam 15. de Trinit. c. 20. *Unde potest sempiterna atque immutabilis natura recoli, conspici, concupisci*, etc. *Profecto reperit summæ Trinitatis imaginem ad quam reminiscendam, videndam, diligendam totum debet referri quod vivit.* De alia imagine loquitur 14. de Trinit. cap. 8. *Ecce*, inquit, *mens meminit sui, intelligit se, diligit se, hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.*

Ista autem secunda auctoritas videtur contradicere primæ, nisi intelligitur modo prædicto, et tunc patet quomodo respectu omnium objectorum inferiorum a mente non ponit imaginem in mente, quia nullum aliud objectum est imago Dei, respectu cujus potissime, et respectu imitationis ejus secundario, est imago in mente, quantum ad illam similitudinem, quæ habetur ab objecto.

8. Quare in parte sensitiva non est imago.

Ex istis apparet corollarie quare in parte sensitiva non est imago ; primo, quia ibi non est consubstantialitas operantium, sive totorum illorum* sumptorum cum suis operationibus, quia principium sentiendi non tantum est aliquid animæ, sed totum compositum ex anima et parte corporis sic mixta, quod est totum organum. Similiter principium appetendi appetitus sensitivi, non est aliquid animæ tantum, sed similiter est

* al. assignatorum.

compositum. Ista autem duo, quorum sunt istæ operationes, non sunt consubstantialia, quia licet istæ potentiæ animæ sint in eadem essentia, et fortasse idem essentiæ animæ, non tamen totales causæ operationis, puta tota ipsa organa, quia partes corporis non sunt consubstantiales, nec inter se, nec potentiis animæ. Similiter in parte sensitiva non est duplex modus originandi, quia sicut sensus naturaliter sentit, ita appetitus sensitivus naturaliter appetit. Cap. 29. Unde secundum Joannem Damascenum lib. 2. bruta in suis actionibus non agunt, sed aguntur.

9. Arg. 1. Imago Trinitatis in mentem deservit tantum credentibus, unde ex mentis cognitione non cognoscitur.

Ad primum (h) argumentum principale, concedo quod quælibet essentia creata, inquantum hæc essentia producta, secundum talem ideam, non repræsentat Deum sub ratione trini, sed sub ratione unius, quia non causatur nec ideatur a Deo sub ratione trini, sed sub ratione unius. Sed tamen aliqua natura ratione essentiæ suæ, et multorum concurrentium in ea, tanquam unum aggregatum, potest esse repræsentativum Trinitatis et eorum, quæ apprehenduntur in Trinitate, tale quid est mens accepta in se et cum operibus suis, quia ibi est unitas, et distinctio, et ordo originalis, tale autem etiam, quantum ad talem concursum, nihil est, quod sit inferius mente, sicut patuit in parte sensitiva. Sed cum arguitur, (i) quod si esset imago, posset Trinitas cognosci per cognitionem mentis, respondeo, ista concurrentia in mente valent credenti Trinitatem ad perscrutandum, et persuadendum quomodo possit esse, non autem non credenti concludunt eam esse, quia tota ista aggregatio plurium in mente, in quibus consistit imago, posset esse et est in una persona, et ideo ex ipsa non potest demonstrative concludi, ipsam esse imaginem Trinitatis. De hoc Augustinus 15. de Trinit. cap. 24. *Qui vident suam mentem, et in ea Trinitatem istam, nec tamen credunt eam esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed non vident per speculum, cum nec ipsum quod vident, sciant esse speculum;* qualiter autem valeat deductio ad ostendendum tres personas ex ratione intellectus et voluntatis in divinis, dictum fuit *distinctione* 2. *quæst.* 4. de duabus productionibus.

Ad 2. Henric, quodlib. 6. quæst. 2.

Ad secundum dico, quod illud argumentum videretur efficax, si poneretur Patrem gignere inquantum intelligit, sicut ponit una opinio superius improbata *secunda dist. quæst. prædicta*, quæ ponit actualem notitiam Patris habere aliquo modo rationem producentis respectu gignitionis Filii, et rationem formalem principii productivi. Sed secundum aliam viam quam ibi tenui, quod Pater inquantum habet essentiam sibi præsentem sub ratione actu intelligibilis, quod convenit Patri inquantum est memoria, hoc modo Pater gignit, non autem inquantum intelligens, sicut ibi fuit declaratum, tunc falsum est antecedens, quia memoria magis repræsentat Patrem quam Filium, non quoad hoc, quod sola memoria sit in Patre et sola intelligentia sit in Filio, sed quoad hoc, quod Pater gignit Filium inquan-

tum Pater habet rationem memoriæ, non autem ut Pater habet rationem intelligentiæ vel voluntatis.

10. Ad. 3. Intellectio est forma absoluta, non actio.

Ad tertium (j) dico, quod actus secundi sunt producti, cum probas per Philosophum 5. *Physic.* argumentum est pro me, cum enim actio non sit terminus actionis, et ista vere terminat actionem, sicut Augustinus dicit 9. de Trin. cap. ult. *quod notitia gignitur vere et volitio procedit*, ut dicit 15. *de Trin. cap.* 28. ergo ista non sunt actiones de genere Actionis, sed sunt formæ absolutæ de genere Qualitatis. Cum probas, quod sunt actiones propriæ, quia sunt actus secundi, dico quod quædam formæ habent *esse* fixum non dependens continue a sua causa quasi in *fieri*, sicut calor in ligno, quædam habent quasi continuam dependentiam ad suam causam, sicut lumen in medio ad Solem. Et hoc dicit Augustinus 8. *super*

Cap. 19.

*Gen. ad litteram*, dicens *quod aer non est factus lucidus, sed fit lucidus.*

Primæ formæ propter suam independentiam in *esse*, non habent rationem actionis nec motus. Secundæ, propter continuam suam dependentiam magis videntur habere esse in *fieri* quam in *facto esse*, et ita habent *esse*, quia semper dum sunt, æque causantur, sicut in primo instanti quando incipiunt esse, et ideo causa cessante causare,

Operationes vitales continue dependent a sua causa.

istæ formæ cessant esse. Non tamen ex hoc sequitur, quod sunt actiones de genere actionis, sed oppositum, quia sunt termini talium actionum.

11. Hoc secundo modo se habet intellectio, quia ipsa est in continua dependentia ad præsentiam suæ causæ, quia aliter non haberet *esse*, sicut patet per Augustinum 11. *de Trinit. c.* 3. Cum autem cogitantis acies aversa inde fuerit, nihil formæ quæ impressa erat in eadem acie remanebit; non enim manet actus intelligentiæ absque tali præsentia causæ, quasi continue influentis. Sed istud solum non concludit ipsam esse actum secundum, ita enim poneretur lumen in medio esse actus secundus, et ideo cum ista est alia conditio ulterior, videlicet quod istæ formæ de ratione sui transeant in aliquid ut in terminum, et hoc sive illud aliud sit intra operans sive extra, non curo; non est enim intelligibile quod sit intellectio et volitio, et quod non sit alicujus termini. Hoc autem convenit actioni proprie dictæ, ut transeat in aliquid ut in terminum. Propter istas igitur duas conditiones concurrentes in istis formis, dicuntur istæ formæ esse actus secundi, cum vere sint formæ manentes.

Intellectio et volitio, dicuntur actiones, quia dependent continue a suis causis, et quia tendunt in aliquid ut in terminum attingentiæ.

Ad aliam probationem, cum dicitur quod actus talis est generativus habitus, respondeo, argumentum est in oppositum, quia actio de genere actionis non potest esse ejusdem rationis, nisi termini sint ejusdem rationis, sicut calefactio non est ejusdem rationis nisi calor terminans sit ejusdem rationis; ergo si actus generaret habitum, ut actio de genere actionis terminata ad habitum ut ad terminum, non posset esse actio ejusdem rationis cum altera, nisi illa alia esset per se generativa habitus; imo contradictio videretur, quod esset

actus ejusdem rationis, et non alicujus termini, quia non potest esse actio de genere actionis nisi sit alicujus termini, nunc autem aliquis actus intellectionis vel volitionis, potest esse ejusdem rationis, licet non sit alicujus termini producti; ergo actus iste non est generativus ut actio, sed ut forma, qua formaliter generatur iste habitus. Tunc dico breviter, quod actus est generativus habitus, sicut forma aliqua est causa vel ratio causandi aliam formam, sicut lumen Solis in medio est ratio gignendi ibi calorem. Non est autem talis actus gignitivus ut actio, sed tali actione gignitur tam actus quam proprius habitus ut terminus talis actionis, et ad significandum gignitionem talem, quæ est de genere actionis, dicimus potentiam elicere actum intelligendi.

## COMMENTARIUS.

7. (a) *De tertio,* scilicet in quibus consistat imago in nobis. Et declarat tria in isto articulo. Primum est de his, quæ manifesta sunt in nobis. Secundum, in quibus non consistit imago. Tertium, in quibus consistit.

Primum ibi : *Quantum ad primum*. Hic ostendit quomodo notum est nobis per experientiam habere actum intelligendi et actum volendi, qui actus sunt aliquo modo in potestate nostra, quando objectum est præsens ; et si sic, oportet ponere in nobis aliquo modo principia activa et potentias, quibus sumus potentes respectu ipsorum actuum, aliter non essent in potestate nostra, ut supra patuit *quæst.* 7. *præsentis dist.* arguendo contra opinionem Goffredi. Et addit, quod eadem potentia sub eadem ratione formali non potest esse principium actus intelligendi et actus volendi, propter oppositos modos principiandi, quia actus volendi causatur per modum libertatis, et actus intelligendi per modum naturæ, qui modi sunt repugnantes, ut supra vidimus *dist.* 2. *parte* 2. experimur ergo in nobis actum intelligendi, et potentiam intellectivam quæ est principium actus intelligendi ; experimur etiam actum volendi, et potentiam volitivam quæ est principium eliciti vum actus volendi.

(b) *De secundo in isto articulo.* Hic Doctor ostendit in quibus non consistit imago. Consistit enim imago in his, quæ experimur in nobis ; experimur autem duos actus primos, scilicet intellectum et voluntatem, et dicuntur actus primi, quia sunt principia operationis. Experimur etiam in genere duos actus secundos, scilicet actum intelligendi et actum volendi, qui dicuntur actus secundi, quia sunt operationes productæ ab actibus primis. Dicit ergo, quod imago Trinitatis non consistit in solis actibus primis, scilicet in intellectu et voluntate ; tum cum sint tantum duo, non repræsentarent Trinitatem, sed magis dualitatem ; tum quia etsi inter intellectum et voluntatem sit consubstantialitas et realis identitas, ut subtiliter probat Doctor in 2. *dist.* 16. non tamen inter illas est distinctio realis, quæ requiritur in Trinitate, nec ordo originis, quia nec intellectus originatur a voluntate, nec e contra. Nec est imago in solis actibus secundis, puta in actu intelligendi et in actu volendi ; tum quia tantum repræsentarent dualitatem ; tum quia inter illos non est consubstantialitas, ut patet.

(c) *Ex his sequitur tertium.* Hic Doctor dicit, quod imago consistit simul in actibus primis et in actibus secundis, id est, quod imago simul comprehendit intellectum et voluntatem, 6. In quibu[s] consisti[t] imago

actum intelligendi et actum volendi. Et expono istam litteram. Cum dicit : *Anima habet in se aliquam perfectionem, secundum quam formaliter est actus primus respectu notitiæ genitæ*, quia habet in se formaliter intellectum, qui dicitur actus primus sive principium notitiæ genitæ, et habet in se aliam perfectionem secundum quam recipit formaliter notitiam genitam, et illa perfectio est intellectus possibilis, secundum quem anima recipit notitiam genitam, quia intellectus possibilis est ratio formalis recipiendi illam.

Objectio. Si dicatur, quod intellectus possibilis est actus primus, sive principium productivum notitiæ genitæ, ut videtur innuere Doctor 15. *q. quodlib.*

Solutio. Dico tunc, quod intellectus possibilis potest dupliciter considerari. Uno modo in ratione principii activi, et sic dicitur actus primus respectu notitiæ genitæ. Alio modo in ratione receptivi, et sic est id secundum quod anima intellectiva recipit notitiam genitam. Sequitur: *Et habet in se aliam perfectionem, secundum quam recipit formaliter volitionem.* Voluntas enim potest dupliciter considerari. Uno modo in ratione principii activi, et sic est actus primus respectu volitionis. Alio modo in ratione principii receptivi, et sic est id secundum quod anima recipit volitionem. Voluntas enim est ratio formalis recipiendi volitionem. Sequitur :

10. Quomodo accipiatur memoria. *Istæ tres perfectiones dicuntur memoria, intelligentia et voluntas.* Accipit hic *memoriam* pro principio productivo totali respectu notitiæ genitæ, et talis memoria includit intellectum et objectum præsens, vel in se vel in aliquo repræsentativo. Comprehendit etiam sub memoria perfecta voluntatem, quæ est principium productivum actus volendi. *Intelligentia* accipitur hîc pro intellectu ut informato actu intelligendi, et *voluntas* accipitur pro voluntate ut informata actu volendi, ita quod per memoriam repræsentatur Pater in quo est perfectissima fecunditas respectu Filii et Spiritus sancti; per intelligentiam repræsentatur Filius qui producitur ut notitia genita, et per voluntatem repræsentatur Spiritus sanctus, qui producit per modum amoris, Sequitur :

*Anima igitur inquantum habens actum primum totalem respectu intellectionis, scilicet anima vel aliquid animæ, et objectum sibi præsens in ratione intelligibilis dicitur memoria*, id est, quod ipsa anima, ut est intellectus habens objectum præsens, dicitur memoria. Sequitur : *Et hoc memoria perfecta, includendo tam intellectum quam illud quo objectum est sibi præsens*, id est, quod tunc est memoria perfecta, quando includit intellectum ut actum primum respectu notitiæ genitæ, et ut includit objectum vel in se præsens, sive ut includit id quo objectum est præsens, puta speciem intelligibilem, per quam objectum est præsens in ratione intelligibilis, et hoc totum vocatur memoria perfecta, quæ attribuitur Patri. Sequitur:

*Ipsa eadem anima, inquantum recipit notitiam genitam dicitur intelligentia, et intelligentia perfecta ut est sub illa notitia genita,* non enim vult Doctor quod secunda pars imaginis sit notitia genita, quia illa non dicit consubstantialitatem cum anima cum realiter distinguatur; sed vult quod anima, ut est habens intellectum informatum notitia genita, sit secunda pars imaginis, id est, quod intellectus ut informatus notitia genita est secunda pars imaginis, quia dicit consubstantialitatem cum anima saltem ratione intellectus. Sequitur : *Voluntas etiam dicitur perfecta, inquantum est sub illo actu volendi,* non enim Doctor vult quod actus volendi sive amor productus sit ter- Quomodo voluntas dicatur perfecta.

tia pars imaginis, cum non dicat aliquam consubstantialitatem cum anima, quia realiter distinguitur ab ipsa, sed vult quod ipsa voluntas ut informata actu volendi, sive amore sit tertia pars imaginis, quia ratione voluntatis dicit consubstantialitatem. Sequitur : *Accipiendo igitur ista tria ex parte animæ, ut sunt sub prædictis actibus suis*, etc.

Pro intelligentia hujus litteræ, nota quod

11. Singularis declaratio de intellectu possibili et voluntate.

si accipiatur *memoria productiva* pro intellectu agente (qui tunc dicitur esse sub actu suo, ut habet præsentiam objecti in se vel in specie, nam objectum dicitur actus, quia pars memoriæ et intellectus possibilis sit virtus tantum receptiva) tunc sunt tres entitates, quæ sunt una res realiter, scilicet intellectus agens, possibilis, et voluntas, et sic ibi vera consubstantialitas. Sed si possibilis pertinet proprie ad memoriam productivam, ut supra dixi, non esset forte inconveniens ipsum secundum unam realitem esse productivum, et secundum aliam receptivum, et hoc modo diceretur memoria vel pars memoriæ ut productivus, et intelligentia ut productiva intellectus, et realitas receptivus. Et similiter voluntas diceretur parens ut productiva, et ut receptiva diceretur voluntas ut habens actum volendi, et sic voluntas et intellectus ut productiva complent perfectam rationem parentis, ut patet a Doctore, et sic realitas productiva intellectus et realitas receptiva (ponendo ibi aliqualem distinctionem), et similiter voluntas sunt una res realiter cum anima; et realitas intellectus productiva dicitur esse sub actu quando habet objectum præsens in se, vel in aliquo alio ut partem memoriæ, quia tunc dicitur esse in potentia propinqua, et realitas receptiva dicitur esse sub actu suo inquantum habet actualem intellectionem. Et similiter voluntas ut productiva dicitur esse sub actu, quando est in potentia propinqua ad volendum, quod tunc contingit quando habet omnia requisita ad actum volendi, et dicitur ut receptiva sub actu, quando actu habet in se amorem objecti. Si etiam dicatur, quod in intellectu possibili non sunt istæ duæ realitates, tunc debemus dicere quod realitas intellectus possibilis ut productiva habens objectum præsens, repræsentat Patrem. Secundo eadem realitas intellectus possibilis ut habens in se formaliter intelligentiam actualem objecti, repræsentat Filium, idem dico de voluntate.

Quando ergo dicit Doctor : *Istæ tres realitates ut sub actibus suis*, etc. Secundum istum tertium modum, prima realitas est intellectus possibilis ut pars memoriæ productivæ, et voluntas ut principium productivum; secunda est idem intellectus ut habens actualem intellectionem ; tertia est eadem voluntas ut habens actualem amorem. Est ergo consubstantialitas, quia istæ entitates, quæ sunt simpliciter una res, realiter habent in se notitiam et amorem ; sic paternitas, et filiatio, et spiratio passiva in divinis sunt eadem essentialiter, quia tantum est una essentia fundans in se, et identificans sibi realiter illa. In imagine vero nostra est tantum similitudo quoad hoc, quia una essentia animæ, ut includens tres realitates modo prædicto, est eadem respectu notitiæ et amoris, etc.

In imagine nostra est tantum similitudo.

12. Duo dubia occurrunt. Primum dubium.

(d) *Sed hîc occurrunt duo dubia.* Nunc Doctor contra superius dicta innuit duas difficultates. Prima est de voluntate, quæ est actus primus volitionis, quia non pertinet ad primam partem imaginis, quia non est memoria, nec pertinet ad memoriam ; nec ad secundam partem, quia non est notitia genita ; nec ad tertiam, quia non est amor productus, ergo in anima non est assignanda perfecta ratio imaginis.

Secundum dubium.

Secunda difficultas est in hoc, quia prima persona in divinis originat secundam, et prima et secunda originant tertiam ; sed certum est quod tertia pars

imaginis nostræ non originatur simul a prima et secunda, ut patet.

Respondet Doctor ad primum, quod accipiendo primam partem imaginis, sicut accipit Augustinus 9. *de Trinit. cap.* 4. et deinceps mens, notitia et amor ; per *mentem* intelligit actum primum perfectum respectu utriusque actus secundi, et hoc modo mens habet rationem perfectæ parentis. Similiter accipiendo primam partem imaginis, ut accipit Augustinus 10. *de Trinit. cap.* 10. et deinceps memoria, intelligentia et voluntas ; accipit ibi *memoriam* pro actu primo perfecto respectu utriusque actus secundi, qui dit perfectam fecunditatem, et patet littera.

Et quod dicit ibi contra Henricum *quodlib.* 6. *quæst.* 2. qui videtur dicere quod Pater non habeat ex se fecunditatem ad spirandum, sed eam habeat quodammodo sibi derelictam ex productione Filii. Contra hoc arguit Doctor, licet in simili hanc positionem prius reprobaverit, supra *dist.* 1. *q.* 2. tamen hic specialiter hoc reprobat, et improbatio clara est.

(e) *Ad secundum dico.* Dicit Doctor
13. quod etsi in nobis sit imago Trinitatis
Quomodo in nobis sit imago Trinitatis. quantum ad hoc, quod est repræsentativa unitatis essentiæ, distinctionis personarum et originationis, non tamen in nobis est sic imago, ut sit secundum omnia repræsentativa ; sufficit enim quod sit repræsentativa. Trinitatis et unitatis, quæ requirunt consubstantialitatem, distinctionem et originem, licet non sit repræsentativa secundum omnem modum, quia tertia persona in divinis est vere producta a prima et secunda persona, sed in imagine nostra, tertia pars imaginis non est simul producta a prima et secunda, ut patet, et rationem hujus assignat, quæ stat in duobus dictis.

Primum est : Filius potest producere Spiritum sanctum, quia in productione Filii communicatur a Patre tota fecunditas, sive tota ratio formalis producendi Spiritum sanctum, ut infra patebit *dist.* 10. et ideo Filius vere producit Spiritum sanctum.

Secundum est : Memoria in nobis, quæ est intellectus cum præsentia objecti, producendo notitiam non communicant sibi rationem formalem producendi amorem, quia tunc talis notitia quæ est accidens, esset formaliter voluntas, quæ voluntas est ratio formalis producendi amorem, et patet littera. Et similiter si poneretur notitia genita aliquo modo productiva tertiæ partis imaginis, non esset productiva nisi per modum naturæ, quia non esset formaliter voluntas, nec haberet in se formaliter voluntatem, et tamen tertia pars imaginis non producitur per modum naturæ, sicut nec Spiritus sanctus, sed producitur per modum voluntatis. Quæ sit memoria in nobis.

(f) *Est tamen hîc aliquis ordo inter secundam partem imaginis, et tertiam, quia tertia præsupponit secundam naturaliter, licet non sit ab ea,* saltem ut a causa totali, licet forte possit esse ab ea, ut a causa partiali secundum illam opinionem positam a Doctore *in* 2. *dist.* 25. et patet littera.

(g) *Ulterius in speciali.* Ista littera est satis clara, stat in tribus dictis fundatis super dictis Augustini, ut patet in littera. Primum est, quod in anima potest esse imago, imperfecte tamen, quando intelligit inferiora et amat illa. Secundum est, quod in anima potest esse imago perfectior, quando habet intelligentiam sui et diligit se. Tertium est, quod in anima tunc est perfectissima imago quando, actu intelligit Trinitatem, et actu amat, quia tunc non tantum est ibi imago Trinitatis, sed etiam similitudo, quia actus intelligendi est similitudo objecti.

(h) *Ad primum argumentum principale.* Respondet, quod quælibet essentia 14.

creata, inquantum hæc essentia producta secundum talem ideam, non repræsentat Deum sub ratione trini, sed sub ratione unius, quia non causatur, nec ideatur a Deo sub ratione trini, sed sub ratione unius, sed tantum aliqua natura ratione essentiæ suæ et multorum concurrentium in ea tanquam unum aggregatum, potest esse repræsentativum Trinitatis et eorum quæ comprehenduntur in Trinitate, tale quid est mens accepta in se et cum operibus suis, quia ibi est unitas, et distinctio, et ordo originis, tale autem etiam quantum ad talem concursum nihil est, quod sit inferius mente, sicut patuit in parte sensitiva.

Imago dicit relationem ad imaginatum.

(i) *Sed cum arguitur, quod si ibi esset imago.* Respondet ista concurrentia in mente valent credenti Trinitatem ad perscrutandum et persuadendum quomodo possit esse. Sed hoc clarius, vide *in quodlib. q.* 14. quia imago dicit relationem ad imaginatum, cognoscere ergo mentem sub ratione imaginis est cognoscere relationem imaginis ad imaginatum ; sed relatio cognosci non potest, nisi termino præcognito, oportet ergo prius cognoscere Trinitatem, sed hoc vide ibi, et multa alia quæ faciunt ad propositum.

*Ad secundum,* patet responsio.

15. (j) *Ad tertium dico, quod actus secundi sunt producti.* Responsio stat in hoc : intellectio, volitio, visio, auditio, et sic de omnibus aliis actibus aliarum potentiarum, licet sint qualitates absolutæ, ut probat Doctor *q.* 13. *quodlib.* et vere sint producta per actionem intellectus et objecti, et nullo modo dicantur actiones de genere Actionis, quia illæ tantum sunt entia respectiva, tamen quoad aliquas conditiones, quæ conveniunt actioni de genere Actionis, possunt dici actiones sive actus secundi.

Prima conditio actionis est, quod cessante agente non habet *esse* permanens, sed tantum habet *esse* quantum agens continuat actionem. Secunda est, quod actio necessario est alicujus, vel ut producti vel ut objecti. Tertia, quod actio propriissime est ad formam divisibilem, cujus una pars acquiritur post aliam. Intellectio, volitio, etc. dicuntur actus secundi sive actiones, licet sint qualitates absolutæ quoad secundas primas conditiones, quia tamdiu habent *esse* quamdiu potentiæ continuant illa. Secundo terminantur de necessitate ad objectum. Lumen vero, quia non est alterius a se, vel ut termini producti, vel ut objecti, circa quod non dicitur actus secundus sive actio, imo nec intellectio, nec visio, nec lumen acquiruntur actione proprie dicta, quæ terminatur ad formam, cujus una pars nata est acquiri post aliam.

(k) *Ad aliam probationem, cum dicitur quod actus talis est generativus habitus,* 16.
est facilis responsio, quia esse generativum ut actio, nihil aliud est nisi actionem ipsam, quæ est relatio de genere Actionis terminari ad productum, esse vero principium formale productivum, est habere in se virtutem producendi. In proposito intellectio producit habitum secundo modo, id est, ut est quædam ratio formalis absolute producendi, et non primo modo, supple ut sit actio de genere Actionis, quia ut supra patuit est ens absolutum, et nullo modo actio de genere Actionis, imo primo modo non est producere, quia ut sic, est tantum quædam relatio et via ad productum.

Adver[t] hanc dec[larationem].

Quia tamen hæc littera videtur aliqualiter obscura, ipsam declaro. Cum dicit : *Actio de genere Actionis non potest esse ejusdem rationis, nisi termini sint ejusdem rationis,* patet, quia duæ calefactiones dicuntur esse ejusdem rationis, quia calores terminantes sunt ejusdem rationis .Se-

quitur : *Ergo si actus generaret habitum*, etc. Vult dicere, si unus actus intelligendi sit generativus habitus ut actio de genere Actionis, sequeretur quod alius actus intelligendi ejusdem rationis esset generativus habitus; hoc tamen patet esse falsum, quia aliquis actus intelligendi ejusdem rationis non est generativus habitus, ut patet; non enim una intellectio remissa est generativa habitus, ut patet, cum habitus generetur ex frequentatis actibus, vel ex uno valde intenso et perfecto. Si ergo actus intelligendi est generativus habitus, non est generativus ut est actio de genere Actionis, sed ut est quædam forma absoluta. Sequitur : *Tunc dico breviter, quod actus est generativus habitus sicut forma aliqua*, supple absoluta, est causa vel ratio causandi aliam formam ; non est autem talis actus gignitivus ut actio de genere Actionis, tali enim actione de genere Actionis gignitur tam actus quam proprius habitus terminativus talis actionis, eo modo quo dicimus producens productione producit, vel agens actione agit, ut supra declaravi. Sequitur : *Et ad significandum gignitionem talem, quæ est actio de genere Actionis, dicimus potentiam elicere actum intelligendi*, id est, quod nomine actionis utimur elicitione, sicut enim dicimus agens actione agit, ita dicimus, quod potentia eliciens actum, elicitione elicit, ita quod tam actio quam elicitio in re idem important, sed differunt nomine vel ratione.

Actus est generativus habitus.

# DISTINCTIO QUARTA.

*Textus Magistri Sententiarum)*

*Utrum Deus Pater se Deum genuerit.*

A. De comparatione generationis ad terminum essentialem concretum qualis solutio.

Hîc oritur quæstio satis necessaria. Constat enim et irrefragabiliter verum est, quod Deus Pater genuit Filium. Ideo quæritur utrum concedendum sit, quod Deus genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut se Deum, aut alium Deum genuerit. Si vero alium Deum genuit, non est tantum unus Deus; si autem se ipsum Deum genuit, aliqua res se ipsam genuit. Ad quod respondentes dicimus, sane et Catholice concedi, quod unus unum genuit, et quod Deus Deum genuit, quia Deus Pater Deum Filium genuit. In symbolo quoque scriptum est, «Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero.» (Niceno.) Quod vero additur, ergo genuit se Deum vel alium Deum, neutrum concedendum esse dicimus. Quod alium Deum non genuit, manifestum est, quia unus tantum Deus est. Quod autem se ipsum non genuit, ostendit Augustinus *in primo libro de Trinitate* (Cap. 1.) dicens, « Qui putant ejus potentiæ esse Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errant, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis neque corporalis creatura. Nulla enim res est, quæ se ipsam gignat ut sit, » et ideo non est credendum vel dicendum, quod Deus genuit se.

*Alia quæstio de eodem.*

B. Sed adhuc opponunt garruli ratiocinatores dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum, qui est Deus Pater, aut Deum, qui non est Deus Pater. Si genuit Deum, qui non est Deus Pater; ergo Deus est qui non est Deus Pater, non ergo unus tantum Deus est. Si vero genuit Deum, qui est Deus Pater, ergo genuit se ipsum. Ad quod respondemus (Respo) determinantes istam propositionem, quam sic proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Hoc enim sane et prave intelligi potest, et ideo respondendum est ita: Deus Pater genuit Deum, qui est ipse Pater, hoc dicimus esse falsum, et concedimus alteram scilicet genuit Deum, qui non est Pater; nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus est, alius Deus est quam Pater, sed unus Deus cum Patre. Si vero additur; genuit Deum, qui non est Deus Pater; hîc distinguimus, quia dupliciter potest intelligi: Genuit Deum, qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater, qui Deus est; hic sensus verus est. Si vero intelligatur sic: genuit Deum, qui non est Deus Pater, id est, qui non est Deus qui Pater est, hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus; et e diverso, Pater et Filius et Spiritus sanctus unus est Deus.

*Opinio quorumdam dicentium tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sed non e converso, scilicet unum Deum vel unam substantiam esse tres personas.*

C. Quidam tamen veritatis adversarii concedunt, Patrem et Filium et Spiritum sanctum sive tres personas esse unum Deum, unam substantiam, sed nolunt concedere, unum Deum sive unam substantiam esse tres personas, dicentes, substantiam divinam prædicari de tribus personis, non tres personas de substantia divina. Fides autem Catholica tenet ac prædicat, et tres personas unum esse unum Deum, unam substantiam sive essentiam sive naturam divinam, et unum Deum sive unam essentiam divinam esse tres personas. Unde Augustinus *in* 1. *lib. de Trinitate* ita (Cap. 6.) ait: «Recte ipse Deus Trinitas intelligitur, beatus et solus potens.» Ecce, quam expresse dixit *ipse Deus Trinitas*, ut ostenderet, et ipsum Deum esse Trinitatem et Trinitatem ipsum Deum. (August. de Trin. lib.1. 1 Tim. 6.) Item in eodem: « In verbis, inquit, illis Apostoli, quibus de adventu Christi agens dicit: *Quem ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem*, etc. nec Pater proprie nominatus est, nec Filius, nec Spiritus sanctus, sed beatus et solus potens, id est, unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas.» Ecce et hîc aperte dicit, unum solum verum Deum esse ipsam Trinitatem; et si unus Deus Trinitas est, ergo unus Deus est tres personæ. Item *in lib.* 5. *de Trinitate*.« Non tres Deos, sed unum Deum dicimus esse ipsam præstantissimam Trinitatem.» (Cap. 8. Cap. 9.) Item in libro, qui dicitur Enchiridion ad Laurentium: « Satis est christiano, rerum creatarum causam visibilium sive invisibilium non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus unus et verus, nullamque esse naturam, quæ non aut ipse sit, aut ab ipso, eumque esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum.» Item Augustinus *in sermone de fide* : «Credimus unum Deum, unam esse divini nominis Trinitatem.» Idem *in* 6. *lib. de Trinitate*:« Dicimus Deum solum esse ipsam Trinitatem. » Ecce, his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, dicendum esse et credendum quod unus Deus est Trinitas, et una substantia tres personæ; sicut e converso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personæ dicuntur esse una substantia. (Aug. serm. 129. feria 5. Cœnæ Domini cap. 7.)

*Redit ad præmissam quæstionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium Deum genuerit.*

Nunc ad præmissam quæstionem revertamur, ubi quærebatur an Deus Pater genuerit se Deum, an alium Deum? Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Augustinus *in epistola ad Maximum*, quod Deus Pater se alterum genuit, his verbis: « Pater, ut haberet Filium de se ipso, non minuit se ipsum, sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se et esset in Filio tantus, quantus et solus ». Quod ita intelligi potest, id est, de se alterum a se genuit, D. (Aug. Epist. 66. Maximo medico.)

non utique alterum Deum, sed alteram personam; vel *genuit se alterum,* id est, genuit alterum, qui hoc est quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quam Filius, non est tamen aliud quam Filius, sed unum.

*(Finis Textus Magistri)*

## QUÆSTIO I.

*Utrum ista sit vera, Deus genuit alium Deum?*

Alensis 1. *p. q.* 50. *m.* 3. *art.* 2. § 1. Henric. 2. *p. sum. art.* 53. Richardus *hic q.* 2. D. Bonavent. *hic q.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 39. *art.* 4. Hugo Victor *sum. tract.* 1. *cap.* 11. Marsil. 1. *q.* 8. Durand. *hic q.* 2. Gabr. *q. unic. art.* 3. Vasquez 1. *p. disp.* 157. *cap.* 7. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 6. *cap.* 7. Bassol. *hic quæst.* 4.

1\. Magist. A. B. Ista quæstio non est de scripto Anglico, sed ex reportationibus Parisiensibus dist. præsenti, et est varietas litteræ hinc inde plerumque, potest tamen satis competenter intelligi littera, ut hic habetur.

Circa quartam distinctionem: Quæro, utrum ista sit vera: *Deus generavit alium Deum?* Videtur quod sic: Deus generavit Deum, aut ergo se Deum, aut alium Deum; non se, primo de Trinitate, ergo alium.

Secundo sic: Generans distinguitur a generato; sed Deus genuit Deum, ergo Deus genitus distinguitur a Deo generante, et per consequens Deus genuit alium Deum.

Tertio sic: Deus generat alium; aut igitur Deum, et sic habetur propositum; aut non Deum, quod falsum est, quia sic genitus non esset Deus.

Quarto sic: Deus generavit alium habentem Deitatem, quia aliam personam subsistentem in Deitate; ergo genuit alium, consequentia patet per Damasc. 5. cap. *Deus est divinam habens naturam, homo humanam.*

Contra, non est alius Deus; ergo non genuit alium Deum; antecedens patet, Deut. 6. *Audi Israël, Dominus Deus tuus unus est.*

### SCHOLIUM.

Resolvit non esse veram hanc: Deus genuit alium Deum, quia Filius esset alius Deus genitus, quod est falsum, quia ly *alius* significat Deitatem communem esse extremis alietatis et in eis plurificatam, quod ei repugnat, cum sit de se hæc, et explicat insigniter Logice, quomodo tres istæ propositiones differunt: Socrates est alius ab homine, est alius humanitate, est alius in humanitate, applicatque ad propositum. Vide D. Bonavent. infra dist. 21. art. 1. quæst. 1. de nomine, alius et aliud.

Respondeo (a) ad quæstionem quod non genuit alium Deum, quia cuilibet entitati formali correspondet adæquate aliquod ens, vel aliquid ens entitate tali; ista autem Deitas, quæ est entitas formalis, quia se tota est forma, non habet sic sibi adæquate correspondens *quod* nisi *Deum*, quia ipsum includit. Deitas autem est de se *hoc*, ergo Deus est de se *hoc*; illi autem, quod est de se *hoc*, repugnat non identitas, ergo et alietas, quæ includit non identitatem, ergo non potest esse alius Deus, ergo Deus non genuit alium Deum, quia non genuit quod non potest esse, et hoc quantum ad rem. 2. Ratio a[d] opposit[um]

Quantum ad Logicam (b), dico, quod hæc tria differunt: *A est alius a Deo, A est alius Deitate, A est alius in Deitate*, sicut hæc tria differunt: *Socrates est alius ab homine, Socrates est alius humanitate, Socrates est alius in humanitate.* In prima cum dicitur: *Socrates est alius ab homine,* negatur universaliter Socratem habere iden- Sicut di[-]stinctio alietatem ita alieta[s] non ident[i-]tatem in[-]fert.

titatem cum termino, per negationem importatam in ly *alius,* quia aliud includit non identitatem; igitur terminus ibi prædicatus negatur pro quolibet sui, sed non negatur nisi negetur respectu cujuslibet termini, ideo terminus alietatis confunditur confuse et distributive; ideo sequitur: *Socrates est alius ab homine, igitur est alius ab homine et ab isto,* et sic de omnibus aliis. Sic etiam sequitur: *A est alius a Deo, igitur est alius a qualibet persona divina.* In secunda cum dicitur: *Socrates est alius humanitate*, humanitas significatur esse formalis ratio differentiæ. Sic non est in prima, quia in ipsa, *homo* significatur esse terminus differentiæ,in hac autem secunda, notatur esse formalis ratio differentiæ universaliter, sic quod in nullo individuo illius naturæ convenit, quia est aliud individuum alterius naturæ per illam formam, per quam hoc differt ab illo.

Unde nota (c), quod licet ratio formalis alietatis stet universaliter quantum ad negationem inclusam, unde sequitur: *Socrates est humanitate alius a Brunello ; igitur in nullo individuo sunt idem, nec conveniunt in humanitate;* tamen illa ratio formalis differentiæ non stat universaliter, quantum ad illam affirmationem ibi inclusam, unde non sequitur : *Socrates differt a Brunello humanitate; ergo differt ab illo hac humanitate*, scilicet Platonis, quia antecedens est verum et consequens falsum, quia in consequente significatur, quod humanitas Platonis sit formalis ratio differentiæ, qua Socrates a Brunello differt. In tertia cum dicitur (d), *Socrates est alius in humanitate*, alietas ibi ponit suum determinabile esse commune utrique extremo, et distingui sive dividi in ipsis extremis, et ideo hæc non est vera : *Socrates in humanitate est alius a Brunello,* quia non dividitur humanitas in eis, nec est commune eis. Sed hæc est vera ; *Socrates in animalitate est alius a Brunello*, quia animal commune est eis et dividitur in eis. Unde in hac tertia propositione, alietas connotat aliquam convenientiam extremorum in suo determinabili, et tamen notat aliquam non identitatem eorum in eodem determinabili.

Ad propositum igitur (e), quam istarum trium significat hæc locutio : *Filius est alius Deus?* Dico, quod nec primam, nec secundam ; non primam, quia non sequitur : Socrates est alius homo, ergo est alius ab homine. Antecedens est verum et consequens falsum. Nec secundam, quia etsi Socrates est alius homo a Platone, non tamen sequitur, ergo est alius humanitate a Platone, quia humanitas non est ratio formalis differentiæ Socratis a Platone, sed significat tertiam. Unde bene sequitur, Socrates est alius a Platone, ergo Socrates est alius a Platone in humanitate, et e converso. Et idem est cum dicitur, Filius est alius Deus a Patre, quod Filius genitus est alius Deus a Patre generante, ita quod ly *alius* ponit suum per se significatum circa per se significatum extremorum et sui determinabilis, denotans ipsa inter se esse distincta, et illud determinabile esse

commune utrique extremo alietatis, et tamen distingui in eis, quod non convenit Deo, et hoc etiam significatur in tertia propositione prædicta, propter quod idem sunt. Ex quo sequitur, cum hæc sit falsa: *Filius est alius Deus genitus*, ut nunc declaratum est, erit hæc falsa: *Deus genuit alium Deum.*

COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo ad quæstionem quod non*
1. *genuit alium Deum.* Sensus hujus litteræ est, quod cuilibet entitati abstractive sumptæ, et maxime ultimate abstractæ, de qua infra patebit *dist.* 5. *quæst.* 1. correspondet aliquod ens, scilicet concretum, quod est tale tali entitate ut humanitati correspondet homo, qui dicitur primo homo humanitate, et humanitas est seipsa talis, accipiendo *se ipsum tale* formaliter, et sic Deitati correspondet primo ipse Deus; cum ergo Deitas sit ex se, sive ex sua ratione formali hæc, quia nullo modo contrahibilis per aliquam hæcceitatem, ut infra patebit *dist.* 5. *q.* 2. *et in quodlib.* sequitur quod ipse Deus erit primo hîc, sicut dicimus quod hic homo est hac humanitate homo, et homo in communi est homo humanitate in communi. Sequitur in littera : *Illi autem, quod est de se hoc.* Sensus hujus litteræ est : Omne ens quod de se est hoc, id est, ex natura sua sive ex sua ratione formali intrinseca est hoc, est simpliciter multiplicabile in plura. Sed Deitas est de se hæc; ergo *Deus* adæquate correspondens *Deitati* est de se hic, ergo repugnat ei alietas, sicut enim est impossibile esse plures Deitates, ita est impossibile esse plures Deos. Realiter ergo loquendo hæc est falsa : *Deus genuit alium Deum*, quia in re importatur alietas Deitatis.

2. Notanda (b) *Quantum ad Logicam dico, quod hæc tria differunt.* Et expono ista tria singillatim. Nam quando dicitur, Socrates est alius ab homine, ly *homo* stat confuse, distributive, mobiliter, quia isti termini, *alius, aliud, non idem,* et hujusmodi, ratione negationis inclusæ confundunt terminum sequentem (si est capax confusionis) confuse, distributive, mobiliter, quia licet descendere sub illo copulative, ut patet in ista : *Socrates est alius ab asino, et isti sunt omnes asini*; *ergo est alius ab isto asino et ab isto*, etc. Sensus enim est: Socrates est alius ab asino, id est, Socrates non est asinus, ideo ista est falsa: Socrates est alius ab homine, quia esset alius a se ipso, nam si est alius ab homine, statim sequitur quod non sit homo. Logical declarat

(c) *Unde nota quod licet ratio formalis alietatis*, etc. Pro intelligentia hujus litteræ dico, quod de rigore sermonis in ista : Socrates est humanitate alius a Brunello, ratio formalis illius alietatis stat universaliter, id est, confundit universaliter, quia sensus est, quod Socrates in nullo individuo humanitatis convenit cum Brunello, quia humanitas est ratio convenientiæ eorum tantum, quæ sunt individua humanitatis, unde Socrates humanitate est idem Platoni. Sed humanitas, quæ est ratio differentiæ, quæ affirmatur de individuis humanitatis, non stat, nec distributive mobiliter, quia tunc sequeretur quod Socrates esset alius a Brunello hac humanitate, et sic de aliis, et sic esset alius a Brunello humanitate Platonis, quod est falsum. Nec stat determinate, quia non licet descendere disjunctive, loquendo generaliter, quia de rigore sermonis hæc est falsa : *Socrates est alius a Platone ; ergo hac humanitate est alius a Platone*, non sequitur, quia ipsa non est ratio differentiæ, et sic patet littera. 3.

(d) *In tertia cum dicitur*, etc. *et distin-*

*qui ipsis extremis*, sicut in ista : *Socrates est alius in humanitate a Joanne*; ista autem est falsa : *Socrates est alius in humanitate a Joanne*, extrema sunt : *Socrates et Joannes*, et determinabile per alietatem humanitatis, quæ notatur distingui in Socrate et Joanne, et sic ista est vera : *Socrates est alius in humanitate a Brunello*, quia tunc notaretur humanitas distingui in Socrate et Brunello, et esse communis eis, quod est manifeste falsum, et patet littera.

4. Nota. (e) *Ad propositum igitur quam istarum trium*, etc. Hæc est falsa : *Filius est alius Deus Deitate a Patre*, quia tunc notaretur, quod Deitas esset ratio formalis distinguendi Filium a Patre, quod est falsum, est enim ratio formalis convenientiæ personarum ad invicem. Sequitur : *Sed significat tertium*, etc. Sensus hujus litteræ est cum dicitur : Filius genitus est alius Deus a Patre generante ; ly *alius* ponit suum significatum, scilicet alietatem circa per se significatum extremorum, quæ sunt *Filius genitus et Pater generans*, denotans unum esse ab alio sive distingui ab alio ; etiam ly *alius* ponit suum significatum, scilicet alietatem circa significatum determinabilis, scilicet *Deus*, denotans ipsum Deum esse communem utrique extremo, scilicet *Filio et Patri*, et distingui in eis, ita quod Deus in Filio sit alius a Deo in Patre, quod est falsum. Et sic ista propositio est falsa : Filius genitus est alius in Deitate a Patre generante, vel Filius genitus est alius Deus a Patre.

SCHOLIUM.

Optime explicat non sequi, Deus genuit Deum, ergo se Deum vel alium Deum ; concedendum tamen sequi, ergo genuit eumdem Deum, quia identitas significat suum determinabile non distingui in extremis, quia opposita est alietati ; explicat etiam vim illius consequentiæ, genuit alium, ergo alium Deum vel non Deum, et alias consequentias Logice Theologice.

Ad primum (a) argumentum dico, quod hoc antecedens est verum : *Deus genuit Deum*, quia termini in concreto possunt supponere pro suppositis respectu prædicatorum, respectu quorum non extraneantur suppositaliter, et ideo sicut hæc est vera : *Deus Pater genuit Deum Filium,* ita hæc : *Deus genuit Deum*, sed consequentia non valet, unde non sequitur, ergo Deus genuit se Deum aut alium Deum. Primum non sequitur, quia non est intelligibile quod idem producat se ; nec secundum sequitur, quia (sicut dictum est) cum dicitur : *Deus genuit alium Deum*, alietas notat suum determinabile distingui in extremis, quod non significatur in antecedente. Unde sicut propositio (b) est falsa, ubi alietas additur determinabili, quod non est commune suis extremis, sicut hæc est falsa : *Sol est alius mus,* et ideo non sequitur, si Sol generat murem, igitur se murem, aut alium murem, sed alium qui est mus. Ita in proposito, illa propositio est falsa, in qua alietas additur determinabili, quod non distinguitur in extremis, sic hæc est falsa : *Pater in Deitate est alius a Filio*, et ideo non sequitur : Deus Pater genuit Deum, aut igitur se Deum aut alium Deum ; sed sequitur quod genuit alium, qui est Deus, sicut exponit Magister in littera. 3.

Propositio est falsa, ubi alietas additur determinabili quod non est commune extremis et plurificabile in eis.

Quod si probetur (c) illa consequentia sic : si generat Deum, aut

igitur eumdem Deum, aut diversum Deum, quia *idem* et *diversum* immediate dividunt quodlibet ens, Text. 12. *ex* 10. *Metaphysicæ*; si eumdem vel diversum, igitur se Deum vel alium Deum.

Respondeo, potest concedi quod genuit eumdem Deum, quia sicut alietas ponit suum significatum circa suum determinabile, denotans ipsum alietate, et distingui et dividi in extremis, quibus est commune, ita per oppositum, identitas ponit suum significatum circa suum determinabile commune extremis, denotans ipsum non distingui, nec dividi in eis, et ideo hæc est vera · *Deus Pater genuit eumdem Deum*, quia Filius qui est idem Deus; sed non sequitur, ergo genuit se Deum, quia Pronomen reciprocum denotat actum terminari ad idem suppositum a quo procedit ille actus, aliter non esset reciprocum. Antecedens autem non est reciprocum. Unde consequens non solum refert eumdem in essentia Deitatis, sed eumdem in ratione suppositi; non tantum autem ponitur per antecedens, sed solum quod genuit eumdem Deum, et ideo est fallacia consequentis et figuræ dictionis.

Lyse denotat actum terminari idem suppositum a quo procedit.

4\. Ad secundum (d) dicendum, quod ista deductio reducenda est ad duos Syllogismos, quorum primus est iste : *generans distinguitur a genito, Deus est generans*; *ergo Deus distinguitur a genito*. Alius est iste: *genitum est Deus, Deus distinguitur a genito*; *ergo Deus distinguitur a Deo.* In utroque Syllogismo est fallacia accidentis, nam in primo Syllogismo major est vera propter * formalem oppositionem extremorum; sic autem extraneatur medium utrique extremo, in quo extrema sunt unum sive idem. Unde fallacia est accidentis, nisi major extremitas dicatur de medio secundum illam rationem, secundum quam medium dicatur de extremis, ut patet, si sic arguitur : Album distinguitur a dulci, lac est album, ergo lac distinguitur a dulci ; et eodem modo peccat alius Paralogismus. Unde in utroque Syllogismo ex distinctione formali, quæ est inter ista relative opposita, *generans* et *genitum*, concluditur distinctio essentialis, et ideo non sequitur conclusio.

Sumit medium pro subjecto minoris.

*al. personalem. al. Unde universaliter est fallacia accidentis ubi major extremitas dicitur de medio secundum illam rationem, secundum quam medium et ejus oppositum æqualiter se habent ad extremum.

Ad tertium (e) cum dicitur, Deus genuit alium ; igitur alium Deum vel alium non Deum. Dicendum quod neutrum concederetur, et cum probatur per rationem contradictionis, dicendum quod contradictio est tam in complexis quam in incomplexis; et loquendo de contradictoriis complexis, semper verum est quod altera est vera, et altera falsa. Et sic est in proposito, hæc est falsa : *Deus genuit alium Deum* ; et hæc vera : *Deus non genuit alium Deum*, quæ est sua contradictoria, et non ista: *Deus genuit alium non Deum.* Et sic arguatur, Deus non genuit alium Deum; ergo genuit alium non Deum, quia ex negativa de prædicato finito, sequitur affirmativa de prædicato infinito, sicut sequitur, homo non est justus, ergo est non justus.

5\. Respondeo, dicendum quod quamvis illa regula sit vera, sicut potest probari per naturam contradictionis, nunquam tamen tenet

Nisi scilicet totum prædicatum negetur, quod non fit hîc.

*Contradictio duplex, complexa et incomplexa. Alterum contradictoriorum cum determinatione non dicitur de quolibet. Vide Scot. 1. Periherm. q. 2.*

in prædicatis compositis, non enim sequitur, lapis non est lignum album ; ergo lapis est lignum non album, quia affirmatur lignum in secunda quod non affirmabatur in prima; et si arguitur (f) in contradictoriis incomplexis, dico quod licet de quolibet dicatur alterum illorum, non tamen dicitur de quolibet quodcumque prædicatum determinatum per alterum illorum, quia nec ipsum determinabile dicitur de quolibet, et ideo licet *Deus* vel *non Deus*, dicatur de quolibet, non tamen *aliud* sive *alium*, sic determinatum per *Deum* vel per *non Deum*, et ideo quamvis Deus genuit alium, non tamen alium, nec alium non Deum. Nec est hæc contradictio, quia non sequitur cum hoc contradictorio vel illo, et hoc in sensu composito, quia non ex omnibus divisis sequitur conjunctum. Concedo igitur quod sequitur, genuit alium, ergo Deum vel non Deum; sed non sequitur, genuit alium et Deum, ergo genuit alium Deum propter variationem alietatis.

(g) Ad quartum dicendum quod non sequitur, *genuit alium habentem naturam divinam, ergo genuit alium Deum*, quia in antecedente subintelligitur substantivum hujus adjectivi, *habens* quod substantivum idem significat quod persona, et circa illud ly *alius* ponit suum significatum. In consequente autem ponit ly *alius*, suum significatum circa significatum Dei, et sic commutatur *hoc aliquid* in *quale quid*, et arguitur ab inferiori ad suum superius cum negatione, quam importat *alius*.

(h) Ad probationem per Damascenum dico, quod descriptio sua est quædam explicatio nominis, non autem expressio per se significati, quia nomen concretum de per se significato non importat hoc, quod est *habens* sive *habere*, sed tantum de modo significandi in quo distinguitur ab abstracto, solum enim concretum importat ipsam formam, quia album solam qualitatem significat. Unde importat hoc quod est *habens*, quia concernit suppositum habens suum significatum, tamen idem significat concretum et abstractum,licet modus significandi sit alius, et ideo in hujusmodi etymologiis et descriptionibus, non oportet quod quidquid potest vere conjungi cum descriptionibus et descriptis.

*Concretum et abstractum idem significant non eodem modo. Averr. 5. Met. com. 14.*

COMMENTARIUS.

(a) *Ad primum argumentum.* Respondet Doctor concedendo antecedens, quia termini,etc. id est,quod terminus concretus in suppositione personali potest supponere pro suppositis. Sicut in ista, *homo currit*, ly *homo* supponit personaliter, quia talia sunt subjecta, qualia permittunt eorum prædicata, nam hoc prædicatum *currere* tantum verificatur de suppositis, et per consequens supposita hominis non extraneantur huic prædicato. Si vero dicatur, homo est species, ly *homo* non potest supponere pro suppositis, quia species tantum nata est verificari de homine in communi et non de aliquo supposito hominis, ideo supposita hominis respectu hujus prædicati extraneantur ; modo in proposito cum dicimus : *Deus genuit Deum*, ly *Deus* stat personaliter, quia hoc prædicatum *generare* non verificatur nisi de supposito. Non enim poterit verificari de Deitate, quia Deitas, nec generat, nec generatur, ut

*Deus stat personaliter generare verificatur de supposito.*

infra patebit *d.* 5. *q.* 1. Sed non sequitur modo: Deus genuit Deum, id est, Deus Pater genuit Deum Filium; ergo genuit se Deum aut alium Deum. Patet quod nec se Deum, nec alium Deum; non alium Deum, quia alietas notat suum determinabile, puta Deitatem distingui in extremis, quod non significatur in antecedente, in quo dicitur, Deus genuit Deum. Sequitur:

(b) *Unde sicut propositio est falsa ubi alietas additur determinabili, quod non est commune suis extremis.* Sicut hæc est falsa: Franciscus est alius homo a Brunello, sive est alius in humanitate a Brunello, ut supra patuit. Similiter hæc est falsa: *Sol est alius mus*, quia tunc notaretur, quod natura muris esset divisa in Solem et in murem, sicut cum dico Joannes est alius homo, denotatur quod homo distinguitur, nec enim conceditur quod Joannes sit alius asinus, quia tunc natura asini conveniret Joanni; sic in proposito cum dicitur: *Sol est alius mus*, sequitur quod natura muris convenit Soli, et sic Sol esset unus mus distinctus ab alio mure. Si ergo Sol generat murem, igitur se murem aut alium murem? sed alium, qui est mus. Ita in proposito, propositio est falsa, in qua alietas additur determinabili, quod non distinguitur in extremis. Sic hæc est falsa: *Pater in Deitate est alius a Filio*, et ideo non sequitur, Deus Pater genuit Deum, aut igitur se Deum aut alium Deum, sed sequitur quod genuit alium, qui est Deus, sicut exponit Magister in littera. Sequitur:

6. Deus genuit alium qui est Deus.

(c) *Quod si probetur illa consequentia sic, omne namque*, scilicet ens, *aut diversum, aut idem*, et secundum aliam litteram: *Omne enim ens aut diversum, aut idem*, et ponit ibi differentiam inter diversum et differens, vide ibi. Respondet Doctor, et responsio clara est, et concedit quod Deus genuit eumdem Deum, quia Filium qui est idem Deus; sed non sequitur, ergo genuit se Deum, quia pronomen reciprocum, cujusmodi est ly *se*, denotat actum terminari ad idem suppositum, a quo procedit ille actus; patet quia cum dico, Franciscus diligit se, denotatur quod dilectio, quæ egreditur a Francisco, terminetur ad eumdem Franciscum. Sic in proposito, si ista essent vere reciproca, Deus Pater genuit se Deum, denotaretur quod generatio ipsa egrederetur a supposito Patris, et terminaretur ad illud suppositum, et sic idem suppositum generaret se ipsum, quod est impossibile. Ideo non sequitur: Deus Pater genuit eumdem Deum; ergo se Deum, quia antecedens non est reciprocum, notatur enim generatio egredi a supposito Patris, et terminari ad suppositum Filii, qui est idem Deus cum Patre. Et hoc est, quod dicit, *et committitur fallacia consequentis, et figuræ dictionis.*

De fallacia consequentis patet, quia arguitur a propositione consequentis ad positionem antecedentis, nam cum dicitur: Deus genuit eumdem Deum; ergo se Deum non sequitur, quia antecedens in plus habet, quia bene sequitur, Deus genuit se Deum, ergo genuit eumdem Deum, non tamen e converso, sicut si argueretur: homo currit, ergo animal currit, bene sequitur, quia arguitur a positione antecedentis ad positionem consequentis, sive a minus universali ad magis universale, sed e converso non sequitur: animal currit, ergo homo currit; arguitur enim a positione consequentis, sive a positione magis communis ad positionem minus communis sive antecedentis. Similiter committitur fallacia figuræ dictionis, quæ potest contingere dupliciter, quia in antecedente supponit Deus pro Filio, et in 7.

Deus genuit Deum, ly Deus stat pro persona ratione actus personalis.

consequente pro Patre, scilicet dicendo : Deus genuit eumdem Deum ; ergo se Deum vel alium Deum, ly *se Deum* supponit pro Patre, et ly *alium Deum* supponit pro alio a Deitate Patris. Secundo ex quadam similitudine, quia cum dicitur, Deus genuit eumdem Deum; ergo se Deum vel alium Deum, non sequitur, quia propter similitudinem personæ generantis ad personam genitam in Deitate, quia idem Deus dicitur de utraque, velle modo concludere hoc de ipso Deo, vel tantum de una persona, committitur fallacia figuræ dictionis, nam ly *se Deum* stat pro Patre, et ly *alium Deum* stat pro alio in Deitate, et sic committitur fallacia figuræ dictionis.

8. (d) *Ad secundum.* Respondet quod ista argumentatio reducenda est ad duos syllogismos, qui patent in littera ; et dicit, quod in isto syllogismo, *generans distinguitur a genito,* etc.

Quomodo accipiatur medium.

Et nota, quod medium accipitur hîc pro subjecto minoris, et licet generans et genitum sint idem ipsi absolute et essentialiter, quia generans est essentialiter Deus, et genitum est essentialiter idem Deus, tamen Deus extraneatur utrique extremo, ut unum extremum distinguitur realiter ab altero ; concludere ergo distinctionem realem vel essentialem Dei a genito propter distinctionem generantis et geniti, quibus, ut sic Deus extraneatur, est facere fallaciam accidentis. Unde fit fallacia accidentis nisi major extremitas, scilicet *genitum* dicatur de medio, scilicet de minori extremitate in conclusione secundum illam rationem secundum quam medium, scilicet *Deus*, dicatur de extremis, scilicet *generante et genito* ; dicitur autem Deus de eis, ut est idem essentialiter et realiter illis. In conclusione vero *genitum* dicitur de Deo, ut aliud ab ipso. Et accipitur hîc *medium* pro illo, in quo conveniunt duo extrema, et non accipitur hîc proprie pro medio syllogismi. Similiter dico, quod in alio syllogismo committitur fallacia accidentis, quando arguitur sic : genitum est Deus ; Deus distinguitur a genito, ergo Deus distinguitur a Deo, quia genitum est Deus, et Deus generans est Deus, et sic Deus extraneatur generanti Deo et Deo genito, ut generans distinguitur a genito, ut supra patuit. Sicut lac est dulce et album, tamen extraneatur utrique, ut album distinguitur a dulci.

(e) *Ad tertium.* Respondet conceden- 9.
do, quod Deus genuit alium, et negat quod alium Deum vel alium non Deum, nec ista contradicunt. Nam loquendo de contradictoriis complexis, ista contradicunt : *Deus genuit alium Deum, Deus non genuit alium Deum,* ista sesecunda est vera, et prima falsa. Istæ autem non contradicunt : *Deus genuit alium Deum, et Deus genuit alium non Deum* .

Quænam sint contradictoria incomplexa, et complexa.

(f) *Et si arguitur in contradictoriis incomplexis*, etc. Pro intelligentia hujus litteræ nota, quod contradictoria complexa sunt propositiones, et contradictoria complexa sunt termini. Exemplum primi : *Omnis homo est animal, aliquis homo non est animal.* Exemplum secundi : *Homo aut est animal, aut non animal.* Et aliquando in una propositione erunt prædicata complexa, ut homo, aut est animal rationale, aut non animal rationale ; contradictoria ergo omnino incomplexa dicuntur de quolibet, ita quod alterum necessario inest. Et sic in proposito: Deus genuit aut alium, aut non alium, dico quod alium. Similiter Deus genuit aut Deum, aut non Deum ; dico quod Deum, et sic alte-

rum contradictoriorum verificatur de Deo. Si vero unum illorum determinetur per alterum alterius contradictionis, tunc non verificatur. Exemplum primæ contradictionis, *alium non alium*. Exemplum secundæ : *Deum non Deum*. Si modo alius determinetur per *Deum* vel *non Deum*, vel e contra, ita quod *Deus* determinetur per *alium* vel *non alium*, non contradicunt. Exemplum primi : Deus genuit ; ergo alium vel non alium, ergo vel alium Deum vel alium non Deum. Exemplum secundi : Deus genuit ; ergo Deum, vel non Deum, ergo genuit alium Deum, vel alium Deum, vel non alium Deum.

Dico, quod nec hoc, nec illud, et hoc si *alium Deum*, vel *alium non Deum* accipiantur in sensu composito, quia sensus est, quod genuit vel aliud in Deitate, vel aliam personam non Deum. Ista bene contradicunt : aut genuit alium Deum, aut non genuit alium Deum. Et secunda est vera, et est contradictio in complexis. Si vero accipiantur in sensu diviso, tunc contradicunt, et est sensus : aut genuit alium Deum, id est, genuit aliam personam, quæ est Deus ; aut alium non Deum, id est, genuit aliam personam quæ non est Deus. Et prima propositio est vera et secunda falsa.

Et quod dicit ibi : *De divisis ad conjuncta*, etc. sic intelligitur, quod non sequitur ex divisis omnibus conjunctim, quia divisim ista sunt vera: Deus genuit alium, Deus genuit Deum ; et tamen non sequitur conjunctim, ergo genuit alium Deum.

10. Ille terminus alium potest bifariam considerari.

(g) *Ad quartum*. Respondet, et responsio stat in hoc: Nam quando ly *alius*, stat absolute substantivatur, ut hic Deus genuit alium habentem Deitatem, ly *Deus* stat pro persona. Et cum dicitur, ergo alium Deum, ly *alius* stat adjective, et substantivum est *Deus*, et ponit suum significatum, scilicet ipsam alietatem circa *Deitatem*, et sic est fallacia figuræ dictionis, ut patet hîc. Est etiam fallacia consequentis a negatione antecedentis ad negationem consequentis, nam *alius* includit negationem. Exemplum, Franciscus est alius a Joanne, et Joannes est homo ; ergo est alius ab homine, quia sequitur : Franciscus non est Joannes, et Joannes est homo ; ergo Franciscus non est homo. Similiter hîc : Deus Pater genuit alium habentem Deitatem, scilicet Filium, et Filius est Deus, et Pater est alius a Filio ; ergo alius a Deo quia ex primo sequitur, quod Pater non est Filius, ergo Pater non est Deus, quod sequitur ex secundo.

(h) Ad Damascenum cap. 5. *Deus est divinam habens naturam, et homo humanam*. Dicit Doctor, quod descriptio Damasceni est tantum quædam explicatio nominis, non autem expressio per se significati, id est, hoc quod dico *habens Deitatem*, non importat suppositum habens Deitatem de principali significato, quia concretum, quale est hoc, *habens Deitatem* significat formam, quæ inest supposito, et non significat suppositum, sed tantum connotat, sicut *album* significat albedinem, connotando subjectum sive concernendo suppositum ; *album* enim importat hoc, quod *habens albedinem*, ut cum dico, *Franciscus albus*, id est, Franciscus habens albedinem, tamen concretum et abstractum idem significant, licet modus significandi sit alius, id est, quod *album* significat eamdem albedinem, sed diversimode, quia cum significat eam in concreto, significat ipsam ut inhærentem, ut cum dico habens albedinem ; et cum significat in abstracto, significat eam ut nullo modo inhærentem, nec ut sic natam denominare suppositum, ut al-

bedo in se considerata, quæ ut sic, est tantum nata prædicari de inferioribus, ut de hac albedine et illa, et non de subjecto, cum ista sit falsa : *A est albedo*, potest bene fieri major abstractio, ut dicendo *albedineitas*, de qua infra *dist.* 5. *q.* 1. Et loquitur hîc Doctor tantum de concretis concretione ad subjectum, et non de concretis concretione ad suppositum.

11. Ad propositum applicando dico, quod in hujusmodi etymologiis et descriptionibus non oportet, quod quidquid potest vere conjungi cum descriptionibus et descriptis. Descriptio hujus : *Deus est habens Deitatem*, ly *Deus* est descriptum, ly *habens Deitatem* est descriptio, et nota quod ly *Deus*, ut explicatur per *habens Deitatem* non supponit pro Deo absolute, non concernendo aliquod suppositum divinum, quia hæc est falsa : *Deus ut Deus, est habens Deitatem*, sed suppositum, de quo dicitur, Deus est habens Deitatem ; aliquid ergo vere conjungitur cum ista descriptione, scilicet *habens Deitatem*, quod vere non potest conjungi cum descripto, scilicet *Deo,* patet, quia ly *alius* conjungitur vere cum ista descriptione *habens Deitatem*, quia ista est vera : *Deus genuit alium habentem Deitatem*, quia genuit Filium habentem eamdem Deitatem, qui est alius a Patre ; et tamen ly *alius* non potest vere conjungi cum hoc descripto, scilicet *Deus*, quia ista est falsa : *alius Deus*, et similiter ista : *Deus genuit alium Deum*, et ideo non sequitur, Deus genuit alium habentem Deitatem, ergo genuit alium Deum ; sicut etiam hinc non sequitur, *sciens*, id est, habens scientiam. Franciscus est habens duas scientias, ergo Franciscus est duo sciens ; ly *duo* bene conjungitur cum hac descriptione, id est, *est habens scientiam*, et tamen non recte conjungitur cum descripto, ut patet.

## QUÆSTIO II.

*An hæc sit vera, Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus?*

Alensis 1. *p. q.* 65. *m.* 3. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 39. *art.* 4. 5. 6. D. Bonav. *hic q.* 4. Durand. *q.* 2. Gabr. *q.* 2. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. c. 6. et *lib.* 6. c. 7. *ubi ponit regulas ad prædicationem notionalium de essentialibus.* Vasq. 1. q. *disp.* 157.

Circa secundam partem quartæ distinctionis, quæro de veritate hujus: Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus. Videtur quod non sit vera, quia ejus contradictoria videtur esse vera : *nullus Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus*, quia quælibet singularis est vera, quia nec Pater, nec Filius, nec Spiritus sanctus. 1. Mag. C D. Arg. 1

Præterea, cujuslibet propositionis veræ indefinitæ, aliqua singularis est vera ; sed nullam est dare veram singularem hujus indefinitæ, igitur ipsa non est vera. Arg. 2

Contra, hæc : *Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus*, est vera; ergo et ejus convertens. Antecedens patet per Augustinum *de Trinitate*, multis in locis. Vide de fide ad P[...] trum c. [...] et 1. d[e] Trin. cap. 6.

### SCHOLIUM.

Respondet affirmative, quia Deus significat primo divinam naturam, cui tres personæ sunt idem. Idem est de hac, *Deitas est Pater*, etc. Sed hæc non est formalis, quia de ultimate abstracto, nihil prædicatur nisi identice, vel in primo modo dicendi, de quo dist. seq. q. 1. explicat pro quo supponit Deus in illa propositione.

Respondeo (a), quod propositio est vera, quia terminus subjec- 2.

tus quod primo significat, hoc primo ponit in oratione, et si illi aliud extremum quod prædicatur sit idem, propositio affirmativa denotans talem identitatem vera est. Deus autem significat naturam divinam, ut est nata prædicari de supposito, et illud significatum est idem tribus personis ; igitur propositio hoc significans est vera.

Additio. *Verum est tamen* (b), *quod in ejus conversa est magis prædicatio formalis, quia ibi intelligitur quasi superius, vel quasi commune prædicari de per se suis suppositis. Prædicatio autem formalior est quando commune prædicatur de minus communi vel quasi minus communi, quam e contra.*

Sed numquid (c) eadem est veritas illius et hujus, *Deitas est Pater, Filius et Spiritus sanctus ?*

Respondeo, sicut prædicatio in divinis distinguitur in veram formaliter et veram per identitatem, hoc est, quod illa sit formalis quando prædicatum convenit formaliter subjecto ; per identitatem vero quando propter infinitatem divinam, prædicatum est idem subjecto, licet non formaliter, ita hæc: *Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt Deus*, vera est formaliter, et hæc per identitatem : *Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt Deitas*, non autem formaliter, ergo et ista : *Deus est Pater*, etc. habet aliquam veritatem, loquendo de prædicatione formali, quam non habet ista : *Deitas est Pater*, etc.

De hoc Scot. infra dist. 8. q. 4.

Sed pro (d) quo supponit *Deus*, intelligendo istam esse veram, quasi prædicatione formali?

3. Respondeo, unicuique *quo* correspondet proprium *quod* vel *quis;* et ideo Deitati ut Deitas est, correspondet *quod* vel *quis*, quia illud *quod* vel *quis* est primo Deitate ens ut Deitas est, et sicut Deitas est de se *hæc*, ita Deus, qui Deus est Deitate, est de se hic ; et in isto conceptu non includitur incommunicabilitas, nec ratio personæ, quia Deitas communicabilis est, et ideo Deus ut Deitate est Deus, non includit aliquid incommunicabile formaliter. Isti termino sic intellecto absque conceptu personarum seu personalium proprietatum, vere possunt competere aliqua prædicata realia, quæ videlicet non competunt naturæ ut existenti in ratione suppositi, sed existenti in hac natura inquantum existens in ea. Hoc modo forte est ista vera : *Deus creat*, et similes, intelligendo subjectum pro hoc Deo existente in natura divina, non intelligendo aliquod suppositum, vel aliquod incommunicabile in illa natura, quia incommunicabilitas non est ratio talium actuum, et ita potest poni quod ista : *Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus*, est vera, quatenus Deus stat pro hoc Deo, inquantum est per se ens Deitate, non autem pro aliquo supposito proprie dicto in quo est natura divina, quia quando est veritas pro primis significatis terminorum, non oportet quærere veritatem in aliis in quibus includuntur ista significata. Sicut quando consequens habet propriam veritatem, non oportet quærere veritatem ejus præcise pro aliquo antecedente.

Deus non supponit pro personis, unde nihil includit incommunicabile.

Exemplum hujus, color hic sin-

gularis existens non determinat sibi rationem suppositi, quia ratio suppositi proprie non reperitur in accidentibus, et licet sit in supposito substantiæ, tamen inquantum intelligitur absque ulla subsistentia in supposito, ut hic color existens, potest esse principium operationis realis, sicut si ea'em albedo esset existens in tribus suppositis vel superficiebus, haberet actum realem, scilicet unam rationem disgregandi. Et si quæras a me de veritate hujus propositionis: *hic color disgregat*, pro quo supponit ibi ly *color?* Dico, quod supponit pro primo significato suo, puta pro hoc colore existente, non autem pro aliquo colore inferiori ad hunc colorem, puta pro hoc colore in hac superficie vel in illa, quia ista contrahentia colorem non sunt causa veritatis hujus propositionis, sed est vera propter prima extrema; multo magis esset hoc verum, si hic color ut hic, esset per se existens. Deitas autem est per se ens, et ideo Deus inquantum est Deus Deitate, est per se ens, quia 7. *de Trinitate* Augustinus dicit: *Pater eodem est quo Deus est, licet non eodem sit, et Pater sit*, et ideo huic Deo non intelligendo aliquam rationem suppositi sive personæ, imo rationi hujus Dei potest attribui Pater et Filius et Spiritus sanctus.

Cap. 4.

4. Ad arg. 1. Quæ est contradictoria hujus, Deus est Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

Ad primum (e) argumentum in oppositum dico, quod illa non est ejus contradictoria, si præcise fiat distributio pro personis, quia tunc non negatur quod primo affirmatur in affirmativa. Si autem illa neget prædicatum a primo significato Dei, scilicet ab hoc Deo, falsa est illa, et hoc est quod usitate dicitur, quod talis universalis negativa non contradicit termino habenti suppositionem simplicem, licet contradicat termino habenti suppositionem personalem. Hoc autem videtur probabile, si illa maxima Sophistarum est vera, *quando in aliqua dictione officiali vel syncategorica includuntur duo, ad nihil refertur unum ad quod non alterum*. In hoc autem signo *nullus*, includuntur duo, scilicet negatio et distributio; ergo cum distributio præcise respiciat supposita talis naturæ, negatio præcise erit pro eisdem, et tunc illa negatio universalis est vera, sed non est contradictoria primæ; sed ista: *Deus non est Pater, Filius et Spiritus sanctus*, ubi idem negatur quod prius affirmatur, et ista est falsa pro eodem subjecto pro quo affirmativa est vera.

Ad evidentiam secundi argumenti, est sciendum, quod sicut dictum est in quæstione præcedenti, cuilibet unicæ naturæ adæquate correspondet unum singulare; quod singulare, vel est incommunicabile sicut in creaturis, vel communicabile sicut in Deo. Natura autem divina, unica est, omnino implurificabilis et innumerabilis; ergo ei adæquate correspondet unum singulare quod exprimitur nomine Dei, quod naturali intelligentia intelligitur ante quamcumque proprietatem personalem, et si consideretur illud singulare ut quoddam ens ad se, cui conveniunt omnes proprietates essentiales et perfectiones, ante omnem proprietatem personarum, quod quidem

est ad se ens, et per se nullo modo plurificabile vel numerabile, licet communicabile sit in suppositis pluribus, quæ communicatio intelligitur per proprietates notionales. Et sicut est illa vera : *Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus*, ita ista: *hic Deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus*. Exemplum jam tactum est, quia si esset unus color in tribus superficiebus, ille color, puta albedo, disgregaret et haberet omnes perfectiones albedini competentes ; sed non ut primo est in illa vel in illa superficie, sed secundum se, licet illas haberet existens in illis superficiebus, non tamen primo, sic autem est hîc.

COMMENTARIUS

(a) *Respondeo, quod propositio est vera.*
1. Respondet Doctor, et primo declarat quid sit propositio affirmativa vera, dicens quod illa propositio affirmativa est vera quando terminus subjectus, quod primo significat hoc primo ponit in propositione, et quando prædicatum est idem subjecto ; semper enim in propositione affirmativa vera intelligitur prædicatum esse idem subjecto, saltem aliqua identitate, vel essentiali, vel formali, vel reali, vel saltem sic intelligitur esse idem quando prædicatum sic convenit subjecto, quod supponit pro eo, vel quod habeat aliquam identitatem, saltem unionis veræ in ratione qua prædicatur. Secundo declarat quomodo ista propositio : *Deus est Pater*, etc. sit vera, quia terminus subjectus, scilicet *Deus*, quod primo significat hoc primo ponit in oratione, significat enim *Deitatem*, et sic illud significatum primo ponit in oratione et additur prædicatum, cujus significatum est vere idem significato subjecti, quia tres personæ sunt realiter et essentialiter idem Deitati ; Deitas enim est communis tribus personis per veram identitatem realem et essentialem.

Quomodo Deitas sit communis tribus personis.

(b) *Verum est tamen quod in ejus conversa.* Licet hæc littera ponatur extra textum Doctoris, tamen verum est quod ista prædicatio : *Pater est Deus*, est formalior, et magis per se, quam ista : *Deus est Pater* ; sicut etiam ista est formalior, *homo est animal*, quam ista : *animal est homo*. 2.

(e) *Sed numquid eadem est veritas*, etc. Dicit quod licet in re sit eadem veritas propter veram identitatem realem, tamen logice loquendo una prædicatio multum differt ab alia. Nam cum dico : *Deus est Pater*, etc. hæc est prædicatio formalis. Cum vero dico : *Deitas est Pater*, est prædicatio per identitatem, sive identica, de qua infra patebit *dist.* 5. *quæst.* 1. In re tamen est eadem, quia Deus et Deitas tantum nomine, vel tantum ratione differunt, ut supra patuit *dist.* 2 *part.* 2. *quæstio* 1. et infra patebit *dist.* 8. *quæst. penult.*

Prædicatio formalis denominativa et identica.

Et nota pro intelligentia hujus litteræ, quod in prædicatione formali semper prædicatum convenit formaliter subjecto, id est, quod quando prædicatum convenit subjecto per quamdam inhæsionem, sive per modum formæ informantis, sive inhærentis, et hoc vel essentialiter vel denominative. Essentialiter ut *homo est animal*. Denominative, ut *homo est albus*; semper enim concretum, sive substantiale, sive accidentale ut sic, natum est prædicari formaliter, ut infra declarabo *dist. seq.* Prædicari vero identice nihil aliud est, nisi prædicatum esse realiter idem cum suo subjecto, et non per modum formæ sive inhæsionis, et maxime propter infinitatem utriusque extremi, vel saltem alterius, quia quando unum extremum est forma- 3.

liter infinitum propter sui infinitatem et simplicitatem, identificat sibi realiter omne quod convenit illi. Si ergo prædicatum non est natum prædicari formaliter, scilicet per inhærentiam, saltem in modo prædicandi, si prædicatur de infinito intensive, prædicatur tantum per identitatem sive identice, sicut hæc : *Deitas est Pater et Filius,* etc. est tantum prædicatio identica, et sic patet littera.

4. (d) *Sed pro quo supponit Deus, intelligendo istam esse veram, quasi prædicatione formali.*

Respondet Doctor per aliqua dicta. Primum, quod unicuique *quo* correspondet proprium *quod*, vel *quis*, et hoc adæquate, licet alicui *quo*, possint correspondere plura *quod*, non tamen adæquate, patet, quia humanitas est *quo* respectu cujuscumque suppositi hominis. Hæ enim sunt veræ : *Hic homo est humanitate hic homo*, et similiter : *Ille homo est humanitate homo.* Sed proprium adæquatum *quod* humanitatis in communi est *homo* in communi, et proprium adæquatum, *quod* hujus humanitatis est *hic homo*; sicut ergo Deitas est de se hæc, ideo proprium et adæquatum *quod* est *hic Deus*, et sic hic *Deus* est hac Deitate Deus. Et in hoc quod dico, *hic Deus*, non intelligo aliquod incommunicabile, imo simpliciter est communicabile tribus suppositis ; proprium ergo et adæquatum *quod* Deitatis est *hic Deus,* non includendo aliquem conceptum personæ, et ut sic, ista est vera : *Deus est Pater*, *Filius et Spiritus sanctus*, ut nullum simpliciter concernit suppositum.

Deus est communicabilis tribus suppositis.

5. Et addit Doctor quod forte ista est vera : *Deus creat*, accipiendo ly *Deum* ut est adæquatum *quod* Deitatis, et ut non includit conceptum alicujus incommunicabilis. Et quod dicit hic de colore, cum dicitur : *hic color disgregat,* quod ly *color* supponit pro primo significato suo, puta pro hoc colore existente, non autem pro colore existente in superficie, quia videtur dicere quod si hic color esset separatus a superficie, adhuc hoc prædicatum. quod est *disgregare*, conveniret sibi ita quod posse vere disgregare ; hoc non debet sic absolute intelligi, nam si color per possibile vel impossibile, esset separatus ab omni superficie, non posset immutare sensum, ut expresse patet a Doctore *in* 4. *dist* 12. *quæst.* 2. Dico ergo, quod si color esset separatus a quantitate, adhuc esset vere immutativus sensus, non tamen potentia propinqua, quia ut sic, actu non potest immutare, sed bene potentia remota, quia ratio formalis immutandi non est a quantitate, sed ab ipso colore singulari existente, non est tamen immutativus actu nisi ut existens in debita quantitate ; requiritur ergo quantitas, non ut aliquid pertinens ad rationem immutandi sensum, sed tantum dispositio requisita, vide Doctorem *in* 4. *ubi supra.*

Quomodo color immutat sensum.

Sed posset dubitari, an hic Deus, ut non includit conceptum alicujus incommunicabilis, possit generare Filium, sicut conceditur ipsum posse creare, et gubernare, et conservare mundum ? 6.

Dubitatio.

Dico quod non, et ratio est quia inter generans et genitum semper est realis distinctio. Si ergo hic Deus, ut non includit conceptum personæ possit generare Deum, tunc hic Deus generans realiter distingueretur a Deo genito; et cum hic Deus ut sic, tantum dicat Deitatem, sequeretur quod Deitas realiter distingueretur a se ipsa. Et ideo necesse est hunc Deum supponere pro aliquo supposito, cum dicimus : *hic Deus generat*, sed non est simile, quando dicimus quod *hic Deus* ( ut non supponit pro aliquo supposito) *creat mundum*, quia ut sic includit omnia necessaria ad creationem ; est enim ens infi-

Solutio.

Actio de necessitate non præsupponit suppositum

nitum actualissime existens per se, licet non sit incommunicabile, non enim actio de necessitate præsupponit suppositum, ut supra declaravi.

Et addit Doctor quod ratio incommunicabilitatis non est ratio agendi sive creandi. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia diceretur quod etsi non sit ratio formalis agendi, est tamen conditio agentis necessario requisita ad agendum, sicut etiam ipse dicit quod singularitas non est ratio formalis agendi, sed tantum conditio agentis, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 6.

Objectio. Solutio.

Dico, quod non est simile de ratione suppositi et ratione singularitatis, quia singularitas est conditio simpliciter necessaria respectu actionis, quia natura nunquam potest esse ratio formalis agendi, nisi realiter existat in aliquo singulari, ut exposui supra *dist.*3. *quæst.* 6. Non est autem simpliciter necesse ad hoc, ut sit ratio formalis agendi et propinqua, quod actu existat in aliquo supposito, nam calor separatus a substantia esset vere ratio formalis calefaciendi, et proxima etiam, tamen non includit rationem suppositi.

7. Objectio.

Si dicatur, si ratio suppositi non esset simpliciter necessaria ad actionem ; ergo Deitas, vel memoria fecunda ut non includit rationem suppositi, poterit esse ratio formalis generandi filium et propinqua.

Solutio.

Dico primo, quod ratio suppositi est necessaria non simpliciter propter generationem, sed propter distinctionem realem producentis et producti, quia enim generatio requirit extrema realiter distincta, ideo in divinis necesse est ponere rationem suppositi respectu generantis, et si generatio per possibile, vel impossibile posset esse in divinis sine reali distinctione generantis et geniti, non esset inconveniens dicere memoriam fecundam esse simpliciter rationem formalem generandi proximam et optime dispositam, ut patet ex dictis Doctoris *infra dist.* 7. *et in quodlib. quæst.* 3. Et vide expositionem, quam supra feci *dist.* 1.

Pater, Filius, et Spiritus sanctus, et quod Deus est Trinitas.

(e) *Ad primum argumentum in oppositum.* Respondetur quod ista : *nullus Deus est Pater*, etc. non est contradictoria huic : *Deus est Pater*, etc. si præcise fiat distributio pro personis, quia tunc non negatur quod primo affirmatur in affirmativa ; nam in affirmativa affirmatur, tres personas dici tantum de Deo, ut ly *Deus* non includit aliquam rationem incommunicabilitatis, sive ut tantum supponit pro Deo præcise et non pro aliquo supposito, sed in ista, quando dicitur : *nullus Deus est Pater*, etc. accipitur ly *Deus*, ut supponit pro suppositis. Si vero acciperetur *Deus*, ut non includit aliquod suppositum, hæc est falsa : *nullus Deus est Pater, Filius et Spiritus sanctus*.

Secunda ratio cum sua responsione clara est in littera, licet responsio sit extra textum Doctoris.

# DISTINCTIO QUINTA

(*Textu Magistri Sententiarum.*)

*Utrum divina essentia genuerit Filium, vel genita sit a Patre, vel de ipsa natus sit Filius, vel Spiritus sanctus processerit.*

A. De comparatione generationis ad terminum essentialem abstractum quid est essentia. Ratio prima quare ita sit.

Post hæc quæritur utrum concedendum sit, quod Pater genuit divinam essentiam, vel quod divina essentia genuit Filium, vel essentia genuit essentiam, an omnino non genuit, nec genita est divina essentia? Ad quod, Catholicis tractatoribus consentientes dicimus, quod nec Pater genuit divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit essentiam. Hîc autem nomine *essentiæ* intelligimus divinam naturam, quæ communis est tribus personis et tota in singulis. Ideo non est dicendum, quod Pater genuit divinam essentiam, quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, essentia divina relative diceretur ad Patrem vel pro relativo poneretur. Si autem relative diceretur vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Ut enim ait Augustinus in 5. *libro de Trinit.* «quod relative dicitur, non indicat substantiam».

Cap. 7. circa nem ejusdem.

## *Secunda ratio.*

B. istinctione uarta primi.

Item, cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei, quæ ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Augustinus negat, ut supra ostendimus.

## *Tertia ratio et potior.*

C.

Item, si Pater est genitor essentiæ divinæ, cum ipse essentia divina sit et Deus sit, eo ergo quod generat, et est et Deus est. Ita ergo non illud quod generatur est a Patre Deus, sed Pater eo quod generat, et est et Deus est. Et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitus causa est, ut et sit et Deus sit. Simili ratione probat Augustinus in *lib.* 7. *de Trinit.* « quod Pater non est sapiens sapientia quam genuit, quia si ea sapiens est, ea est; hoc enim est ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam, quam genuit, sapiens Pater est. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus: hoc illi est esse quod sapere, nisi, eo est quo sapiens est? Ergo quæ causa illi est, ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia, quam genuit, illi causa est, ut sapiens sit, et causa illi est, ut sit. Sed causam Patri, qua sit, a Patre genitam, nullo modo quisquam dixerit sapientiam; quid enim est insanius? Ita ergo, si Pater genuit essentiam, qua est, essentia,

Cap. 10.

quam genuit, causa est illi, ut sit. » Non ergo ipsam qua est, essentiam genuit. Ibidem. « Nam in illa simplicitate, inquit Augustinus, quia non est aliud sapere quam esse, eadem est ibi sapientia quæ essentia; » ideoque quod de sapientia, hoc de essentia dicimus. Sicut ergo non genuit sapientiam, qua sapiens est, ita nec essentiam, qua est. Ut enim sapientia sapiens est et potentia potens, ita et essentia ipse est, eademque est sapientia et potentia, quæ essentia. Patet itaque ex prædictis, quia Pater essentiam divinam non genuit.

*Huic adversari videtur Augustinus.*

D. August. cap. 3. Huic autem videtur contrarium quod Augustinus ait *in libro unico de fide et Symbolo* : « Deus, cum Verbum genuit, id quod ipse est genuit, nec de nihilo nec de aliqua jam facta conditaque materia, sed de seipso id quod est ipse. » Item, Ibidem. « Deus Pater qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad seipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. » Ecce aperte dicit his verbis, Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi divina essentia; videtur ergo divinam essentiam genuisse. Ad quod respondemus, illa verba sic intelligenda esse dicentes : Pater de seipso genuit illud quod ipse est, id est, Filium, qui est illud quod Pater est. Nam *quod* Pater est, et Filius hoc est, sed non *qui* Pater est, et Filius hic est.

*Alias partes quæstionis exequitur.*

Ita etiam non est dicendum, E. quod divina essentia genuit Filium, quia cum Filius sit divina essentia, jam esset Filius res, a qua generatur; et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus, quod essentia divina non genuit essentiam. Cum enim una et summa quædam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit, quod omnino esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et a Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

*Quæ videantur prædictis esse contraria.*

Prædictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus in *lib.* 7. *de Trinit.* « Hoc, inquit, est Deo esse quod sapere; unde Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. » Ecce his verbis aperte dicit Augustinus, sapientiam de sapientia, et essentiam de essentia, ubi videtur significare quod sapientia sapientiam, et essentia essentiam genuerit. F. August. de Trinit. lib. 7. c. 1. et 2. Idem *in lib. de fide ad Petrum* ait : Cap. 2. « Sic Christum Dei Filium, id est, unam ex Trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris natam esse non dubites. » Hîc videtur dicere, quod natura Filii sit nata de natura Patris. Idem in *lib.* 15. *de Trinit.* ait : « Dicitur Filius consilium de consilio, et voluntas de voluntate, Cap. 20. sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia. » Et hîc Determinatio eorum quæ videntur contraria.

videtur dicere quod substantia sit genita de substantia, et sapientia de sapientia. Sed hoc ita determinamus : « Sapientia de sapientia, et substantia de substantia est, » id est, Filius qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre, qui est eadem substantia et sapientia; et Filius qui est divinitas, natus est de Patre, qui est natura divina. Et ut expressius dicamus, dicimus Filium sapientiam esse de Patre sapientia, et dicimus Filium substantiam esse genitum de Patre et a Patre substantia. Quod autem ita intelligi debeat, Augustinus ostendit in *lib.* 7. *de Trinit.* dicens : « Pater ipse sapientia est; et dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris, id est, sicut lumen de lumine, et uterque unum lumen, sic intelligatur sapientia de sapientia, et uterque una sapientia et una essentia. » Item, « ideo Christus dicitur virtus et sapientia Dei, quia de Patre, virtute et sapientia, etiam ipse virtus et sapientia est, sicut ipse lumen de Patre lumine est, et ipse fons vitæ est apud Deum Patrem, fontem vitæ. Filius ergo sapientia de Patre sapientia est, sicut Filius lumen de Patre lumine, et Deus Filius de Deo Patre, ut et singulus sit lumen, et singulus Deus, et singulus sapientia, et simul unum lumen, unus Deus, una sapientia. » Ecce his verbis manifeste aperit Augustinus, ex quo sensu accipienda sint prædicta verba et his similia, scilicet cum dicitur : substantia de substantia, vel substantia genuit substantiam.

August. de Trinit lib. 7. cap. 1. circa finem capitis. Eodem lib. cap. part. 3. 1. ad Cor. 1.

*Quod videtur prædictæ expositioni contrarium.*

Huic vero etiam id contrarium videtur, quod Hilarius ait in 4. *libr. de Trin.* « Nihil, inquit, nisi natum habet Filius, et geniti honoris admiratio in honore generantis est. » Cum ergo Filius essentiam habeat, (tota enim in eo est divina essentia) videtur quod ipsa divina essentia nata sit. Item in 5. *lib.* ait : « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est non tenere naturam, nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. » Ecce hîc dicit nativitatem Dei profectam ex natura, et ita videtur ex his verbis atque prædictis natura Dei et genita et genuisse. Quod apertius dicit in *lib.* 9. *de Trinit.* « Nos, inquit, unigenitum Deum in forma Dei manentem, in natura hominis mansisse profitemur, nec unitatem formæ servilis in naturam divinæ unitatis refundimus, nec rursus corporali insinuatione Patrem in Filio prædicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem habuisse naturam, quæ in forma naturæ se gignentis manens, formam naturæ et infirmitatis corporalis accepit. Non enim defecerat Dei natura, ne esset; sed in se humilitatem terrenæ nativitatis manens sibi Dei natura susceperat, generis sui potestatem in habitu assumptæ humilitatis exercens » Ecce hîc aperte dicit, et naturam genuisse, et naturam genitam, et naturam assumpsisse naturam, quod a plerisque nega-

G. Hilar. non longe a principio lib. Circa finem libri quinti paulo post medium. Quod natura Dei in forma sua manens formam naturæ et infirmitatis corporalis acceperit quod natura Dei non est minuta in assumptione.

Paulo inferius tur. Item in eodem : « Numquid unigenito Deo contumelia est, Patrem sibi innascibilem Deum esse, cum ex innascibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam subsistat. » Ecce et hîc dicit unigenitam naturam.

*Quomodo sint intelligenda præmissa verba Hilarii?*

II. Circa medium ejusdem quarti. Circa finem quinti.

Sed quia hæc verba sane vult intelligi, ipse idem dicit in 4. *lib.* « Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus. » Hæc ergo verba ita intelligi possunt : Nihil habet Filius nisi natum, id est, nihil habet secundum quod Deus est, nisi quod nascendo accepit, et ipse nascendo Patris in se subsistentem naturam habuit. Unde Hilarius addit in 5. *lib.* « Eamdem naturam habet genitus, quam ille qui genuit, ita tamen, ut natus non sit ille qui genuit (nam quomodo erit Pater ipse, cum genitus sit ? ) sed in his ipsis subsistat ille qui genitus est, in quibus totus est ipse qui genuit, quia non est aliunde qui genitus est ; et ideo non refertur ad aliud quod in uno subsistit ex uno. Ac sic in generatione Filii et naturam suam, ut ita dicam, sequitur indemutabilis Deus indemutabilem gignens Deum, nec naturam suam deserit ex indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta nativitas. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligamus, cum in Deo Deus insit; nec præter eum qui Deus est, quisquam Deus alius sit, quia ipse Deus, et in eo Deus. Naturæ ergo Dei Patris veritas in Deo Filio esse docetur, cum in eo Deus intelligatur esse, qui Deus est. Est enim unus in uno, et unus ab uno ».

Expositionem confirmat per verba ejusdem.

Joann. 4. Ego in Patre, et Pater in me.

*Quod legitur Pater de sua substantia genuisse Filium, et Filium substantiæ Patris.*

I. August. c. 2.

Dicitur quoque et frequenter in Scriptura sacra legitur, Patrem de sua substantia genuisse Filium. Unde Augustinus *in lib. de fide ad Petrum* ait : « Pater Deus, de nullo genitus Deo, semel de sua natura sine initio genuit Filium Deum sibi æqualem, et eadem qua ipse naturaliter æternus est divinitate coæternum. » Ecce hîc dicit Augustinus, Filium genitum de natura Patris. Est autem una natura Patris et Filii et Spiritus sancti. Si ergo de natura Patris genitus est Filius, genitus est de natura Filii et Spiritus sancti, imo de natura trium personarum. Idem quoque Augustinus in *lib.* 15. *de Trinit.* dicit, Christum esse Filium substantiæ Patris et de substantia Patris genitum, tractans illud verbum Apostoli loquentis de Deo Patre sic : « *Qui eruit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii charitatis suæ.* « Quod dictum est, inquit, *Filii charitatis suæ*, nihil aliud intelligatur quam Filii sui dilecti, quam Filii substantiæ suæ. Charitas quippe Patris, quæ in natura ejus est ineffabiliter simplici, nihil est aliud quam ipsa natura atque substantia, ut sæpe diximus et sæpe iterare non piget, ac per hoc Filius charitatis ejus nullus alius est, quam qui de substantia ejus est genitus ». Ecce aperte hîc dicit

Cap. 19. circa finem.

Ad Col.

Augustinus, Filium esse genitum de substantia Patris, et Filium substantiæ Patris. Idem quoque Augustinus in *lib.* 2. contra Maximinum hæreticum, substantiam Dei genuisse Filium, et Filium genitum de substantia Patris asserit dicens : « Carnalibus cogitationibus pleni, substantiam Dei de seipsa gignere Filium non putatis, nisi hoc patiatur quod substantia carnis patitur quando gignit. *Erratis, nescientes Scripturas neque virtutem Dei.* Nullo enim modo verum Dei Filium cogitatis, si eum natum esse de substantia Patris negatis. Non enim jam erat hominis Filius, et Deo donante factus est Dei Filius, ex Deo natus gratia, non natura. An forte etsi non hominis Filius erat, tamen aliqua jam erat qualiscumque creatura, et in Dei Filium, Deo mutante, conversa est? Sed nihil horum est; ergo aut de nihilo, aut de aliqua substantia natus est. Sed ne crederemus, vos putare de nihilo esse Dei Filium, affirmastis non vos dicere de nihilo esse Dei Filium. De aliqua ergo substantia est; et si non de substantia Patris, de qua sit, dicite; sed non invenietis. Jam igitur unigenitum Dei Filium, Jesum Christum, de Patris esse substantia, non vos nobiscum pigeat confiteri ». Idem in eodem : « Utrique legimus, *ut simus in vero Filio ejus*, Jesu Christo. Dicite ergo nobis, utrum iste verus Dei Filius ab eis qui gratia filii sunt, quadam proprietate discretus de nulla substantia sit, an de aliqua? Non dico, inquis, de nulla, nec dicam de nihilo ; ergo de aliqua substantia est. Quæro, de qua? Si non de Patris substantia est, aliam quære. Si aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre *homoousion* confitere ». Idem in eodem : « Confiteor, Deum Patrem omnino incorruptibiliter genuisse, sed quod est ipse genuisse. Item dico quod sæpe dicendum est : Aut de aliqua substantia natus est Dei Filius, aut de nulla; si de nulla, ergo de nihilo, quod vos jam non dicitis; si vero de aliqua, nec tamen de Patris substantia non est verus Filius; si vero de Patris substantia, unius ejusdemque substantiæ sunt Pater et Filius. Vos autem nec Filium de substantia Patris genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis ; nec videtis, quam necesse sit, ut qui non est ex nihilo, nec ex aliqua alia re, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit, et hoc esse quod Deus est, de quo est, id est, Deus de Deo natus, quia non alius prius fuit, sed natura coæterna de Deo est. »

Augustin. c. 14.

Matth. 22. c. Contra Paulianos. Contra Arium et Donatum. 1. Joan. 5.

Paulo inferius.

Ex eodem cap. circa principium.

*Colligens summam prædictorum, aperit ex quo sensu accipienda sint.*

K. His verbis præmissis innui videtur, quod divina substantia Filium genuerit, et quod Filius sit genitus de substantia Patris, et quod de Deo est natura coæterna, et quod Pater id quod ipse est genuit. Id autem quod ipse est, essentia divina est; et ita putari potest divinam essentiam genuisse. Vehementer movent nos hæc verba,

quæ quomodo intelligenda sint, mallem ab aliis audire quam tradere. Ut tamen sine præjudicio atque temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi : Natura coæterna de Deo est, id est, Filius coæternus Patri de Patre est, ita quod est eadem cum eo natura vel ejusdem naturæ. Quem sensum confirmat Augustinus, ibidem subjiciens et quod dixerat quasi explanans. Dicto enim. « Natura coæterna de Deo est, » addidit : « Non est aliud Filius quam illud de quo est, id est, unius ejusdemque substantiæ est. » Deinde apertius talem intellectum ex prædictis verbis fore habendum aperit in *eodem libro contra Maximinum* dicens : « Trinitas hæc unius ejusdemque substantiæ est, quia non de aliqua materia vel de nihilo est Filius, sed de quo est genitus. Itemque Spiritus sanctus non de aliqua materia vel de nihilo est, sed inde est unde procedit. » His utique verbis aperte ostendit, ea ratione dici Filium esse de substantia Patris, quia est de Patre genitus, ita quod est ejusdem substantiæ cum eo; et Spiritum sanctum esse de substantia Patris et Filii, quia ab utroque procedit, ita quod est ejusdem substantiæ.

August. lib. 3. contra Maximinum, c. 14. circa principium capitis.

Eodem capite.

*Quod nec Filius, nec Spiritus sanctus est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materia.*

L. Ostenditur quoque ex illis verbis, Filium et Spiritum sanctum non esse de nihilo, sed de aliquo, nec tamen de aliqua materia. Unde etiam Hilarius in *duodecimo libro de Trinitate* ait : « Unigenitus Deus, cum natus sit, Patrem testatur auctorem; cum ex manente natus est, non est natus ex nihilo; et cum ante tempus natus est, omnem sensum prævenit nascendo. » Hîc aperte dicitur, quod Filius non est natus ex nihilo. Similiter et Spiritus sanctus non est dicendus esse vel procedere ex nihilo, « quia Filius de substantia Patris natus est » id est, a Patre est, cum quo est ejusdem substantiæ et eadem substantia. Ex quo sensu etiam accipiendum est illud : « Pater genuit id quod est ipse, » id est, Filium, qui est hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi Augustinus aperit, dicens in 1. *lib.* contra Maximinum : « Hoc genuit Pater quod est; alioquin non est verus Filius, si quod est Pater non est Filius. » Item : « substantia Dei genuit Filium, » id est, Pater substantia genuit Filium, qui est eadem substantia et ejusdem substantiæ. Quod sic esse intelligendum Augustinus ostendit, dicens ad Maximinum : « Sicut dicis, spiritus spiritum genuit; ita dic : spiritus ejusdem naturæ vel substantiæ spiritum genuit. Item sicut dicis : Deus Deum genuit, ita dic, Deus ejusdem naturæ vel substantiæ Deum genuit. Hoc si credideris et dixeris, nihil de hac re ulterius accusaberis. » His enim verbis aperit, quomodo prædicta debeant intelligi. Similiter : « Filius natus est de substantia Patris, vel Pater genuit Filium de sua natura sive essentia, » id est, de se natura et essentia genuit Filium ejusdem essentiæ ac naturæ, et

Hilar. non longe a medio lib. 12.

Ex cap. 3 lib. de fide et symbolo paulo ante citat. Circa medium 1 lib.

Ex lib. 3 contra Maximinum, cap. 14. Lib. 3. c. 15.

qui est eadem essentia ac natura. Similiter expone illud : « Filius substantiæ Patris, » id est, Filius Patris substantiæ, id est, qui est substantia, cum quo et Filius eadem substantia est, quia consubstantialis est Patri Filius. Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augu-
August. c. 6. stini, qui *in libro septimo de Trinitate* ait : « Tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. » His verbis ostendit, non esse dicendum, personam esse ex essentia, nisi ex sensu prædicto. Qui sensus confirmatur etiam ex eo quod *in libro decimoquinto de Trini-*
Cap. 13. et 14. *tate* idem ait : « Sicut nostra scientia scientiæ Dei, sic et nostrum verbum, quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia. Tale est autem, ac si dicerem : de Patris scientia, de Patris sapientia, vel quod est expressius, de Patre essentia, de
Ex cap. 14. Patre scientia, de Patre sapientia. » Ex hoc itaque intellectu Verbum Dei Patris unigenitus Filius, per omnia Patri similis et æqualis, recte dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia; quia est hoc omnino quod Pater, non tamen Pater, quia iste Filius, ille Pater.

*Quare verbum Patris dicatur Filius naturæ?*

M. Inde est, quod solus unigenitus Dei dicitur natura Filius, quia ejusdem naturæ est, et eadem natura est cum Patre. Unde Hilarius *in libro primo de Trinitate*, de Christo 1. 5. 6. et 7.
loquens ait : « Natura Filius est, quia eamdem naturam quam ille qui genuit, habet.

(*Finis textus Magistri*).

## QUÆSTIO I.

*Utrum essentia divina generet vel generetur?*

Alensis 1. *p. q.* 42. *m.* 3. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 39. *art.* 5. D. Bonavent. *hîc q.* 1. *art.* 1. Richard. *q.* 1. *et* 2. Durand. *quæst. unic.* Gabr. *q.* 1. *art.* 2. Gregor. *q.* 1. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 6. *c.* 7. *Vide regulas quas ibi ponit de hujusmodi prædicationibus. Vide* Scot. 9. *Met. q.* 2. 3. *et* 1. *Phys. q.* 9. *ubi de distinctione formali.*

Circa istam quintam distinctionem, in qua Magister agit de generatione in comparatione ad essentiam, quæro duo. Primo, utrum essentia divina generet vel generetur? Quod sic, Augustinus 7. de Trinit. cap. 2. *Idem dici acci-* Argum. 1.
*piamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata sapientia, ut in uno eorum, eo quod nata est, et Verbum et Filius accipiatur, et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quæ ad se dicitur, ac in altero quod est sapientia, demonstretur essentia, ac per hoc ad se dicitur;* ergo expresse vult, quod sapientia ut est sapientia, et ad se dicitur, dicatur nata, ut natum est proprium Filii.

Secundo sic : Richardus 6. *de Trinit. cap.* 22. videtur expresse loqui contra Magistrum Sententiarum : *Multi*, inquit, *temporibus nostris surrexere, qui non audent dicere substantiam genitam, quin potius, quod est periculosius et contra Sanctorum auctoritates, audent negare, et modis omnibus conan-*

*tur refellere, quod substantia gignat substantiam, pertinaciter negantes quod omnes Sancti affirmant. Ad illud quod ipsi dicunt, auctoritatem invenire non possunt, ad hoc quod dicimus, auctoritates multas etiam ipsi adducunt in mo-*
1. Regum cap. 17. *rem Goliæ*, etc. Et quia Magister exponit illas auctoritates, quas adducit contra se, ideo Richardus subdit ibidem de eo : *Bene dicunt Patres quod substantia substantiam gignit, vestra autem expositio ad hoc contendit, quod credamus, quod substantia substantiam non gignat, fidelis expositio et omni acceptione digna, quia hoc quod sancti Patres clamant contendit falsum esse, et quod nemo Sanctorum asserit contendit verum esse* : hæc ille. Videtur deridere Magistrum, qui contra intentionem Patrum exponit auctoritates, quas adducit contra se, et videtur asserere oppositum illius quod tenet Magister, esse de intentione Sanctorum.

2. Item, per rationem, essentia communicatur; ergo producitur. Antecedens patet per Augustinum 15. de Trinit. cap. 26. *Essentiam præstat Filio sine initio generatio.* Probatio consequentiæ, tum quia *communicare* et *communicari* sunt relative opposita, et non dicunt nisi relationes originis, non enim dicunt relationes communes, patet; igitur dicunt relationes originis oppositas, igitur idem quod *producere* et *produci;* tum quia si sint aliqua duo correlativa, si unum extremum unius sit idem uni extremo alterius, et reliquum reliquo.

Exemplum, si *A* et *B* essent duo correlativa, et *C* et *D* correlativa; si *A* et *C* sint idem, *B* et *D* erunt idem. Probatio, quia alioquin diceretur idem ad plura correlativa, sicut *A* quod idem est quod ipsum *C*, diceretur correlative ad *B* et *D*, quæ per te sunt diversa. Hæc est una combinatio relativorum, *producens et productum*; et hæc alia, *communicans et communicatum*; sed communicans et producens idem sunt, ergo et extrema eis correspondentia sunt eadem.

Item per argumenta logica, quando prædicatum prædicatur per se de subjecto, potest supponere pro eo. Patet de superioribus et inferioribus; sed essentia prædicatur per se de Patre, quia Pater est essentia, ergo potest supponere pro eo; igitur sicut illa est vera : *Pater generat*, ita ista videtur esse vera, *essentia generat*, prout supponit pro Patre. Probatio minoris, quia non per accidens, quia nec unum accidit reliquo, nec ambo tertio; et isti sunt duo modi unitatis per accidens, qui ponuntur 5. *Metaphysicæ, cap. de uno.* Text.

Item, *essentia est Pater;* ergo *essentia generat.* Antecedens patet per conversionem simplicem. Probatio consequentiæ, de quocumque prædicatur subjectum, et propria passio; et hoc probatur, quia subjectum est medium ad demonstrandum propriam passionem suam de eo, cui non primo convenit illa passio; generatio autem videtur propria operatio vel passio Patris; ergo consequentia est bona. Item essentia est Pater Filii; ergo essentia generat. Probatio antecedentis per conversionem : Pater Filii est essentia; igitur essentia est Pater Filii. Probatio consequentiæ, essentia est Pater Filii;

ergo Filius est Filius essentiæ. Probatio istius consequentiæ, quia in relativis est consequentia mutua; si $A$ est Pater $B$; ergo $B$ est Filius $A$, ergo si essentia est Pater alicujus, ille erit Filius essentiæ.

Item ultimo genitum inquantum genitum est aliquid, quia generatio non terminatur ad nihil, et inter nihil et aliquid non est medium; sed nihil in divinis est aliquid nisi sit essentia, ergo Filius inquantum genitus, est essentia, ergo essentia generatur.

Contra est Magister in littera.

SCHOLIUM.

Respondet negative, et ostendit hæreticum esse Abbatem Joachim, qui oppositum tenuit, contra quem adducit, cap. Damnamus, de sum. Trin. et rationes Alens. et Magistri.

3. In ista quæstione erravit Abbas Joachim, ut habetur *extra de sum. Trinit. et fid. cap. Damnamus.* Dixit enim Magistrum Petrum esse hæreticum, quia dixit rem esse in divinis, quæ nec producit, nec producitur. Ex hoc enim intulit Joachim, quod Petrus poneret quaternitatem in divinis. Posuit enim tres res, rem generantem, rem genitam, rem spiratam, et posuit rem nec generantem, nec genitam, nec spiratam; ergo quatuor res. Hoc igitur inconveniens, quod sequi videbatur, vitando, posuit Joachim, quod nulla res una est Pater, Filius et Spiritus sanctus, sed tantum dixit personas illas esse unam rem, sicut multi fideles dicuntur una Ecclesia propter unam fidem et charitatem. Et istud probavit per illud Salvatoris in Joanne, orantis Patrem pro suis fidelibus: *Ut sint unum*, inquit, *sicut et nos.* Intulit igitur Joachim, cum fideles non sint unum unitate naturæ; ergo nec Filius est una res cum Patre. Cap. 7.

Istud secundum (a) in opinione Joachim, est hæreticum, scilicet quod Pater et Filius et Spiritus sanctus non sint aliqua una res, quia sicut arguitur capite præallegato, Pater gignendo, dedit essentiam suam Filio. Nullam enim aliam potuit dare, qua Filius esset Deus, et simili ratione, ambo eam dederunt Spiritui sancto. Non autem erat ista communicatio partis essentiæ, quia essentia est simplex et indivisibilis; ergo totius essentiæ, ergo tota eadem essentia, quæ est in Patre, est in Filio et Spiritu sancto, et propter simplicitatem divinam quælibet persona est illa res, et tres personæ sunt illa res. Vide in 4. d. 5. q. 1. ubi dicit Joachim esse hæreticum.

Quod autem arguit de Evangelio, solvitur ibi. Nam Salvator intelligit in oratione sua, quod scilicet illi fideles sint unum unitate sibi proportionabili, sicut Pater et Filius sunt unum unitate sibi proportionabili, hoc est, quod sicut Pater et Filius sunt unum unitate charitatis, quæ est natura eorum, ita fideles sint unum charitate participata.

Et ista expositio probatur ibi per simile dictum Salvatoris *Matth.* 5. dicentis discipulis suis: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est*, ubi non monuit, quod simus perfecti naturaliter ex nobis, sicut Pater ex se naturaliter est beatus vel perfectus, sed ut essemus perfecti perfectione

nobis competente, scilicet gratiæ et virtutum.

4. Extravag. de sum. Trinit. ubi supra. Quantum autem (b) ad primum articulum, in quo Joachim dixit Magistrum Petrum esse hæreticum, contradicit sibi Papa : *Nos autem sacro approbante Concilio credimus et confitemur* (cum Petro, scilicet) *quod una summa res est essentia vel natura divina, quæ nec generatur, et tamen non sequitur quod sit quaternitas, quia illæ tres res, Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt illa una res. Quaternitas autem esse non posset, nisi esset quartum realiter a tribus distinctum.*

Vide Alex. de Ales prima parte q. 42. membro 3. art. 1. Pro ista igitur opinione Magistri sic solenniter approbata, adducitur talis ratio : Res generans generat aliam rem et realiter distinctam, quia nulla res seipsam gignit, ut sit, *primo de Trin. cap.* 1. essentia autem in divinis est penitus indistincta ; ergo nec generans, nec genita, quia qua ratione generans, et genita.

Ad hoc adducuntur (c) rationes Magistri in littera, quia essentia referretur ad se, et distingueretur a se.

Tertia ratio est (d), quia Pater est formaliter eo, quod generat, quia Pater est formaliter ipsa essentia, quæ est in Filio propter indistinctionem ipsius essentiæ, et si ipsam generaret, non esset formaliter ipsa essentia, quia illa esset distincta realiter ab eo, ut posterior origine.

Adducitur etiam alia ratio, quia in creaturis forma non generat, nec generatur, sed compositum; Deitas autem se habet quasi forma in persona, ergo ipsa non generat, nec generatur ; ista ratio minorem habet evidentiam hîc quam in creaturis, quia ibi forma non est aliquid per se existens ut possit esse operans. Hîc autem, Deitas, non cointelligendo proprietates personales, est de se ens in actu.

Tamen (e) confirmatur ratio sic, quia operatio quæ est necessario distincti operantis, non potest esse ejus quod hîc est ut forma, quia ipsa est per se indistincta in tribus, talis autem operatio est personalis, quæ est *generare*.

Hæc quantum ad realitatem hujus quæstionis dicta sint.

## COMMENTARIUS.

*In ista quæstione erravit Abbas Joachim*, etc. 1. Contra ha[...] opin.

(a) *Istud secundum in opinione Joachim est hæreticum, scilicet quod Pater, Filius et Spiritus sanctus non sunt una res unitate naturæ*, hoc est dictu, quod non includunt realiter et essentialiter unam et eamdem rem ; et probat quod tres personæ sint simpliciter una res, et accipit ibi *rem* pro re, quæ dicitur essentia, sive natura dans verum esse essentiale et perfectissimum *esse* perfectionale; et non accipit *rem* pro aliquo incommunicabili, quia hoc modo tres personæ non sunt una res, sed tres res, id est, tria incommunicabilia sive tria supposita. Et quod sint una res essentialiter, patet, quia Pater generando Filium communicavit eamdem essentiam Filio, et Pater et Filius spirando Spiritum sanctum, eamdem essentiam communicaverunt Spiritui sancto, et sic sunt una res. Quomo[...] possi[...] defend[...] Abbas Joachim, de Bargiu[...] in 1. sent[...] dist. 5[...]

(b) *Quantum autem ad primum articulum.* 2.

*Pro ista igitur opinione Magistri adducitur talis ratio.* Quia omne generans reali-

ter distinguitur a genito, ut patet *in primo de Trinitate*, essentia non distinguitur realiter ab aliquo in divinis, quia propter sui simplicitatem et infinitatem, identificat sibi realiter quidquid dicitur de essentia. Cum ergo non potest habere aliquod realiter distinctum, patet quod ipsa nullo modo generat.

(c) *Ad hoc adducuntur rationes magistri in littera, quia si essentia referretur ad se distingueretur a se*, id est, quod si essentia esset generans et genita, tunc essentia ut generans realiter referretur ad essentiam ut genitam. Sed omne, quod realiter refertur ad aliquid, realiter distinguitur ab illo.

Essentia divina est res ad alterum identice non formaliter.

Difficultas. Hîc tamen videtur difficultas, quia non sequitur, *A* realiter refertur ad *B*, ergo *A* realiter distinguitur a *B*. Nam Doctor expresse vult, supra *d.* 2. *p.* 2. *quæst.* 3. quod eadem voluntas realiter refertur ad seipsam, patet, quia movet seipsam; modo moventis ad mobile est relatio realis, et tamen non distinguitur realiter. Hoc idem vult *d.* 3. *q.* 7. quod idem in actu virtuali et in potentia formali agit in seipsum actione reali; modo agentis ad passum est relatio realis, et tamen non distinguitur realiter a seipso, cum idem sit agens et passum. Hoc idem infra *dist.* 26. *et in* 2. *d.* 2. *q.* 10. ubi quærit, an Angelus possit movere se. Ibi expresse vult, quod aliquid idem possit se movere motu reali, et similiter hoc idem vult *in d.* 25. *secundi.* Et sic non videtur sequi, *A* realiter refertur ad *B*, ergo *A* distinguitur realiter a *B*.

Solutio. Dico, quod licet in locis præallegatis non sequatur distinctio realis, cum non sit ibi relatio originis, scilicet agentis ad passum, sive moventis ad mobile, est tamen ibi relatio realis respectu alicujus tertii vere producti nati recipi in eodem agente. Et ideo quando idem producit aliquid in seipso, licet realiter distinguatur a producto, non tamen realiter distinguitur a seipso ut receptivo talis producti, et de hoc vide expositionem, quam feci *dist.* 25. *q. unica secundi.* Sed in proposito, si essentia generaret, tunc includeret relationem originis terminatam ad genitum in se; illud autem genitum non posset esse nisi essentia, quia qua ratione dicitur generans, eadem ratione diceretur genita, et sic includeret relationem originis ad seipsam; sed relatio originis de necessitate est inter extrema realiter distincta, videlicet originantis et originati.

(d) *Tertia ratio est, quia Pater est formaliter eo quo generat*, id est, quod est formaliter eo, quod per generationem communicat genito. Ista ratio supponit unum, scilicet quod eadem essentia sit in tribus personis formaliter, et quod essentia est id, quo Pater vere est, supple essentialiter et quidditative, non autem id quo Pater est Pater, ut patet per Augustinum, quia Pater paternitate est Pater formaliter, et Pater est supple ens quidditative ipsa essentia. Secundo, supponit quod genitum non est id quo generans est quidditative sive essentialiter tale ens, patet, quia tunc genitum esset de ratione formali generantis; sequitur ergo per hanc rationem, quod Pater non generat essentiam, quia si essentia esset genita, tunc essentia non esset id, quo Pater esset tale ens quidditative sive essentialiter, quia suum *esse* essentiale realiter distingueretur a Patre, et hoc est quod intelligit per hanc rationem. 3.

7. de Trin. cap. 5.

(d) *Adducitur etiam alia ratio, quia in creaturis forma non generat, nec generatur*, quia generatio per se terminatur ad compositum, ut patet 7. *Metaph. text. com.* 22. sed clarius, *text. com.* 26. 27. *et* 32. forma autem non dicitur per se gene-

rari. Ait enim sic Aristoteles text. com. 22. *Omnia quæ sunt a natura, aut artificio, habent materiam; quodlibet enim habet potentiam ad esse et non esse, et hoc in quolibet est materia, et quod habet naturam, et est generatum habens naturam ut domus, animal, et illud per quod est illa natura, est illud quod dicitur per formam, aut simile formæ, et est in alio, homo enim generatur, illa enim quæ sunt per naturam secundum hoc generantur.* Et ibi vide expositionem Commentatoris, ubi expresse patet quod solum compositum per se generatur. Forma autem, quæ habet esse in composito non generatur, et quomodo hoc intelligatur vide Doctorem *in* 2. *dist.* 17. et quæ ibi prolixe notavi; cum ergo essentia divina se habeat quasi forma in persona, ergo ipsa nec generat, nec generatur.

An forma quæ habet esse in composito, generetur.

Dicit Doctor quod hoc minus valet in natura quam in creaturis, quia in creaturis forma non dicitur per se generari, quia quod per se generatur, est actu existens et per se existens, et sic sola substantia per se generatur, ut homo et asinus. Cætera enim generabilia magis dicuntur actiones, ut patet per Aristotelem 2. *Metaph. text. comm.* 22. et ibi Commentator sic ait: *Generabilia autem alia, quæ sunt in substantiis magis dicuntur acta quam generata*: hæc ille. Actum autem proprie respicit passum in quo recipitur. Cum ergo forma in creaturis non sit per se ens existens, ideo non per se generatur; sed essentia divina est perfectissime ens et actualissimum, et perfectissimum per se existens, etiamsi per impossibile nulla persona esset, adhuc esset perfectissime per se existens summa existentia et actualitate, imo ut sic præintelligitur omni proprietate hypostatica, ut patet a Doctore in pluribus locis *in isto* 1. *d.* 1. *et* 2. *et* 7. *et* 28. *et alibi sæpe*; ergo videtur quod ista ratio non sic concludat de essentia divina, sicut concludit de forma in creaturis.

5. Quid sit generare.

(e) *Tamen confirmatur ratio sic.* Ratio stat in hoc, generare est operatio alicujus generantis realiter distincti a genito; ergo non est operatio essentiæ divinæ ut hæc essentia, sive ut hæc forma, quia ipsa ut sic, est simpliciter idem realiter et essentialiter tribus personis, et si talis generatio esset proprie operatio essentiæ, ut hæc de necessitate distingueretur realiter a persona genita, quod est falsum.

Nota hanc differentiam in littera.

Nota tamen quod aliud est dicere generare esse operationem alicujus ut principii formalis productivi, et esse operationem alicujus ut producentis. Primo modo non est alicujus ut realiter distincti a producto, memoria enim fecunda in divinis est principium *quo* formale productivum notitiæ genitæ, ut supra patuit *d.* 2. *p.* 2. ergo generatio est operatio memoriæ fecundæ ut principii *quo* formalis productivi; et constat, quod ipsa non distinguitur realiter a producto. Secundo modo de necessitate est alicujus ut realiter distincti, ut patet, quia persona patris est principium *quod* producens, et realiter distinguitur a producto. Et quomodo generare dicatur operatio alicujus suppositi realiter distincti est difficile salvare, sustinendo quod primum suppositum in divinis constituatur in *esse* per relationem ad Filium, ut patet infra *d.* 28. Et tamen talis generatio non præsupponit aliquo modo suppositum generans, cum constituatur in *esse* suppositali per hujusmodi generationem activam; et ideo hoc tangit bonam difficultatem, quam aliqualiter, supra *dist.* 1. pertractavi; sed magis clare infra *dist.* 7. Deo duce pertractabitur, ubi erit materia specialis. Doctor tamen *in Quodlib. q.* 4. hanc materiam respondendo ad principalia argumen-

ta subtilissime et acutissime pertractat, quam bene nota.

SCHOLIUM.

Logice explicat illam propositionem, *essentia generat*, esse negandam per hanc regulam, quia quando subjectum est ultimate abstractum ut est essentia, et prædicatum non potest prædicari nisi formaliter, cujusmodi est *generat*, non potest propositio esse vera, nisi in primo modo per se, explicat abstractionem ultimatam tam in substantia quam in accidente absoluto et respectivo, et quomodo in divinis substantiva prædicentur formaliter et identice adjectiva, formaliter tantum; quam regulam defendunt et varie limitant Tartaret, Leuchet, Mayron et alii Scotistæ, respondendo multis argumentis in oppositum, et juxta eam tenent abstractum limitatum non prædicari de abstracto, ut humanitas est animalitas; sed communiter admittunt hanc, humanitas est entitas, propter infinitatem permissivam prædicati, aliqui tamen hoc ipsum negant; dissentiunt etiam, an hæc sit vera : hæc humanitas est humanitas. Sed ista ad modum loquendi tantum spectant, parvique sunt momenti, quod ad præsens attinet, propter periculum errandi, quia essentia secundum communem loquendi modum non supponit pro supposito, sicut supponit Deus, hæc negatur : *essentia generat*, ista vero admittitur : *Deus generat.*

5. Sed loquendo de Logica ratione, quare non potest hæc esse vera : *essentia generat*, ut essentia supponit ibi pro persona, sicut ista est vera : *Deus generat*, quia Deus supponit pro Patre, et tamen Deus non distinguitur a se, nec Deus est formaliter is qui generatur, licet Deus generet Deum.

[e ultimate abstracto nihil prædicatur nisi sit per se primo modo explicatur.]

Respondeo (a). Quandocumque est subjectum abstractum ultimata abstractione, et prædicatum ex ratione sua non potest prædicari nisi formaliter, non potest propositio esse vera, nisi sit per se primo modo; subjectum, hoc est, abstractum ultimata abstractione, et prædicatum hoc de ratione sua non est natum prædicari nisi formaliter; ergo propositio non posset esse vera nisi per se primo modo. Sic autem non est vera hæc, quia prædicatum non est de per se intellectu subjecti : *Omne enim quod dicitur ad aliquid, est aliquid præter relationem.* 7. de Trin. 2. cap. ita quod relatio non est intra conceptum absoluti; hujus Syllogismi majorem declaro sic.

In substantiis quamvis in eadem 6.
re simplici possint esse perfectiones multæ substantiales formaliter distinctæ, et ibi una ratio formalis possit abstrahi ab alia, remanente adhuc concretione utriusque formalitatis ad sua propria supposita, verbi gratia, licet hæc sit vera : *substantia intellectiva est volitiva*, ubi est prædicatio concretiva unius perfectionis de altera, tamen hæc negatur : *intellectus est voluntas*, quia illa significant perfectiones illas ut abstractas a se invicem, et secundum proprias formalitates; tamen adhuc sic abstracta concernunt propria supposita, ut hic intellectus est intellectus, et hæc voluntas est voluntas. Accipiendo tamen *substantiam*, sive simplicem, sive compositam præcise secundum rationem suam formalem quidditativam, tantum est abstractio a supposito propriæ naturæ, quia communiter non sunt natæ concernere aliquid alterius naturæ, ideo ibi ista abstractio est maxima. Abstrahendo enim naturam humanam a suppositis, quæ

[In substantia una est abstractio in accidente solutio duplex in relativo plures, vide Vall. in formalit.]

sunt illius naturæ, sicut abstrahitur, cum concipitur humanitas, non remanet ulterius abstractio alia; et ideo illud ut sic conceptum præcise, est ipsummet præcise, quia cuilibet alii extraneum, sicut dicit
C. 1. et 2. Avicenna 5. *Metaph.* quod *equinitas est tantum equinitas et nihil aliud.*

Sed in accidentibus, quanto plura possunt concernere, tanto plures possunt fieri abstractiones. Concernunt quidem accidentia, supposita alterius naturæ, licet ab his abstrahantur, concernunt tamen individua propriæ naturæ, sicut *album* concernit lignum; et licet ab hoc abstrahatur albedo, tamen adhuc concernit albedinem hanc et illam, quæ sunt individua sua. Sed ulterius est abstractio quidditatis a supposito, qualis dicta est fieri in substantiis, et illam circumloquimur per hoc quod dicimus quidditas albedinis, et illa non concernit aliquod suppositum, nec ejusdem naturæ, nec alterius.

In relationibus etiam (quæ plura concernunt) adhuc plures possunt esse abstractiones, concernit enim relatio suum proprium individuum, fundamentum et subjectum, et licet abstrahatur a posteriori, non tamen priori.

Exemplum, hoc concretum quod est *causa*, dicitur de igne, qui causat calorem in ligno ut de subjecto; sed abstrahendo a subjecto, remanet adhuc concretio ad fundamentum, puta si dicatur potentia causandi. Calor enim est potentia causandi calorem, non tamen ignis est potentia causandi illum. Adhuc potest fieri ulterior abstractio ad proprium genus, ut puta si dicatur *causalitas*, et tunc nec ignis, nec calor recipit prædicationem istius, tamen adhuc hæc causalitas est causalitas. Ultima abstractio, qualis est in substantiis, est per hoc quod dicimus, quidditas causalitatis, et hæc de nullo prædicatur alio. Ex istis narratis apparet, quæ sit ultima abstractio, quia quidditatis absolutissime sumptæ ab omni eo quod est quocumque modo extra rationem quidditatis.

Quid sit abstractio ultimata explicatur

7. Nomina substantiva in divinis dupliciter prædicantur, adjectiva formaliter tantum.

Circa alium terminum majoris, scilicet quod prædicatum de quocumque dicitur, de necessitate formaliter prædicatur, notandum est quod substantiva possunt dupliciter prædicari in divinis, quandoque formaliter, quandoque per identitatem. Sed adjectiva si prædicantur, de necessitate formaliter prædicantur, et hoc quia sunt adjectiva. Nam ex hoc quod sunt adjectiva, significant formam per modum informantis, et ideo de nullo dicuntur vere, nisi ad quod se habent per modum informantis, de quo videlicet formaliter dicuntur. Talia sunt, non tantum nomina adjectiva, sed omnia participia et verba.

His intellectis, patet illa major assumpta, quando aliquid est abstractum ultimata abstractione, ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus, et prædicatum ejus non prædicatur de aliquo nisi formaliter, non est unio vera talium extremorum nisi sit formalis, et per se primo modo; quia istud prædicatum præcise natum est prædicari formaliter, ideo non potest salvari veritas

per identitatem tantum, et quia subjectum est summa abstractione abstractum, non potest stare pro aliquo qualitercumque alio a se, sed præcise pro se formaliter, ideo oporteret quod sua ratio præcisa formalis esset idem illi prædicato, quod non posset esse, nisi ista ratio præcisa includeret illud prædicatum. Patet igitur illa major.

Patet etiam illa minor, quod talia sunt ista extrema : *Essentia generat,* vel *Deitas generat*, quia *Deitas* est abstractum ultimata abstractione, *generat* autem est verbum. Ideo non potest prædicari nisi formaliter, non sic autem abstrahitur ultimata abstractione hoc nomen *Deus,* et ideo potest supponere pro persona, ut cum dicitur : *Deus creat, Deus generat.*

Additio. *Istud tamen, quod dictum est de multiplici abstractione, quid valet? nam hæc humanitas est humanitas, hæc albedineitas est albedineitas, et universaliter nulla potest esse abstractio, quantumcumque ultima, ( dum tamen conceptus abstractus sit communis, sicut semper oportet ) quin abstractum dicatur de suo singulari, et per se ; sed illud singulare non est suppositum quando abstrahitur quidditas ab habente quidditatem, ita in accidentibus, numquam abstractum habet pro singulari suppositum. Itaque in accidentibus licet ponatur multiplex abstractio a subjecto remotiori et propinquiori, sicut relatio a supposito, sive subjecto, et fundamento, et in substantia unica, scilicet a supposito, sed non a singulari, non tamen oportet quod in aliqua abstractione abstractum non prædicetur de aliquo, nec aliquid de ipso, quia hoc est impossibile; sed sufficit ad propositum hoc, quod ultimate abstractum, hoc est ab omni alterius naturæ et a supposito proprio, non a singulari, de illo non prædicetur aliquid formaliter, nisi prædicetur per se primo modo; igitur numquid humanitas est animalitas? humanitas enim non est singulare animalitatis, sed hæc animalitas, homo autem est quasi quoddam suppositum animalis.*

## COMMENTARIUS.

(a) *Respondeo.* In ista littera nota multa singularia dicta. Primum, quando subjectum est abstractum ultimata abstractione, et prædicatum ex ratione sua non potest prædicare nisi formaliter, non potest propositio esse vera nisi per se primo. 6.

Pro intelligentia hujus est intelligendum, quod hic Doctor loquitur de abstracto ultimata abstractione primo intentionaliter. Sicut dicimus, quod humanitas est ultimate abstracta, et non pro ratione fabricata ab intellectu, sicut dicimus, quod ratio bonitatis non est ratio Deitatis; nec e contra, licet Deitas, quæ est ultimate abstractum, vere dicatur bonitas.

Secundum, aliqua sunt prædicata, quæ de sua ratione tantum sunt nata prædicari formaliter, sicut omnia adjectiva adjective sumpta, quia omnia talia prædicantur de subjecto per modum formæ inhærentis, sicut generare, generans, spirare, spirans, sapiens, bonus, et hujusmodi. Et dicuntur ista tantum prædicari formaliter propter modum prædicandi, qui modus est suo modo inhærentiæ prædicati ad subjectum per modum formæ. Adjectiva ut sic tantum nata sunt prædicari formaliter.

Tertium, ultimate abstractum ut sic tantum includit in prædicatione formali illa prædicata primi modi dicendi per se, et sic concedimus quod Deitas est sub-

stantia et ens, quæ ut sic prædicantur, tantum sunt data prædicari formaliter. Si vero prædicatum non est de quidditate illius, et natum sit tantum prædicari formaliter, nunquam poterit prædicari de sic ultimate abstractis, quia ultimate abstracta, ut hujusmodi, non possunt terminare dependentiam alicujus formæ per modum informantis vel inhærentis.

Et ex his patet ista propositio : quod de ultimate abstractis nullum prædicatum, quod tantum natum est prædicari formaliter potest verificari, nisi sit natum prædicari in primo modo dicendi per se.

7. Secundum dictum est, quod relatio concretive sumpta tantum nata est prædicari formaliter de fundamento, et si fundamentum esset ultimate abstractum non poterit prædicari de illo, nisi in primo modo dicendi per se. Sed essentia divina est ultimate abstracta, et non includit in suo conceptu relationem ; ergo nulla relatio potest prædicari formaliter de essentia divina, et quod non includat, probat per Augustinum 7. *de Trin.* quam auctoritatem supra exposui *dist.* 1. *quæst.* 2.

Tertium dictum est, *quod in substantiis, sive simplicibus sive compositis ultima abstractio est abstrahere substantiam a suppositis.*

Quid sit abstrahere substantiam a supposito.

Pro intelligentia hujus, nota quod abstrahere substantiam a supposito proprie est sic considerare ipsam, ut non sit apta nata prædicari de supposito a quo abstrahitur. Exemplum in natura humana, quæ dupliciter potest considerari. Uno modo ut est apta nata prædicari de supposito, et sic habet rationem concreti, et tunc accipitur pro homine, quia hæc est vera : *hic homo est homo.* Alio modo potest considerari in se præcise, ut non concernit suppositum propriæ naturæ, quod tunc est, considerando ipsam ut nullo modo aptam verificari de supposito, sicut humanitas. Hæc est enim falsa de rigore sermonis : *hic homo est humanitas.*

Si dicatur, nonne hæc est vera : *hæc humanitas est humanitas* ? Dico, quod sic; ergo ut abstracta verificatur de supposito propriæ naturæ. Dico, quod verificari sive concernere suppositum propriæ naturæ est ipsum concernere per modum formæ inhærentis quando formaliter prædicatur, quod tunc est, quando accipitur concretive, nec hæc humanitas dicitur proprium suppositum naturæ, sed bene hic homo.

Et nota, quod istæ abstractiones non fiunt in re, sed tantum per intellectum, patet, quia in re idem est penitus homo et humanitas. Addit in ista littera, quod in substantiis proprie tantum est una abstractio, quæ est naturæ ad supposita propria, modo præexposito ; natura enim humana, cum non sit apta nata prædicari nisi de supposito proprio, ideo tantum concernit illud.

Abstractiones fiunt per intellectum

Si dicatur, quod etiam potest prædicari de supposito alterius naturæ, ut patet de facto de natura humana assumpta a Verbo; et etiamsi assumeretur a lapide, quod Deus posset facere, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 2. adhuc prædicaretur de lapide, quia hæc esset vera, *lapis est homo.* 8.

Objectio.

Dico primo, quod concernere suppositum est concernere illud per modum formæ informantis vel inhærentis ; sed natura humana respectu alterius suppositi non se haberet per modum formæ, quia nullum actum daret, nec quovis modo perficeret, ut exposui in 3. *dist.* 1. *et* 2.

Solutio

Dico secundo et magis ad propositum, quod tantum concernit suppositum propriæ naturæ, vel aliud suppo-

Quid sit concernere suppositum.

situm supplens vicem suppositi propriæ naturæ; et sic Verbum supplet vicem proprii suppositi naturæ humanæ, ut patet a Doctore *in* 3. *dist.* 1. *et in Quodlib. q.* 19.

Addit etiam, quod quando in eadem substantia sunt plures perfectiones realiter idem, tunc possunt fieri duæ abstractiones, ut quando una perfectio concernit suppositum propriæ naturæ, et concernit suppositum alterius naturæ. Exemplum : Intellectivum est volitivum, tunc enim volitivum prædicatur de intellectivo, et ut sic concernit aliquod suppositum intellectivi, concernit etiam suppositum proprium. Sicut voluntas concernit hanc voluntatem, ut suppositum proprium, quia hæc est vera : hæc voluntas est voluntas, prima abstractio fit ab intellectivo quando volitivum sic consideratur, ut non possit prædicari de intellectivo, ut considerando voluntatem in se, tunc hæc est falsa : intellectivum est voluntas.

Secunda abstractio fit quando consideratur voluntas, ut non possit prædicari de hac voluntate, quæ est suppositum propriæ naturæ, ut accipiendo sic pro quidditate voluntatis, et tunc hæc est falsa : hæc voluntas est quidditas voluntatis.

Quomodo hic accipiatur suppositum

Et nota, quod non accipitur hic suppositum simpliciter pro incommunicabili, de quo supra dictum est, sed accipitur suppositum propriæ naturæ pro omni eo quod potest recipere prædicationem naturæ in *quid ;* et sic hæc albedo dicitur suppositum albedinis, suppositum vero alterius naturæ accipitur pro omni eo quod potest recipere prædicationem denominative, ut ly *denominative* distinguitur contra prædicationem essentialem; et sic paries dicitur suppositum albedinis, quando prædicatur de illo, ut cum dicimus : paries est albus.

9. Nota de multiplici abstractione.

Secundum dictum est ibi : *Sed in accidentibus quanto plura possunt concernere, tanto plures possunt fieri abstractiones.*

In ista littera sunt duo consideranda. Primum, quod in accidentibus absolutis possunt fieri saltem duæ abstractiones. Una a supposito alterius naturæ, et alia a supposito propriæ naturæ, quia saltem ista duo possunt concernere.

In accidentibus absolutis fiunt duæ abstractiones.

Prima fit a supposito alterius naturæ, quod fit considerando accidens, ut non possit prædicari de supposito alterius naturæ, ut cum considero albedinem in se, nam hæc est falsa : *paries est albedo.*

Secunda fit considerando naturam albedinis, ut non sit apta nata prædicari de supposito proprio, puta de hac albedine, ut considerando quidditatem albedinis in se, sive albedineitatem, et tunc hæc est falsa : *Hæc albedo est albedineitas,* vel quidditas albedinis.

In accidentibus respectivis fiunt tres abstractiones.

Secundum est, quod *in accidentibus respectivis aliquando possunt fieri tres abstractiones, et plures si plura concernunt.* Et exemplum clarum est in littera. Infert ergo Doctor quid sit ultima abstractio, quia est quidditatis absolutissime sumptæ ab omni eo quod est quocumque modo extra rationem quidditatis, ut humanitas inquantum humanitas, tantum includit illa quæ sunt de sua ratione formali et quidditativa, ut exposui in 2. *dist.* 3.

Ista est falsa, humanitas est animalitas.

Et ex his infero, quod ista de rigore sermonis est falsa : *Humanitas est animalitas,* quia animalitas ut animalitas, de nullo formaliter potest prædicari ; forte tamen ista est vera : *humanitas est animal,* quia animal consideratur sub ratione qua est idem humanitati. Ista tamen : *humanitas est entitas,* est vera prædicatione identica, quia entitas, etsi non sit formaliter infinita, est tamen permissive infinita ; et erit

vera prædicatione formali : *humanitas est ens*, quia ens in concreto consideratum non est natum prædicari, nisi formaliter ; et forte ex istis posset ista negari : *Hæc humanitas est humanitas*, quia humanitas in communi ex quo nihil concernit, non est nata prædicari, nisi de seipsa ; dicere enim humanitatem prædicari de hac humanitate formaliter, est dicere humanitatem ultimate abstractam concernere aliquid, de quo vere prædicetur per modum formæ inhærentis, et ut sic, non consideratur ut ultimate abstracta ; nec est vera prædicatione identica, quia humanitas non est formaliter infinita, nec permissive, cum sibi repugnet infinitas.

10. Ex supra dictis etiam infero, quod de rigore sermonis istæ propositiones sunt falsæ : *Deitas est bona*, *est sapiens*, *est intelligens*, *est volens*, *est generans*, et hujusmodi, quia ut sic, ultimate abstracta non includit formaliter, nisi tantum prædicata essentialia. Nec valet dicere quod sunt veræ prædicatione identica, quia hujusmodi prædicata tantum sunt nata prædicari formaliter et adjective, et per modum formæ inhærentis.

Ubi autem est prædicatio identica, consideratur perfecta indentitas prædicati ad subjectum, ita quod prædicatum non consideratur ut aliquid inhærens, sed consideratur, ut eadem res cum subjecto

Propositiones tantum identice in divinis.

Sed omnes istæ sunt veræ : *Deitas est paternitas*, *est generatio activa*, *est bonitas*, *est intellectio*, *est volitio*, *est sapientia*, et hujusmodi ; sunt enim veræ tantum prædicatione identica, quia ut sic, non sunt natæ prædicari formaliter de essentia, cum sint ultimate abstracta, nec concernunt aliquid, de quo ut sic verificari possint ; quia tamen propter infinitatem essentiæ divinæ considerantur, ut sunt eadem res cum essentia divina, erunt veræ per identitatem, sive per prædicationem identicam, quæ prædicatio identica aliquando fit abstracti de abstracto, inquantum utrumque est infinitum, et sic ista : *Sapientia est bonitas*, est vera tantum prædicatione identica ; utrumque enim extremum est formaliter infinitum, ut infra patebit *dist.* 8. *quæst. penult.* Aliquando est identica ratione unius extremi formaliter infiniti, ut in ista : *Bonitas est paternitas*. Ubi vero considerantur abstracta ultimata abstractione, et unu non est formaliter infinitum, nunquam unum verificatur de altero, nec identice, nec formaliter, unde hæc est falsa : *Paternitas est filiatio*, *generatio activa est generatio passiva*, et hujusmodi.

Ultimum dictum in ista littera est, quod *substantiva possunt dupliciter prædicari in divinis, scilicet formaliter et per identitatem* ; *adjectiva vero si prædicantur, de necessitate formaliter prædicantur*. Exemplum de substantivis : *Deus est Pater*, sive, *Pater est Deus*. Hæc enim est prædicatio formalis, sed hæc est identica tantum : *Pater est Deitas*, vel e contra, accipiendo semper *Pater* substantive. 11.

11. Substantiva possunt duobus modis prædicari in divinis.

Aliqui etiam dicunt, quod *sapiens* potest accipi substantive, et tunc est prædicatio formalis : *Deus est sapiens*, et hæc identica : *Deus est sapientia*. Credo tamen, quod hoc non sit proprie dictum, quia *sapiens* significat formam per modum inhærentis.

Si dicatur quod erit idem de Patre et paternitate, dico, quod hoc non sequitur in divinis, quia *Pater* ut Pater, est vere substantivum, cum sit quoddam constitutum per se ex essentia et paternitate, non sic in creaturis.

Et cum dicitur, quod infra patebit, quod aliquando accipitur adjective, dico, quod tunc *Pater* non accipitur inquan-

tum Pater, sed inquantum generans, et si *generare* sive *generans* adjective accipiatur, substantive vero accipitur *generans* pro generatione. Sequentia clara sunt ex dictis supra.

12. Occham in prolog. dist. 3. q. 1. Alphons. Tolet. in prol. dist. 5.

Nonnulli arguunt contra multa dicta Doctoris, et primo contra illam propositionem, videlicet : *Quando subjectum est abstractum ultima abstractione, et prædicatum ex ratione sua non est aptum natum prædicari nisi formaliter, non potest esse propositio vera nisi sit se primo.* Hanc propositionem dicit esse falsam dando instantias contra eam, quia ista secundum Scotum est vera : *Essentia divina communicatur Filio.* Similiter ista : *Essentia divina videtur ab intellectu creato.* Similiter ista, secundum Scotum, in 1. dist. 1. *Essentia divina est objectum fruibile.* Et adducit Occham responsionem quorumdam, qui dicunt quod *communicari, videri*, et hujusmodi dicunt præcise relationem rationis super essentiam, et ideo non ponunt aliquid reale in essentia, et propter hoc non sunt prædicata distinctiva in essentia. Sed *generare* est aliquid reale in essentia, et reale prædicatum distinctivum illius cui convenit ab alio, et ideo tale prædicatum non potest prædicari de essentia ultimate abstracta.

Contra hanc responsionem arguit Occham dicens : Abstractum ultimata abstractione non magis abstrahitur ab ente reali quam ab ente rationis ; ergo tale abstractum non magis recipit prædicationem entis rationis quam entis realis. Confirmatur, quia secundum Avicennam, sicut equinitas, inquantum equinitas, non est una, nec plures, ita nec est in effectu, nec in intellectu, nec universale, nec particulare.

Præterea, supposito quod *communicari* et *videri ab intellectu creato*, dicant præcise relationem rationis, tamen *intelligere* et *velle, esse bonum* et *esse sapientem*, et hujusmodi, dicunt aliquod reale, sicut et *generare*, et tamen istæ sunt veræ : *Essentia divina intelligit, essentia divina vult, est bona, est sapiens*, et hujusmodi.

Præterea hæc est vera : *Essentia divina creat, essentia divina distinguitur a creatura*, et tamen prædicata sunt distinctiva, quia necessario inferunt essentiam divinam distingui ab aliquo.

Præterea, ratio sua non concludit, quia hujus deberet assignari ratio quare tale prædicatum reale distinctivum non prædicatur de essentia ; et assignat rationem, quia subjectum est abstractum ultimata abstractione, et prædicatum non est natum prædicata nisi formaliter, sed ista causa est communis, sive prædicatum sit distinctivum, sive aliud.

Respondeo ad omnes istas objectiones præmittendo unum, scilicet quod multa conceduntur ex usu loquentium, quæ tamen de rigore sermonis non sunt vera ut in multis apparet. Et ultra, multa admittuntur propter carentiam exprimendi conceptus, quæ tamen de rigore sermonis non admittuntur. Dico ergo, quod de ultimate abstracto nihil potest prædicari formaliter, nisi in primo modo dicendi per se. Et cum dicit : *Essentia est communicabilis*, et hujusmodi, dico, quod de rigore sermonis ista propositio non admittitur ; ista enim est vera, quod *Deus sub ratione Deitatis est communicabilis*, sive *Deus sub ratione Deitatis est principium formale communicandi* : non enim *Deus*, ut est adæquatum *quod* sive concretum Deitatis, includit rationem incommunicabilis, sive supponit pro aliqua persona, ut supra expositum est *dist.* 4. *quæst.* 2. Et similiter ista est falsa de rigore sermonis : *Essentia videtur*, 13. Solutio rationum Occham.

sed hæc est vera : *Deus sub ratione Deitatis videtur;* et breviter omnes consimiles propositiones de rigore sermonis non admittuntur. Et ideo, judicio meo, non oportet recurrere ad entia rationis, scilicet *communicabile,* et hujusmodi, quod sit ens rationis, et per consequens prædicabile de essentia, quia concedo cum Occham, quod ista entia rationis repugnant ultimate abstracto, sicut et *generare*, id est, quod de voluntate abstractis hujusmodi prædicata non verificantur, sicut nec hoc prædicatum *generare.*

14. Est tamen aliqualis differentia inter hujusmodi prædicata, quia etsi entia rationis non verificentur de essentia ultimate abstracta, verificantur tamen de adæquato concreto essentiæ, ut præscindit ab omni ratione suppositali, ut patet de ista : *Deus est communicabilis*, *Deus videtur*, etc. Aliqua vero sunt prædicata, quæ non prædicantur de essentia ultimate abstracta, nec de Deo ut præscindit a suppositis, sive ut non supponit pro aliquo supposito. Et sic hoc modo hæc est falsa : *Deus generat*, *Deus spirat*, *Deus generatur*, quia *generare*, cum importet realem distinctionem generantis ad genitum, tantum supposito competit, et ideo si ista conceditur : *Deus generat*, vera est, prout ly *Deus* supponit pro persona Patris. Et sic patet quod hujusmodi prædicata distinctiva non verificantur de essentia, nec de adæquato concreto essentiæ, quod est *Deus*, ut non supponit pro aliquo supposito. Si dicatur, ista est vera : *Deus creat*, ut non supponit pro aliquo supposito, ut supra patuit *dist.* 4. *quæst.* 2. et tamen *creare* est prædicatum distinctivum, dico, quod nulla prædicata distinctiva ad intra verificantur de Deo, nisi inquantum supponit pro aliquo supposito; prædicata vero distinctiva, quæ important respectum ad extra, possunt verificari de Deo, ut non supponit pro aliquo supposito.

Objectio.

Solutio.

Ad alias instantias dico, quod omnes istæ propositiones de rigore sermonis sunt falsæ scilicet : *Essentia intelligit*, *essentia diligit*, *essentia est bona et sapiens*, et hujusmodi; et quod sint falsæ, patet supra, exponendo mentem Doctoris. Et si aliquando conceduntur, hoc non erit de rigore sermonis, sed ex improprie usu loquentium. Et sic patet responsio ad istas instantias, et ad omnes alias, quæ fieri possunt; et loquendo de abstractis ultimatæ abstractionis, sive in Deo, sive in creaturis, omnes istæ negarentur de rigore sermonis : *Equinitas inquantum equinitas distinguitur a Deo*, *equinitas est creata*, *equinitas est una*, et hujusmodi. Sed bene istæ sunt veræ : *Equus sub ratione equinitatis distinguitur a Deo*, *est creatus*, etc.

15 De ultimate abstractis quid non prædicetur.

Deinde arguit Occham, ubi supra, improbando aliud dictum Doctoris, videlicet, quod *in substantiis sit tantum abstractio a suppositis propriæ naturæ*, dando instantiam, quia hæc est vera : *Filius Dei est homo*, et hæc est falsa : *Filius Dei est humanitas;* ergo substantia concernit aliquod suppositum alterius naturæ.

Idem Occham arguit.

Item, hæc est vera : *Hæc humanitas est humanitas*, quamvis non prædicetur de supposito alterius naturæ; ergo *humanitas* non est abstractum ultimata abstractione, sicut nec albedo a suis singularibus.

Dico, quod ad omnia ista patet responsio ex his, quæ supra exposui, movendo difficultates circa dicta Doctoris. Et breviter, si recte intueantur, quæ exposui supra, omnes instantiæ contra Doctorem possunt solvi. Et ex his patet responsio ad argumenta Alphonsi Tole-

Responsio.

tani *in* 1. *d.* 5. *q. unica.* Et quia illa argumenta incidunt cum argumentis Occham, ideo non replico illa.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta realia seu Theologica, ostenditque differentiam inter *communicari* et *produci*, et *communicare* et *producere;* quod *producere* et *produci* dicunt relationes reales, *communicare* et *communicari*, relationes rationis.

8. Ad argumenta in oppositum (a). Ad primam auctoritatem Augustini respondeo, quod *sapientia* licet abstrahatur a *sapiente* quod est operans, tamen adhuc significat potentiam operativam vel principium operativum; et ideo non abstrahitur summa abstractione, quia potentia operativa aliquo modo concernit aliquid, et propter talem concretionem aliqualem, aliqualiter conceditur quod sapientia est nata, nullo autem modo quod essentia sit nata. Quod autem Augustinus dicit aliquando : *Filium esse essentiam de essentia*, hoc exponetur in sequenti quæstione, quod hoc non probat essentiam esse genitam vel generantem, sed esse illud de quo Filius generetur.

Ad dictum Richardi, si intendit reprehendere Magistrum ibi, sicut ex verbis ejus apparet, cum doctrina Magistri, et præcipue ista, authenticetur per Concilium generale in capite præallegato, nego Richardum, tenendo Magistrum; et quod dicit Magistrum adducere multas auctoritates contra se, Magister bene exponit eas, sicut patebit in sequenti quæstione. Nullam autem habet pro se auctoritatem, sed habet illam universalis Ecclesiæ, capite præallegato, quæ maxima est, quia dicit Augustinus in libello contra Epistolam Fundamenti : *Evangelio non crederem, nisi Ecclesiæ Catholicæ crederem*, quæ Ecclesia sicut determinavit, qui libri habendi sunt in Canone Bibliæ, ita etiam determinat qui libri habendi sunt authentici in libris Doctorum, sicut patet in Canone; et post istam auctoritatem Canonis non invenitur in corpore Juris scriptum aliquod ita authenticum, sicut scriptum Magistri, præallegato capitulo. Celebre dictum Aug. D. 15. Can. Scripturas vel 5. Rom. eccl.

Ad rationem illam (b) de *communicare,* dico quod productio habet productum pro termino suo primo, et dico hîc primum terminum, terminum adæquatum; et hoc modo dicit Philosophus 7. *Metaphysicæ*, quod compositum primo generatur, quia est quod primo habet *esse* per productionem, hoc est, adæquate; in composito tamen forma est formalis terminus generationis, non autem terminus per accidens, sicut apparet per Philosophum 2. *Physicorum*, ubi probat formam esse naturam per hoc quod generatio est naturalis, quia est via in naturam; est autem via in formam, ergo, etc. Quæ ratio nulla esset, si forma esset tantum terminus per accidens generationis; et in eodem etiam vult quod forma et finis coincidunt in idem, quod non est verum de fine geniti, sed generationis, ergo terminus formalis generationis vere est ipsa forma; ipsum igitur generans unam habet habitudinem ad primum ter- 9. Text. com. 29. 2. et 32. Text. 14. Text. 70. In creatis duplex respectus realis gignentis ad genitum, in divinis tantum unus.

minum, qui dicitur productus sive genitus, et aliam habitudinem habet ad formalem terminum; et in creaturis utraque habitudo est realis, quia utraque habitudo habet terminos realiter distinctos, et realis dependentia est utriusque producti ad ipsum producens. In proposito autem producens ad primum productum habet relationem realem, quia distinctionem realem et realem originem; ad terminum autem formalem in producto non habet relationem realem, quia non distinctionem realem sine qua non est relatio realis. *Producere* igitur in divinis dicit relationem realem, *communicare* autem dicit relationem originis et quasi rationis, concomitantem illam realem. Cum igitur dicitur, quod istæ sunt relationes oppositæ, scilicet *communicare* et *communicari*, dico quod sunt relationes rationis oppositæ secundum proprias rationes suas, licet necessario concomitentur aliquas relationes reales oppositas, scilicet *producere* et *produci*, sed istæ relationes et illæ non sunt eorumdem relatorum formaliter.

Per idem ad secundum dico, quod nullum extremum unius correlationis, est idem formaliter cum extremo alterius correlationis. Communicans enim et producens, licet concurrant in eodem supposito, quia natura non dicitur proprie communicans se, sicut dicitur communicata, tamen communicans non dicit formaliter eamdem relationem, quam dicit producens ut producens; *communicari* autem et *produci*, nec eamdem dicunt relationem, nec idem primo denominant.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta in oppositum.* Hic Doctor respondet ad argumenta principalia. Et primo ad illa quæ sunt realia. 16.

Sed in responsione ad primam occurrit dubium, quia non videtur quod propter hoc, quod sapientia est principium operandi, debemus concedere quod sit nata vel quod sit generans, cum ista prædicata semper importent distinctionem realem; et si hoc absolute concederet, haberet concedere, quod memoria fecunda possit generare, quia ipsa est potentia generandi, ut infra *dist.* 7. et tamen non conceditur.

Dico primo, quod non haberem pro inconvenienti dicere istam propositionem non esse veram de rigore sermonis, scilicet *Sapientia est nata.* Solutio.

Dico secundo, quod adeo concedit istam : *Sapientia est generans*, quia ut est principium summe dispositum generandi, sic concernit aliquod suppositum. Et ideo ratione illius conceditur, quia suppositum sapientiæ ut principio formali productivo, sive ut potentia generandi vere generat. Et similiter posset dici de memoria fecunda, quæ ut est potentia generandi concernit aliquod suppositum cujus dicatur potentia generandi. Sed essentia ut ultimate abstractiva, non dicitur potentia generandi, sicut nec ista dicitur potentia generandi intellectualitas, sive quidditas intellectus, sed bene intellectus potest dici potentia generandi.

Ad secundum responsio clara est in littera.

(b) Ad tertium respondet Doctor, et in responsione ponuntur plura dicta. Primum, quod terminus adæquatus produ- 17.

ctionis est ipsum productum totale, quia compositum primo generatur, ut patet 7. *Metaph. text. com.* 22. 26. *et* 27. id est, quod adæquatus terminus generationis est compositum.

Secundum dictum est, quod in composito genito forma est terminus formalis generationis, loquendo de forma, quæ est pars compositi, non autem de forma totius. Et est terminus per se formalis generationis, non autem per accidens, quia generatio per se terminatur ad formam quæ est pars compositi, non autem per accidens, ut patet 2. *Physic. text. comm.* 14. ubi sic habetur : *Et etiam natura, quæ dicitur de generatione est via ad naturam,* etc. ubi Commentator : *Hoc nomen* natura, inquit, *dicitur de generatione, quæ est via ad hoc quod forma fiat*, id est, quod generatio dicitur naturalis quæ est via ad formam, de qua prædicatur natura ; ideo sequitur : *Ideo forma est dignior ; hoc enim nomen* transmutari *derivatur in rebus naturalibus ab eo ad quod est transmutatio*, id est, quod transmutatio dicitur naturalis, quia terminatur ad ens naturale. Et hoc patet per exemplum Commentatoris : *Illud*, inquit, *quod transmutatur de nigredine in albedinem, dicitur albescere, non nigrescere, et similiter dicimus quod illud quod alteratur de frigore in calorem calefieri et non infrigidare.* Hæc ille.

18. Forma est terminus formalis generationis. Dicit ergo Doctor quod forma est per se terminus formalis generationis, quia generatio per se terminatur ad formam, patet, quia generatio dicitur per se naturalis, quia per se est via formæ, de qua forma per se prædicatur natura, ut patet 2. *Physic. text. com.* 4. vide ibi *textum cum com.* Probat etiam, quod sit terminus per se generationis, quia generatio dicitur per se, quia terminatur ad formam per se ; patet, quia si aliquid dicitur per se finis sive terminus generationis, dicitur per se generatio ; sed forma est per se finis generationis naturalis, patet, quia forma et finis coincidunt per Philosophum 2. *Physic. text. com.* 70. quod intelligitur de fine generationis, non autem de fine geniti, ut patet ibi in littera Philosophi, secundum translationem aliam : *Et multoties reducuntur tria ad unum.* Et ibi Commentator : *Accidit enim* (inquit) *in scientia naturali ut tres causæ, scilicet agens, forma et finis sint unum secundum subjectum, et plura secundum definitionem.* Et parum infra : *Quoniam homo generatur ex homine, ideo generans et genitum sunt unum secundum formam, et forma generata est finis motus materiæ ab agente, et sic ista forma erit agens, et finis, et forma; et quia hoc non est verum in rebus, quæ non generantur ab æquali sibi in specie, neque in finibus rerum generabilium, ideo finis generationis est alia a fine generati.* Hæc ille. Et sic patet expresse quomodo forma dicitur per se finis generationis naturalis. Quomodo agens forma et finis sint unum.

19. Tertium dictum in littera Doctoris est, quod generans habet unam habitudinem ad primum terminum, qui dicitur productus, et aliam habitudinem habet ad formalem terminum, sive ad illud quod est formalis terminus generationis, et in creaturis utraque habitudo est realis, quia utraque habitudo habet terminos realiter distinctos, et est realis dependentia utriusque producti ad ipsum producens. Exemplum : Ignis generat ignem, ignis est principium *quod* generans, et forma substantialis ignis est ratio formalis generandi, sive est *quo* ignis generat ut principio formali generandi, et ignis genitus est compositum, quod proprie generatur, et forma ignis geniti est terminus formalis generationis, sive est quo ut principio formali generationis, ignis genitus prin-

Relatio realis præsupponit extrema realia distincta realiter. cipaliter accipit *esse;* et patet in creaturis, quod tam ignis producens et ignis productus realiter distinguuntur quam forma in igne producente, quæ est ratio formalis generandi, et forma in igne genito, quæ est terminus formalis generationis, quæ etiam realiter distinguuntur; ideo sicut relatio ignis generantis ad ignem genitum est realis, ita et relatio principii formalis generandi ad terminum formalem generationis erit vere realis. Si tamen eadem forma numero, quæ est principium formale generandi, communicaretur igni genito, tunc eadem ut in igne generante diceretur principium formale generandi, et in igne genito tantum diceretur terminus formalis generationis, et sic relatio formæ, ut principii productivi ad seipsam, ut terminum formalem productionis esset tantum rationis, quia non esset inter extrema realiter distincta, ut patet. Et quod tantum sit relatio rationis, patet per Aristotelem 5. *Metaphys. text. non habente com. in cap. de eodem*, qui textus incipit : *Eadem vero dicuntur*, etc. ubi vult Aristoteles quod identitas non sit relatio realis, quia non est inter extrema realiter distincta.

20. Identitas non est relatio realis. Quartum dictum est, quod in divinis relatio generantis ad genitum est vere realis, quia inter extrema realiter distincta ; relatio vero communicantis ad communicatum, sive relatio principii formalis generandi ad terminum formalem generationis, est tantum rationis, quia eadem essentia numero ut in Patre, est ratio formalis generandi, et ut in Filio est terminus formalis generationis. Dicerem tamen de rigore sermonis, quod essentia ut ultimate abstracta, non est communicans, nec communicata, sed Pater communicat eam Filio per realem generationem, et in Filio habetur ut terminus formalis generationis, et sic patet responsio ad ista argumenta realia.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta Logica contra resolutionem quæstionis, explicans quomodo hæc est vera : essentia est Pater, et similiter hæc : essentia est Pater Filii sumendo ly *Pater* substantive, non adjective, et rejicit Henricum impugnantem Alensem quocum convenit.

Ad argumenta Logica (c), cum primo arguitur de prædicatione per se, dico quod essentia non prædicatur per se primo modo de Patre, neque formaliter. Cum probas, quia non per accidens, dico quod (sicut in creaturis) non omnis prædicatio est per se vel per accidens, accipiendo *accidens* proprie, ut quando accidens prædicatur de subjecto. Non enim genus per se prædicatur de differentia, nec sic per accidens, quia neutrum neutri accidit, nec ambo tertio, sed est ibi medium extraneum sive inferius, contrahens aliud, quod inferius potest dici accidens superiori, id est, extraneum, sed non proprie accidens. In divinis autem non omnia sunt per se eadem, id est, formaliter, nec tamen inest aliquid alicui per accidens proprie, sed aliquid est idem alicui absoluta identitate absque formali identitate, et ita est in proposito. 10.

Pater sumitur substantive et adjective. Ad aliud dico (d), quod ista : *essentia est Pater*, potest distingui, quia Pater potest sumi adjective vel substantive. Secundo modo significat personam cujus est Paternitas, et concedo eam esse veram per identitatem, quia substantivum potest prædicari de aliquo per identitatem. Primo modo significat ipsam proprietatem deno-

minative, et hoc modo exponit Magister *dist.* 27. quia idem est Patrem esse et genuisse ; hoc modo ista est falsa : *essentia est Pater*, quia significat Patrem formaliter prædicari de essentia. Quando igitur arguis de subjecto et passione, dico quod quando passio potest prædicari prædicatione ejusdem rationis cum illa qua prædicatur subjectum, vel quando habet similem modum prædicandi, potest ex subjecto inferri passio ; quando non, non. Hoc subjectum si sit substantivum, potest prædicari per identitatem ; passio autem, si est passio, non potest, sed tantum formaliter, quia est adjectivum.

Ad aliud (c) : *essentia est Pater Filii*, quidam Doctor repetit opiniones aliorum. Primam Magistri Alexandri, qui distinguit istam : *essentia est Pater Filii*, sicut jam distincta est illa præcedens, scilicet *essentia est Pater*, quod Pater potest sumi adjective vel substantive. Primo modo dicit ipsam esse falsam et consequentiam non valere ; secundo modo veram.

Aliam Magistri Præpositivi, qui dicit eam simpliciter esse veram, ad quod habet duas rationes; unam per conversionem, quia si convertens est vera, conversa erit similiter vera ; sed hæc est vera : *Pater Filii est essentia* ; *ergo essentia est Pater Filii*.

Aliam habet rationem, quia hæc est simpliciter vera : *essentia est Pater*, aut igitur alicujus aut nullius ; si nullius, ergo omnino non est Pater ; si alicujus et non nisi Filii, ergo essentia est Pater Filii. Contra Magistrum (f) Alexandrum arguit sic et probat quod ly *Pater* tantum tenetur adjective, quoniam nomina, quæ imponuntur a potentia activa et passiva, ut sunt *Magister* et *discipulus*, *Pater* et *Filius*, *ædificator*, etc. sumuntur tantum in significatione adjectiva, et hoc in respectu, quem habent ad aliud quod respicit potentia a qua imponuntur ; sed quandocumque aliquid habet rationem adjacentis vel adjectivi ex respectu ad aliud, quanto magis est determinatus ejus respectus, tanto magis habet rationem adjacentis vel adjectivi, et tanto minus quanto magis est indeterminatus. Sicut patet de respectu modi infinitivi, quem Grammatici dicunt posse supponere magis quam alios, quia illi dicunt finitam inclinationem ad suppositum, ille vero infinitam inclinationem ad suppositum ; infinitivus autem et adjectivum in neutro genere, potius substantivantur, quam in genere masculino vel feminino ; ergo cum ly *Pater Filii* habeat finitam et expressam habitudinem, non sic autem cum per se ponitur ly *Pater*, ideo licet posset teneri substantive dicendo : *essentia est Pater*, non tamen nisi adjective dicendo : *essentia est Pater Filii*, et sic simpliciter ista est falsa : *essentia est Pater Filii*. Et si objiciatur : Essentia est Pater, et non est Pater nisi Filii ; ergo est Pater Filii, aut non est Pater :

Respondeo, patet quod est fallacia figuræ dictionis, quia in prima propositione, *Pater* per se supponit pro tota persona ; in secunda autem cum dicitur quod est Pater Filii, copulat proprietatem tantum circa subjectum. 12.

Patet etiam, quod non valet argumentum primum Præpositivi, Pater Filii est essentia, ergo essentia est Pater Filii per conversionem, quia debet sic converti, ergo aliquid quod est essentia, est Pater Filii; sicut ista : *Individuum est homo*, non sic convertitur, ergo homo est individuum, sed sequitur, ergo aliquid quod est homo, est individuum.

Similiter secunda ratio non valet, cum arguitur : essentia est Pater; aut igitur alicujus, aut nullius. Dicendum, quod non sequitur propter fallaciam figuræ dictionis, quia statim cum additur, *alicujus vel nullius*, aliter copulat quam prius supponebat. Et dicendum est, quod nullius est Pater, id est, non alicujus est Pater, et non sequitur ex hoc quod non sit Pater propter figuram dictionis, sed sequitur tantum; ergo non convenit ei proprietas Paternitatis.

Ideo respondet tertio modo, quod hæc est simpliciter falsa : *Essentia est Pater Filii*, quia ly *Pater* tantum tenetur adjective propter rationem præmissam.

Refutat modum dicendi Henrici.

(g) Contra modum ejus dicendi arguo sic : Quod includitur essentialiter in conceptu alicujus, sicut pars conceptus, non potest ab eo excludi sub quocumque modo concipiatur; si enim sub aliquo modo concipiatur et illud excludatur, tunc ille modus repugnat rationi conceptus, qui concipitur. Cum ergo in conceptu relativi ex hoc quod conceptus relativus, non ut hoc modo conceptus vel illo, necessario includatur correlativum ut terminus ejus, quia non potest esse, nec intelligi sine eo, sicut nec sine termino, hoc est enim esse ejus; ergo quocumque modo concipiatur, sive adjective, sive substantive, semper includeretur correlativum ut terminus, et ita nullo modo potest intelligi ut absolutum.

Relativum concipi nequit sine correlative.

Adjectivum non redd suppositur verbo.

(h) Item, tunc ista esset incongrua : *Pater Filii est essentia*, quia adjectivum non substantivatum, non supponit congrue pro subjecto, ibi quippe in subjecto determinatur Pater per Filium ad quem habet determinatum respectum; ergo, etc.

(i) Ideo teneo opinionem Alexandri, distinguendo (sicut ipse distinguit) quod substantive est vera, adjective falsa.

Ad præpositivum.

(j) Ad rationes Præpositivi dico, quod conversa est vera substantive, adjective incongrua, quia masculinum non potest substantivari.

18. Ad 2. Solvitur secundum principale

Ad secundam ejus rationem dico, quod essentia est Pater, igitur alicujus, et concedo quod est Filii; sed cum arguitur in ratione principali : si essentia est Pater Filii, ergo Filius est Filius essentiæ, nego consequentiam. Cum probatur per illam consequentiam mutuam in relativis, dico quod illa consequentia mutua tenet in illis relativis, quæ sunt primo relativa. Tenet etiam in his quæ referuntur per relationes, si tamen dicantur formaliter relationes de eis, sicut si formaliter Socrates est Pater Platonis, e converso formaliter, Plato est filius Socratis; in his tamen, quæ non referuntur primo, nec etiam denominantur formaliter ab ipsis relationibus, sed rela-

Quare ...n admittitur ...ilius est Filius ...ssentiæ, sicut ...atur hæc, ...ssentia est ...ater Filii.

tio prædicatur de altero eorum per identitatem, non valet consequentia, quia ibi in consequente plus significatur quam in antecedente. In antecedente enim notatur identitas ad aliquid de quo dicitur, sed in consequente significatur illud aliud referri ad illud formaliter. Cum enim dicitur : *Filius est Filius essentiæ*, ex vi constructionis significatur *essentiam* esse proprium correlativum ejus, quod est *Filius*, et ita Filium esse formaliter Filium essentiæ; antecedens autem non significat relationem Paternitatis formaliter convenire essentiæ, sed tantum per identitatem,

14.

...e contradictoriis cum ...terminatione. ...ot. supra 2. q. ult n. 52. d. 4. q. ...l. ad 3.

Ad ultimum dico, cum accipis genitum inquantum genitum est aliquid, nego, nisi *aliquid* ut extendit se ad *aliquid*, et tunc minor est falsa; et cum dicis, non est nihil, dico, ut sæpe prædictum est, quod inter contradictoria est medium cum ly *inquantum*, ita quod neutrum inest cum *inquantum*. Sicut nec homo inquantum homo est albus, neque inquantum homo est non albus, tamen non sunt duo contradictoria complexa simul falsa. Ista enim contradictoria est vera : *Homo non inquantum homo est albus*. Ita hìc, genitum non inquantum genitum est aliquid, quia ratio gignitionis non est formalis ratio inhærentiæ prædicati, ita scilicet quod ly *inquantum* dicat rationem formalem geniti, licet genitum in se formaliter sumptum sit per identitatem essentia.

Quid igitur dicetur de genito inquantum genitum? Potest concedi, quod genitum inquantum genitum, est persona vel subsistens; sed non sequitur ulterius, ergo inquantum genitum est aliquid, accipiendo *aliquid* pro essentia, propter non identitatem formalem rationis personalis cum essentia.

## COMMENTARIUS.

(c) *Ad argumenta Logica.* Hìc doctor respondet ad argumenta Logica, quibus probat, quod essentia generet et generetur, quæ argumenta ponuntur circa principium quæstionis. 21.

*Item, per argumenta Logica.* Ad primum respondet dicens, quod essentia non prædicatur per se primo de Patre, nec formaliter, ut satis supra patuit, quia ultimate abstractum non potest formaliter prædicari de aliquo supposito. Et cum probatur quod non per accidens, patet littera, quia multæ sunt prædicationes, quæ non sunt per se neque per accidens, accipiendo *per accidens* pro prædicato accidentali, quod est proprie accidens. Non enim genus per se prædicatur de differentia, nec sic per accidens, quia neutrum neutro accidit, nec ambo tertio. Sed est ibi medium extraneum, sive inferius comprehendens aliud, quod inferius potest dici accidens superiori, id est, extraneum, sed non proprie accidens. Nec enim rationale accidit animali, nec e contra, nec ambo tertio, puta homini, sicut unum accidens accidit alteri vel ambo tertio; rationale ergo se habet ut medium, quia extraneatur animali dicitur sic accidere. Similiter inferius hoc modo accidit superiori. In proposito *in divinis non omnia sunt per se eadem*, etc.

Multæ sunt prædicotiones quæ non sunt per se neque per accidens.

22.

In divinis non sunt omnia eadem formaliter

Ista littera sic intelligitur, quod in divinis non sunt omnia per se eadem, id est, formaliter; accipitur autem *formaliter*

prout prædicatum inest subjecto, sicut supra exposui, scilicet vel per modum inhærentis vel informantis, sed aliquid est idem alicui absoluta indentitate, id est, prædicatione identica. Et sic respondet argumento, quando dicit: *Prædicatum quod per se prædicatur de subjecto, potest supponere pro eo.* Verum est, si prædicatur formaliter, ut *Socrates est homo*, ly *homo* supponit pro Socrate, et si Socrates generet, sequitur, ergo homo generat; sed in prædicatione identica non valet, ut hîc, *Pater est essentia.* Nota tamen, quod *Pater* hîc accipitur substantive, scilicet pro paternitate sive pro persona, secus si adjective, ideo essentia non supponit pro Patre.

Objectio. Et si arguitur : Pater generat, Pater est essentia, ergo essentia generat ; patet syllogismus, quia in syllogismo resolutorio oportet extrema conjungi.

Responsio. Dico, quod si *Pater* in minori stat adjective, est falsa, quia ultimate abstractum non potest prædicari identice de adjectivo, sic nec e contra, si vero accipitur substantive, est fallacia figuræ dictionis, commutando prædicationem identicam in formalem.

23. Pater substantive, et adjective. (d) Ad secundum respondet Doctor distinguendo istam : *Essentia est Pater*, quia *Pater* potest accipi adjective vel substantive ; substantive *Pater* significat personam, quæ est paternitas, et sic ista est vera : *Essentia est Pater*, tantum prædicatione identica; adjective vero *Pater* significat proprietatem denominative, quod est generans vel generare, sicut exponit Magister *d.* 27. quod est idem Patrem esse et genuisse ; et sic negatur ista propositio : *Essentia est Pater*, quia significat Patrem formaliter prædicari de essentia. Et hoc modo accipiendo, sensus est, quod essentia generat vel est generans ; *Quando igitur arguis de subjecto et passione* sensus litteræ est : si subjectum passionis prædicatur identice de essentia, et *generare* ( quod dicitur passio prout est operatio, ut est in subjecto ) tantum prædicatur de Patre formaliter, non sequitur quod prædicetur de essentia identice ; patet, quia adjectivum non prædicatur identice de ultimate abstracto, nec formaliter, quia non primo modo, et hoc est quod dicit Doctor.

Essentia est Pater generans.

(e) Ad tertium antequam det responsionem propriam, adducit responsiones aliorum. Prima responsio est Magistri Alexandri quando dicitur : *Essentia est Pater Filii*; si *Pater* accipitur adjective est falsa ; si vero substantive est vera, sic quod quando dicimus : *Essentia est Pater Filii*, accipiendo *Patrem* adjective est falsa, et consequentia vera, quia cum dicitur : *Essentia est Pater Filii*, accipitur ly *Pater* pro *generare*, ut supra patuit ; et sic sequitur, quod essentia generat, substantive vero antecedens est verum, sed consequentia non valet. Responsio Magistri Alex. prima parte sum. q. 42. memb. 3.

Secunda responsio est Magistri Præpositivi, qui dicit quod ista est simpliciter vera, scilicet : *Essentia est Pater Filii*; tum quia convertens est vera, scilicet *Pater Filii est essentia*, ergo et conversa ; tum quia ista simpliciter est vera : *Essentia est Pater*, aut ergo est Pater alicujus, aut nullius ; si nullius, ergo non est Pater; si alicujus, ergo non nisi Filii. Responsio Præpositivi.

(f) *Contra Magistrum Alexandrum arguitur sic.* Hîc Doctor adducit rationem, quam facit Henricus contra Magistrum Alexandrum, quia Henricus dicit quod ly *Pater* tantum tenetur adjective, quoniam nomina, quæ imponuntur a potentia activa et passiva ( ut sunt Magister, et discipulus ) sumuntur tantum in significatione adjectiva. Et sensus hujus litteræ stat in hoc : Nomina sumpta a potentia activa (ut patet a potentia activa generandi 24. Contra primam rationem arguit Henricus.

vel a potentia passiva, ut Filius a potentia passiva generandi, et sic de aliis) dicuntur adjectiva, et quanto magis sunt determinata ad aliud, vel magis respectus est determinatus ad aliud, ut dicendo Pater Filii, respectus Patris ad Filium est magis determinatus, cm situ actu ad Filium quam respectus Patris absolute, et sic patet ista littera.

Et quod dicit de respectu modi infinitivi, quem Grammatici dicunt magis supponere quam alios, quia illi dicunt finitam inclinationem ad suppositum, ille vero infinitam inclinationem ad suppositum. Infinitivus autem et adjectivum in neutro genere potius substantivantur quam in genere masculino vel feminino. Exemplum de infinitivo, sicut *amare* potest stare pro prima, secunda et tertia persona, ut ame amare, te mare, et Joannem amare. Alii autem modi non sunt ita indeterminati, ut de indicativo patet. Et infinitivum et adjectivum si accipiantur in neutro genere, magis substantivantur quam in masculino vel feminino; nam album magis est indeterminatum, quia potest stare pro ligno albo, pro lapide et hujusmodi quam Franciscus albus. Similiter *amare* absolute magis est indeterminatum, quia pro prima, secunda et tertia persona, me autem amare stat tantum pro prima persona. Sic in proposito est de Patre absolute sumpto, et de Patre Filii, quia ly *Pater Filii* habet finitam et expressam habitudinem, non sic autem cum ponitur Pater absolute. Et ideo licet *Pater* possit teneri substantive dicendo, essentia est Pater, non tamen nisi adjective dicendo: *Essentia est Pater Filii*, et sic simpliciter ista est falsa: essentia est Pater Filii.

25. Improbatio positionis Henrici. (g) *Contra modum ejus dicendi.* Hic Doctor improbat positionem Henrici quoad illum modum dicendi. Et improbatio stat in hoc: Si enim animal sit de conceptu essentiali hominis sub quocumque modo concipiatur homo, puta vel sub modo concretivo vel abstractivo, si excludatur ipsum animal, talis modus repugnabit homini; patet, quia modus rei præsupponit ipsam rem, et si animal excluditur ab homine, homo non erit. Sed in conceptu relativi ex hoc quod conceptus relativus (non ut hoc modo conceptus vel illo, id est, non conceptus adjective vel substantive) necessario includitur correlativum ut terminus ejus, non quod correlativum sit de essentia ejus, sed sic debet intelligi, quod includit essentialiter respectum ad correlativum, et hoc loquendo de definitione quidditativa relativi, quæ datur per genus et differentiam. Si vero de definitione additamentali loquamur, tunc correlativum sive absolutum correlativi est de conceptu additamentali relativi, ut patet a Doctore in isto *primo dist.* 30. et per consequens, *Pater* quomodocumque accipiatur sive adjective sive substantive, semper includit respectum ad correlativum ut ad terminum, et ita nullo modo potest intelligi ut absolutum.

(h) *Item, tunc ista esset incongrua.* Sensus hujus litteræ est, quod nunquam adjectivum non substantivatum supponit pro subjecto, id est, quod non habet rationem subjecti, et hoc de rigore sermonis. Et ideo hæc erit falsa de rigore sermonis: albus est lignum vel lapis, et hæc vera album est lignum vel lapis. Cum ergo per Henricum *Pater Filii*, tantum habeat rationem adjectivi, et ponitur ut subjectum, hæc erit falsa de rigore sermonis: *Pater Filii est essentia.*

(i) *Ideo teneo opinionem Alexandri.* Hic Doctor dat propriam responsionem, et concordat cum Magistro Alexandro, et dicit conformiter, ut ibi exposui. 26 Scotus est cum alexandro.

(j) Ad rationes Præpositivi dico, etc.

Responsio ad rationes Præpositivi

(j) *Ad secundam ejus rationem dico.* Et tota responsio stat in hoc : Quando aliquid est primo relativum, ut patet inquantum pater, erit consequentia mutua cum correlativo, ut pater filii pater, ergo filius patris filius ; si etiam relatio conveniat formaliter, scilicet vel per informationem vel per inhærentiam alicui subjecto, ut paternitas Joanni, tunc est mutuitas relativorum, ut Joannes est pater Francisci ; ergo Franciscus est filius Joannis.

In proposito quando dicitur, essentia est pater filii, nec essentia est primo relativum, sed est hoc, quod dico *pater filii*, nec etiam ipsa paternitas prædicatur de essentia formaliter, sed tantum identice, ideo non sequitur, essentia est pater filii identice ; ergo filius est filius essentiæ, non sequitur, nec identice, nec formaliter, quia cum dico, filius est filius essentiæ, necessario sequitur ipsam esse formaliter correlativum filii, id est, quod necessario sequitur ipsam referri ad filium formaliter mediante paternitate ; et sic pater prædicatur de illa formaliter, quod est falsum, ut supra patuit, et sic arguitur a prædicatione identica ad formalem. Nam in ista : *essentia est pater filii*, est prædicatio identica, et in ista : *ergo filius est filius essentiæ*, denotatur ex vi sermonis ipsam essentiam esse patrem filii formaliter, et per consequens esse prædicationem formalem, et sic patet ista littera.

Repondet Doctor negando istam : quod genitum inquantum genitum sit aliquid. Et dicit, quod inter contradictoria est medium cum ly *inquantum*, ut supra expositum est *dist.* 1. *p.* 2 *q.* 1. respondendo ad argumenta principalia ; nec enim homo inquantum homo est albus, nec inquantum homo est non albus, et hoc accipiendo ly *inquantum* reduplicative, quia si homo inquantum homo esset albus, sensus esset, quod homo sit causa præcisa et adæquata quare albedo inest homini. Similiter si ista esset vera : *homo inquantum homo est non albus*, sensus esset, quod homo esset, causa præcisa et adæquata quare albedo non inest homini, et sic albedo simpliciter repugnaret homini. Nec sunt duo contradictoria complexa simul falsa, cum illa non contradicant. Sed ista contradicunt : *homo inquantum homo est albus*, *homo non inquantum homo est albus*, et ista secunda est vera, ut patet. Sic in proposito, ista est vera : *genitum non inquantum genitum est aliquid*, quia ratio gignitionis non est formalis ratio inhærentiæ prædicati, ita scilicet quod ly *inquantum* dicat rationem formalem geniti, licet genitum in se formaliter sumptum sit per identitatem essentia.

Inter contradictoria cum ly inquantum datur medium.

## QUÆSTIO II.

### *Utrum Filius generetur de substantia Patris?*

Alensis 1. *p. q.* 42. *m.* 4. *art.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 41. *art.* 3. Richard. *hic q.* 3. Henr. *sum. art.* 5. *q.* 3. D. Bonav. *hic art.* 1 *q* 2. Capreol. *q.* 1. Gabr· *q.* 2. *art.* 2. Greg. *q.* 2. *art.* 1. Vasq. 1. *p. d.* 162. Suar. 1. *part. tract.* 3. *lib.* 6. *c.* 6. *Vide* Scot. 9. *Met. q.* 10. 11. 13. *et* 1. *Physic. q.* 20. *et* 5. *Physic. q.* 1. *et* 2. Durand. *d.* 5. *q.* 2. Mayron. *q.* 6. Baccon. 4. *q.* 5.

1. Mag. I. K. L. Arg. 1.

Secundo quæro de secunda parte distinctionis : Utrum Filius generetur de substantia Patris? Quod non, quia 7. de Trin. cap. 6. *Tres personas ex eadem essentia non dicimus* ; substantia autem videtur uniformiter se habere ad quamlibet personam, ergo nulla persona est de alterius substantia.

Arg. 2.

Item, constructio alicujus cum suo genitivo non notat majorem distinctionem constructibi-

lium quam præpositio cum suo casuali, quando additur eidem constructibili ; ergo non major distinctio notatur hîc : *Filius essentiæ Patris*, quam *Filius de essentia Patris;* sed non conceditur, quod sit Filius essentiæ Patris, quia tunc essentia generaret Filium ; ergo.

g. 3. Item, cum dicitur, Filius est de substantia Patris, aut ly *de* notat distinctionem, aut non; si sic, propositio falsa est, quia essentia non distinguitur realiter a Filio; si non, igitur hæc est vera : *Pater est de essentia Filii,* vel *de essentia Patris*, quod non conceditur.

posit. ratio . 1. Oppositum 15. *de Trin. c.* 19. Augustinus tractans illud ad Colos. *Transtulit nos in in regnum Filii charitatis suæ*, quod dictum est ait : *Filii charitatis suæ*, nihil aliud est quam Filii substantiæ suæ; ergo est de substantia Patris.

Præterea, ad hoc est auctoritas Augustini contra Maximinum, et ponitur in littera : *nullo modo verum Filium Dei cogitatis, si hunc de substantia Patris esse negatis.*

are inanimatis ntum paternitas. Item, Filius in creaturis non est, nisi gignatur de substantia Patris, ideo in inanimatis non est paternitas, nec filiatio, quia generatum est de materia aliena, sicut ignis generat ignem de materia aeris; ergo non est vera filiatio nisi ubi vera substantia Patris, vel aliquid de substantia Patris est materia respectu Filii; sed Filius in divinis est vere Filius Patris; ergo de substantia Patris est tanquam de materia.

SCHOLIUM.

Ponit opinionem Henrici asserentis Filium generari de substantia seu de essentia, ut de quasi materia, ad quam accedit opinio Goffredi, dicens essentiam generari subjective seu esse subjectum generationis. Utramque opinionem explicat et variis rationibus roborat.

In ista (a) quæstione dicitur, quod sicut in substantia creata generabili, aliquid est potentiale, quod supponitur generationi ut materia, et aliquid inductum per generationem ut forma, et ex eis est productum quod est genitum: ita correspondent proportionaliter quasi tria in divinis consimilia. Persona quippe est quasi compositum, et relatio quasi forma, et essentia quasi materia; est igitur Filius genitus de substantia Patris, sicut quasi de materia. 2. Opinio Henrici in sum. art. 54. q. 3. et in quodl. 8. q. 9. vide sum. quodl. 6. q. 1.

Istud probatur per rationem Augustini contra Maximinum, quæ ponitur in littera, Filius enim nullo modo est de nihilo, neque negative, ut aliquis dicitur loqui de nihilo, quando non loquitur, neque affirmando ly *de nihilo*, ut ly *de* sit nota materialitatis, vel quasi materialitatis, quia *nihil* non potest esse materia alicujus, neque affirmando ly *de*, originaliter sive ordinaliter, id est, post *nihil*, quos tres modos intelligendi aliquid esse de nihilo ponit Anselmus, *Monol. c.* 8. Si nullo modo Filius est de nihilo, ergo de aliquo, ergo cum non de alio quam de substantia Patris, patet quod est de substantia Patris. Ratio 1.

(b) Et si respondeatur (sicut videtur Magister respondere in littera) quod est de substantia Pa-

tris, id est, de Patre qui est substantia :

Arguitur, quod ista expositio non sit sufficiens, quia tantum exponit *de*, ut notet rationem principii originantis vel efficientis. Et posito, quod hoc modo sit de Patre, adhuc restat quæstio, utrum de aliquo vel nihilo, sicut de materia vel de quasi materia ; et cum non sit de nihilo sic, quia hoc modo creatura est de nihilo, ergo de aliquo, et stat argumentum.

Ratio 2. Ad hoc etiam adducitur auctoritas Augustini 7. de Trinit. cap. 3. *quod Filius est sapientia genita vel nata.*

3. Si arguitur (c) contra istam positionem, quod actus purus non potest esse quasi materia respectu generationis, quia nullo modo est in potentia.

Præterea, per rationem Magistri, cum sit una essentia trium personarum, generaretur Filius de essentia trium.

Respondent ad primum distinguendo, quod aliquid est in potentia ad aliquid duobus modis : uno modo ad aliquid quod est absolutum, et differt ab ipso re vel intentione, et vadit de potentia ad actum per motum, et per transmutationem rei vel rationis. Alio modo aliquid est in potentia ad aliquid, quod est rationis tantum, et differt ab ipso sola ratione, nunquam vadens per transmutationem quamcumque de potentia ad actum, sed semper naturaliter est conjunctum actui. Primo modo in creaturis materia est in potentia ad formam tanquam ad differens re ab ipsa, et transiens de potentia in actum per realem transmutationem ; et similiter forma generis est in potentia ad formam differentiæ, tanquam ad aliquid differens ratione vel intentione ab ipso, et transiens de potentia ad actum per transmutationem rationis ; nullo tali modo divina essentia est in potentia ad aliquid, et de ista potentia habet veritatem medium in argumento, quia illa repugnat actui puro. Non sic est de potentia secundo modo, quia de natura formæ divinæ, inquantum est actus purus, est etiam quod sit secundo modo in potentia ad plures respectus.

Breviter igitur productio divina summe differt a productione naturali, quia in ista itur per transmutationem ad perfectionem, et ibi distat potentia ab actu ; in ista autem nequaquam. Differt etiam ista specialiter a productione naturali, quæ est generatio, quia illa est de imperfecto substantialiter, ista vero est de perfecta substantia, in quo plus convenit cum productione, quæ est alteratio, quia in illa subjectum quod est in potentia secundum *quid*, est aliquid existens in actu. Sed differt in hoc, quia subjectum in alteratione est in potentia ad aliquid reale absolutum realiter differens ab ipsa ; in productione autem divina nequaquam, et in hoc divina productio convenit plus cum productione speciei ex genere ; sed differt, quia in hac productione, genus est sicut subjectum et materia, et est in potentia ad aliquid absolutum ut ad differentiam, quæ tamen sola intentione differt ab ipso ; hîc autem subjectum est in potentia ad

aliquid respectivum, quod differt ab ipso sola ratione. Et ita licet ista productio speciei ex genere sit magis similis divinæ quam alia, in multis tamen differt, quia productio speciei ex genere procedit ab *esse* incompleto ad *esse* completum, assumendo complementi determinationem per differentiam, ut secundum aliud et aliud reale descendat in aliam et aliam speciem, et erit tantum genus unum commune secundum rationem. In productione autem divina, subjectum non est aliquid incompletum determinatum per assumptam proprietatem, sed unum et idem re singulare totaliter habet *esse* per productionem in diversis proprietatibus relativis, quod est commune non secundum rationem, sed secundum communicationem.

ære in ma usque ad secundum.

Ad secundum dicitur, quod non est de substantia inquantum est trium, sed ut est Patris substantia.

4. nio Goffredi odl. 9. ext. 8.

Huic opinioni (d) additur ab aliis, quod essentia divina dicitur generari subjective, quod enim subjicitur generationi, potest dici subjective generari, per Philosophum 5. *Physic.* ubi arguit, quod generatio non est motus, per hoc argumentum, *quod movetur est, quod generatur non est; ergo quod generatur, non movetur*. Accipit autem *quod movetur* pro subjecto motus, non pro termino. Si enim acciperet *quod generatur* pro termino generationis, non pro subjecto, argumentum non valeret, quia dum motus est, terminus motus non est, ergo oportet quod accipiat ibi *quod generatur* pro eo quod subjicitur generationi. Idem probatur per Commentatorem *ibid. comm.* 8. *et* 9.

Pro ista opinione adducuntur rationes tales. Illud vere dicitur generari subjective sive esse subjectum generationis, quod manet idem sub utroque termino generationis; essentia autem divina manet eadem in Patre, et Filio; ergo ipsa erit vere subjectum ipsius.

Confirmatur ratio, quia in eodem est terminus et transmutatio, sicut dispositio et forma ad quam disponit; ergo cum in essentia sit relatio, quæ est quasi terminus generationis, in ipsa etiam erit ipsa generatio.

Præterea, omni potentiæ activæ correspondet aliqua potentia passiva; ergo fecunditati Patris quasi activæ correspondet aliqua potentia quasi passiva, de qua potest producere. 1. Cœl. contra Plat. et 3. de Anima.

Ultimo arguitur sic: Si ignis generaret ignem de substantia sua, adhuc substantia ignis generantis ita esset in potentia ad formam ignis generandi, sicut modo est materia aliena de qua generatur. Sic igitur in proposito, essentia Patris de qua Pater generat, erit quasi materia respectu generationis.

## COMMENTARIUS.

(a) *In ista quæstione.* Hic recitatur primo opinio Henrici *in summa art.* 54. *quæst.* 3. *et in quodl.* 8. *quæst.* 9. quæ opinio ut clarius intelligatur resolvitur in dicta. Primum, in substantia creata generabili sunt tria, scilicet materia quæ subjicitur generationi, et forma inducta per generationem in materia, et compositum resul- 1.

tans ex materia et forma, et hoc dictum Doctor non improbat.

Secundum, quod persona divina, puta Filius, est quasi composita, quia includit essentiam quasi materiam, et relationem quasi formam; et sic Filius dicitur genitus de substantia Patris, sicut de quasi materia, supple, ut quasi receptiva proprietatis Filii; sicut etiam dicimus quod ignis est genitus de materia ligni, quia forma ignis recipitur in tali materia. Et probat Henricus per Augustinum contra Maximinum, scilicet quod Filius sit genitus de substantia Patris ut de quasi materia, et arguit sic: Filius nullo modo est de nihilo, neque negative, ut cum quis dicitur loqui de nihilo, quando scilicet nihil loquitur; neque affirmative, ut ly *nihil* sit nota materialitatis, quia *nihil* non potest esse materia alicujus, quia materia est ens positivum; neque affirmando ly *de* originaliter sive ordinaliter, id est, post nihil, ita quod ly *nihil* præcedat duratione, modo Filius habet *esse* ab æterno. Hos tres modos ponit Anselmus *Monol. cap.* 8. si ergo Filius nullo modo est de nihilo; ergo est de aliquo, ergo de essentia, quia non videtur posse aliud assignari, et hoc dictum Doctor absolute improbat.

2. (b) *Et si respondeatur sicut videtur Magister*, etc. Dicit Henricus, quod ista expositio non est sufficiens, quia tantum exponit *de* ut notat rationem principii originantis; et posito quod hoc modo sit de Patre, ut supple de principio originativo, adhuc restat quæstio, utrum sit de aliquo vel nihilo, sicut de materia vel quasi materia.

(c) *Si arguitur contra istam positionem, actus purus non potest esse quasi materia respectu generationis*, sed essentia divina est hujusmodi. Et secundo per rationem Magistri, quod essentia non sit quasi materia, cum sit una trium personarum, quia tunc Filius generaretur de essentia ut trium.

Respondet ad primum per aliqua dicta. Primum, in creaturis materia est in potentia ad formam tanquam ad differens re, et transiens de potentia in actum per realem transmutationem, sicut materia ligni realiter transmutatur de forma ligni ad formam ignis, quæ forma ignis realiter distinguitur a tali materia, et in hoc bene dicit. Dictum 1.

Secundum dictum: Forma generis est in potentia ad formam differentiæ, tanquam ad aliquid differens ratione vel intentione, et transiens de potentia ad actum per transmutationem rationis. Et sic animal in communi differt tantum ratione a rationali, et est in potentia ad illud, sicut determinabile ad determinativum; et quoad hoc, quod animal tantum ratione differat a rationali, non tenetur a Doctore. Secundum.

Tertium dictum: Essentia divina non est in potentia ad aliquid, puta ad filiationem primo modo; tum quia non differt re a filiatione; tum quia essentia non distat ab actu. 3. Tertium.

Quartum dictum: Productio divina differt a productione naturali, quia in productione naturali, potentia sive materia distat ab actu et vere transmutatur de uno in aliud, non sic essentia divina transmutatur, nec distat ab actu. Differt secundo, quia in productione naturali transitur de imperfecto, puta de materia ad perfectum, puta ad formam. Sed in generatione divina transitur de perfectissimo, quia de essentia divina. Quartum.

Quintum dictum: Productio divina plus convenit cum productione speciei ex genere, sed differt, quia in hac productione speciei genus est sicut subjectum et materia, et est in potentia ad aliquid absolutum Quintum.

ut ad differentiam, sicut animal ad rationale, quæ tamen sola intentione differunt, scilicet genus et differentia. Sed in productione divina, essentia est tantum in potentia ad aliquid respectivum differens ab illo sola ratione.

tum sextum. Sextum dictum est, quod productio speciei ex genere in multis differt a productione divina ; tum quia productio speciei procedit ab *esse* incompleto ad *esse* completum, sicut ab animali ad rationale ; tum quia secundum aliam et aliam differentiam realem descendit ad species, licet genus sit tantum unum commune secundum rationem. In productione vero divina essentia non est aliquid incompletum determinatum per proprietatem ; sed unum et idem re singulare totaliter habet *esse* per productionem in diversis proprietatibus relativis, quod est commune non secundum rationem, sed secundum communicationem. Et sic ultimate Henricus respondet, quod Filius non est de substantia inquantum est trium, sed ut est substantia Patris, et sic patet positio Henrici quam Doctor intendit improbare, principaliter quantum ad hoc quod dicit, quod Filius est de substantia Patris, ut de quasi materia vel quasi potentia, quæ improbatio infra patet.

4. ffr. opinio. (d) *Huic opinioni additur ab aliis*. Hic recitatur opinio Goffredi *Quodl.* 9. qui dicit quod essentia divina in generatione Filii habet rationem quasi materiæ, cum dicatur subjective generari ; quam opinionem, probat primo per argumentum Philosophi 5. *Physic. text. comm.* 8. ubi arguit quod generatio non est motus per hoc argumentum.

*Quod movetur est*, id est, quod est subjectum motus, est ens in actu completo, *quod generatur non est*, id est, subjectum generationis non est in actu completo ; *ergo quod generatur non movetur*, id est, quod ex hoc motus dicitur differre a generatione, quia subjectum motus est ens in actu completo ; subjectum vero generationis est ens in potentia sive ens in actu incompleto, ergo sequitur, quod materia generatur subjective, quia est subjectum generationis. Quare autem accipiatur pro subjecto generationis in argumento Philosophi et non pro termino, patet, quia si acciperetur tantum pro termino generationis, argumentum non valeret, quia dicit, *quod movetur est;* si enim *quod movetur* acciperetur pro termino motus, patet quod talis terminus dum motus sit, non est, cum per motum acquiratur, ergo ly *quod movetur* accipitur pro subjecto motus. Sicut ergo in generatione naturali materia dicitur generari subjective, quia est subjectum generationis, sic essentia divina dicitur generari subjective, quia est subjectum generationis, et sic habet rationem quasi materiæ. Et quod dicatur sic generari subjective, probatur primo : Illud est subjectum generationis, quod manet idem sub utroque termino generationis ; essentia divina manet eadem in Patre et Filio ; ergo, etc.

Secundo, quia in eodem est terminus 5.
et transmutatio, patet in generatione naturali in qua materia est subjectum formæ, quæ est terminus formalis generationis. Et etiam est subjectum transmutationis, patet. quia transmutatio denominat materiam, dicimus enim quod materia transmutatur de uno in aliud ; cum ergo filiatio, quæ est terminus generationis Filii, sit in essentia, sequitur quod generatio quæ est ad talem terminum, erit in essentia et denominabit illam ; ergo erit subjectum generationis, et quod est subjectum generationis, generatur subjective.

Tertio : *Omni potentiæ activæ correspondet*, etc.

Quarto et ultimo : *Si ignis generaret ignem*, etc.

SCHOLIUM.

Refutat sententiam Henrici et Goffredi asserentium, essentiam esse quasi materiam vel subjectum generationis. Primo, quia est terminus formalis generationis, quod multis probat. Secundo, si Filius generatur de essentia ut de quasi materia, ergo supponitur ut omnino absoluta, et in tribus vel ut in uno aliquo supposito, et neutrum dicendum. Tertio, in Patre esset relatio realis, prior relatione ad Filium. Quarto, prima effectiva se sola causat, ut in creatione sine concursu materiæ; ergo idem de prima productiva, quia hoc est perfectionis. Quinto, essentia secundum ipsos, non est quasi materia spirationis.

Reprobatur opinio Goffr.

Contra (a) istam opinionem arguo primo sic : Essentia est formalis terminus productionis; igitur non quasi materia. Probatio antecedentis, Joan. 10. *Pater, quod dedit mihi, majus est omnibus;* majus autem omnibus non est, nisi aliquid infinitum, hoc non est nisi essentia, ergo illam dedit. Hoc etiam vult Augustinus 15. de Trin. c. 26. *Sicut Filio,* (inquit) *præstat essentiam sine initio temporis, sine ulla mutabilitate naturæ de Patre generatio, ita Spiritui sancto præstat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturæ de utroque processio.* Non autem conceditur formam aliquam dari producto sive communicari vel præstari per generationem, nisi illa forma communicata sit formalis terminus talis productionis. Probatur etiam illud antecedens per rationem :

Essentia est terminus formalis generationis.

Primo (b), quia nulla entitas formaliter infinita simpliciter perfectior termino formali productionis habetur per productionem; essentia est formaliter infinita, relatio autem non, ergo si relatio esset formalis terminus productionis, persona non haberet essentiam per productionem.

Secundo (c), quia in creaturis natura est terminus formalis generationis, non autem proprietas individualis vel hypostatica, sicut patet 2. *Physic.* ubi dicitur quod generatio est naturalis, quia est via in naturam, scilicet in formam ; natura igitur sive essentia, est per se terminus generationis, et non nisi terminus formalis. Text. comm. 14

Tertio (d), quia alias ista generatio non esset univoca, quia ratio formalis termini ejus, non esset ratio convenientiæ generantis cum genito. Consequens est inconveniens, sicut tangetur *dist.* 7.

Similiter (e) alias non esset ista productio generatio, sed magis esset mutatio ad relationem, quia productio ponitur in genere vel in specie ex suo termino formali, sicut patet *ex* 5. *Physic.* sicut alteratio ponitur in genere qualitatis, quia ibi est forma accidentalis, quæ est formalis terminus alterationis ; ergo si formalis terminus hujus productionis esset relatio, ista productio poneretur in genere relationis et non esset generatio. Probo (f) consequentiam primi Enthymematis : Primo, quia illud quod est materia in generatione, est in potentia ad terminum formalem, et quod est quasi materia, est quasi potentia; essentia nec vere, nec quasi est in potentia ad seipsam, ergo, etc. 6. Text. com 4. et 5.

Similiter probatur (g) eadem consequentia, quia una persona

tantum uno modo habendi habet essentiam, saltem istis duobus modis non habet eam, scilicet ut terminum formalem productionis, et cum hoc, ut quasi materiam et subjectum generationis. Probatio istius, quia si haberet eam ex vi productionis ut terminum formalem, haberet eam circumscripto omni alio modo; ergo non habet eam ut quasi materiam subjectam generationi, non enim habet Deitatem aliquo modo, quo circumscripto haberet eam perfecte, et esset verus Deus. Videtur etiam sequi, quod haberet bis essentiam, et per consequens quod sit bis Deus, (quia habere essentiam est esse Deum,) et quod habeat prius eam naturaliter quam habeat eam, si ratio quasi materiæ præcedit aliquo modo rationem formalem termini generationis.

7. Item, secundo (h) essentiæ, ut de ea generatur Filius, necesse est assignare aliquod *esse,* quia principiare aliquod verum ens in quocumque genere principii non convenit alicui nisi realiter enti; quæro, quod *esse* convenit essentiæ, ut ipsa est de quo per impressionem generatur Filius? Aut præcise *esse* ad se esse, scilicet quod est essentiæ ut essentia, et tunc Filius est de essentia ut essentia; et hoc modo est trium personarum. Aut ut convenit sibi *esse* in aliqua subsistentia, et tunc quæro in qua? Aut in ingenita, et sic cum in intellectu ejus quod est esse de quo aliquid producitur, includatur hoc quod est esse illud in quo forma inducitur, et in intellectu ejus quod est esse in quo includatur habere illud quod est in eo, et per consequens esse formaliter per ipsum; ergo si essentia ut est in Patre, sit, de qua Filius generatur, et per impressionem, secundum eos sequitur, quod ipsa ut in Patre erit illud in quo notitia genita imprimitur, et ita essentia ut in Patre erit formaliter verbum sive noscens notitia genita, quod est inconveniens. Si autem essentia ut in alia subsistentia a Patre est de qua generatur Filius, et inquantum est de qua præcedit aliquo modo terminum generationis; ergo ante terminum generationis sunt duæ subsistentiæ, quod est inconveniens.

Si autem dicas (i), ut est de qua generatur Filius, nullam habet existentiam in persona, sicut et materia inquantum est de qua generatur genitum non habet *esse* in aliquo supposito, sed tantum habet *esse* in potentia in supposito generando. Hoc nihil est, quia (ut dictum est) principianti realiter aliquod ens in quocumque genere principii oportet tribuere aliquod reale *esse,* et ideo materiæ ut principiat compositum, licet sibi non competat *esse* compositi, quod est ejus participative, tamen convenit sibi *esse* suum proprium, quod *esse* est prius naturaliter quam sit pars compositi. Ita igitur hîc oportet essentiæ, inquantum est de qua generatur Filius, dare *esse* vel in supposito, vel *esse* essentiæ secundum se, et sic stat argumentum. 8.

Si dicatur (k) aliter, quod in-

quantum est Patris, est illud de quo generatur Filius, et tamen per generationem inquantum quasi actu informatur notitia genita, est actu alterius suppositi, hoc improbatum est in argumento, quia in intellectu ejus quod est esse de quo per impressionem includitur esse in quo, et ita esse formaliter tale secundum impressum illud.

Similiter (l), tunc communicatio essentiæ alteri supposito præcederet secundum intellectum productionem, ita quod communicatio non fieret per productionem, sed fieret quasi ante terminum productionis, sicut illud quod est quasi materia generationis, præintelligitur aliquo modo ipsi termino. Similiter (m) licet aliquid quod non est de se alicujus suppositi in actu, per generationem fiat actu alicujus suppositi, sicut materia, quæ non est alicujus suppositi, fit per generationem aliquid suppositi, tamen quod illud quod est unius suppositi fiat alterius suppositi præcise, per hoc quod est materia, videtur impossibile absque actione quæ fit ad ipsum.

9. Præterea tertio (n), quando ad productionem effectus concurrunt activum et passivum, prior est naturaliter respectus activi ad passivum quam utriusque ad productum. Probatio hujus, quia oportet causas diversas ejusdem prius naturaliter approximari ad invicem quam producant effectum, et patet per exemplum de igne calefactivo, et ligno calefactibili, et calore genito.

ADDITIO. Sic in originali, sed non manu propria.

*Item, isti respectus activi ad passivum et ejusdem ad productum, non omnino ex æquo conveniunt activo, nec ille respectus ad productum est prior; ergo est posterior. Antecedens hujus Enthymematis quantum ad utramque partem simul probatur, quia activum agit in passivum se solo in ratione causæ, nec producit productum nisi alio concurrente in ratione concausantis.*

Et si omnino neges prioritatem respectus ad respectum, non potes negare, quin necessario sit respectus activi ad passivum non posterior respectu utriusque ad productum; igitur si in Patre est fecunditas activa, et aliquid quasi materia concurrens ad productum, prior est respectus Patris ut productivi ad illud quasi materiam, quam sit utriusque eorum ad Filium, aut saltem erit necessario concomitans. Et ex hoc ultra, cum res non præexigat naturaliter, nec necessario similiter requirat illud quod est præcise ens rationis, sequitur quod ista relatio quæ naturaliter præexigitur, quasi activi ad passivum, sit realis, et ita in Patre erit relatio realis prior relatione ejus ad Filium, vel saltem alia ab illa, quod videtur inconveniens.

Res non præexigit ens rationis.

Item quarto ad principale : Potentia prima causativa effectiva se sola effective causat, excludendo omnem aliam causam ejusdem generis, et alterius generis in ratione causæ materialis. Et ratio est, quia causalitas causæ materialis non dicit perfectionem simpliciter, et ideo licet reductio fiat ad aliquod principium in illo

Perfectum agens non petit materiam.

genere, illud tamen non est simpliciter primum, sed totum illud genus reducitur ad aliquod primum in alio genere, quod non includit imperfectionem, puta ad aliquid in genere efficientis. Patet etiam hoc antecedens per hoc, quod potentia creativa per se sine alio principio materiali producit productum. Ex hoc infertur a simili, quod productiva potentia prima seipsa sola producit, et sine alio principio productivo concurrente, et ita sine alio quasi materia; similis enim ratio videtur de principio productivo et creativo, quia si poneretur aliquod principium quasi materiale, non esset inquantum tale est, summæ perfectionis, et ita videretur reducendum in ratione principii ad principium productivum active.

DDITIO. Sic antiquo riginali. *Si arguatur, quod omnis causalitas secundæ causæ reducitur ad consimilem causalitatem in prima causa, sicut efficiens ad Deum ut ad primum efficiens, et finis etiam ad Deum ut ad ultimum finem, et forma ad exemplar sive ideam in Deo; ergo ita erit de causa materiali.*

*Respondeo quod non est simile, quia materia includit imperfectionem, quia semper est ei annexa privatio, et ideo per se a nullo ponebatur principium; unde Theologia, quæ est de Deo sive naturalis sive supernaturalis, non determinat de causa materiali secundum Commentatorem* 1. *Physic. comm.* 1.

10. Item quinto secundum Augustinum contra Maximinum lib. 3. c. 15. *Spiritus sanctus non est de nihilo, sed inde est unde procedit.* Ita igitur concedit Spiritum sanctum non esse de nihilo, sed de substantia Patris et Filii, sicut concedit Filium esse de substantia Patris. Et simili modo relatio Spiritus sancti est in Deitate, sicut relatio Filii, sed essentia non se habet respectu relationis Spiritus sancti, quasi materia receptiva ejus, ut videtur secundum istam opinionem, quia ponit Verbum generari per impressionem in illud de quo gignitur; Spiritum sanctum autem quasi per expressionem, vel ex sufflatione sui de voluntate formata de qua producitur. Quod enim producitur per expulsionem de aliquo, non habet illud *de quo* pro materia in productione sui, quia omnis materia cujuscumque productionis et producti est in qua recipitur forma producti, quod non est in expulsione de illo; igitur Spiritus sanctus non est de nihilo, nec tamen de aliquo sicut de quasi materia suæ productionis; igitur propter hoc quod est Filium non esse de nihilo, vel relationem ejus fundari in essentia, non oportet essentiam, ut est de qua Filius generatur, esse quasi materiam respectu generationis Filii.

*Item ad idem, Filium esse de substantia Patris necessario requiritur ad hanc generationem, quantum ad existentiam realem generationis, sed ad istam existentiam non necessario requiritur substantiam Patris esse quasi materiam; ergo*, etc. *Patet major per Augustinum contra Maximinum, nullo modo verum Dei Filium cogitatis, si hunc esse de substantia Patris negatis. Probatur minor : Nullum ens præcise rationis necessario requiritur ad hanc generationem ut existentem, substantiam Patris esse* ADDITIO.

*quasi materiam præcise dicit ens rationis circa substantiam, alioquin circumscripta negotiatione intellectus erit ex se quasi materia; ergo vel materia realiter, vel similitudo realis ad materiam.*

*Item, nihil convenit illi essentiæ in quo materia distinguitur a forma, sed quodlibet conveniens sibi, vel est proprium formæ, vel commune formæ et materiæ; ergo in nullo erit ita quasi materia sicut quasi forma. Antecedens patet, quia esse idem in generante et genito, non est proprium materiæ, imo anima est eadem in corde generante et parte genita; materia nunquam est eadem in causatis, quia sufficienter actuatur per unicam formam; in propagante materia geniti fuit aliquid, sed non fuit materia sub forma propagantis. Non enim quia eadem est materia generati et corrupti, ideo est eadem generantis et geniti.*

*Item, incompossibilia simpliciter non possunt esse actus simpliciter ejusdem, bene tamen potest esse idem actus incompossibilium, sicut anima partium organicarum, hoc est contra relationem accidentem essentiæ.*

*Item, compositum per hoc constituitur, quod potentiale actuatur actu compositi et determinatur; igitur essentia refeletur et determinabitur.*

*Confirmatur, quia sicut qualitas non est actus alicujus nisi secundum quod actuatum est quale, ita relatio nullius est actus nisi secundum quod aliquid ipsa refertur, essentia non refertur.*

*Item, illa ratio quæ est in tertia dubitatione in fine, quod suppositum diceretur relatum secundum illud fundamentum, sicut secundum deitatem Pater est similis Filio, tamen hæc relatio non est actus fundamenti, ut est formaliter distincta secundum te.*

COMMENTARIUS.

(a) *Contra istam opinionem.* Hîc Doctor improbat opinionem Henrici et Goffredi, in hoc quod dicunt Filium generari de essentia ut de quasi materia. 6. Improbatio Henrici et Goffredi.

Et pro intelligentia antecedentis est notandum, quod in composito ex materia et forma semper sunt tria, scilicet materia quæ est receptiva formæ partis; et forma partis informans materiam quæ dicitur terminus formalis generationis compositi; et compositum sive forma totius, resultans ex materia et forma. Et in tali composito nunquam materia est terminus formalis productionis, patet, quia terminus formalis proprie ante productionem in creaturis nullum *esse* habet, sed habet *esse* per productionem agentis, et quomodo dicatur habere *esse*, vide Doctorem *in* 2. *dist.* 27. Materia vero præsupponitur ipsi productioni; ergo materia non erit terminus formalis productionis, et hoc in composito producto, quod dico propter creationem, quia ipsa est terminus formalis creationis, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 12. *q.* 2. sed in composito productio ipsa præcedit productionem. Et hoc est, quod Doctor intendit inferre, quia ex quo essentia divina est terminus formalis productionis Filii, ipsa non poterit esse materia vel quasi materia productionis Filii, sicut Doctor probat. Probat ergo antecedens (scilicet quod essentia sit formalis terminus generationis Filii) duabus auctoritatibus, quæ sunt clare in littera. In composito naturali sunt tria.

(b) Deinde probat ratione. *Primo, quia nulla entitas formaliter*, etc. Ratio stat in hoc, quia ex quo in productione oportet assignare terminum formalem productionis, sequitur quod cum in Filio tantum sit essentia, et proprietas respectu generationis Filii, oportet as- 7.

signare terminum formalem; aut ergo talis terminus erit essentia, et sic habetur intentum; aut erit relatio, quæ dicitur proprietas Filii. Contra, quia terminus formalis productionis est perfectissimum, quod per productionem habetur, et sic stat ratio Doctoris.

Et ut clarius intelligatur ista ratio, est notandum quod producens optime dispositum, per productionem suam semper intendit inducere nobiliorem formam quam potest, maxime quando principium formale producendi est perfectum. Perfectissimum ergo, quod habetur per productionem illam, erit terminus formalis, patet, quia ex illo et materia resultat tota perfectio producti, sed principaliter resultat a termino formali, et quanto terminus formalis est nobilior, tanto productum erit nobilius. Si ergo producens, per productionem intendit perfectum productum, et perfectio ipsius producti est principaliter a termino formali; ergo si terminus formalis illius productionis non esset perfectior omni alio in tali producto existente, nunquam per talem productionem haberet *esse* in tali producto. Si ergo essentia divina cum sit unica simplicissima et formaliter infinita in productione Filii non sit terminus formalis, (maxime cum Pater per talem productionem intendat producere personam omnino sibi similem in perfectione, et tota perfectio producti est principaliter a termino formali productionis; imo in divinis tota perfectio producti est ab essentia divina), sequitur quod per talem productionem nunquam erit in Filio, nec per aliam, quia respectu Filii tantum est una productio, et illa sola productione omnia communicantur Filio.

8. Si objiciatur : Nonne in creaturis forma totius est nobilior forma partis? et tamen ipsa non est terminus formalis, sed tantum forma partis, et nihilominus forma totius habetur per eamdem productionem.

Dico, quod forma totius in creaturis resultat ex partibus, et perfectio ejus principaliter est a forma partis; et si forma partis non esset perfectior omni eo quod pertinet ad productum, nunquam in tali productione haberetur; modo cum essentia divina sit tota perfectio Filii producti, et ipsa non est producta sicut forma totius, ergo si non esset terminus formalis generationis Filii, nunquam per hanc generationem haberi possit, et sic patet ista prima ratio.

(c) Secundo probatur idem antecedens, *quia in creaturis natura est terminus formalis generationis*, etc. Pro intelligentia hujus rationis nota, quod sicut *d.* 3. *q.* 6. *hujus*, Doctor dixit, quod natura est ratio formalis agendi, et non singularitas quæ est conditio agentis (actiones enim sunt suppositorum vel singularium) sic pariformiter in ente producto, ratio formalis terminandi productionem, erit natura; et singularitas vel ratio hypostatica, erit tantum conditio producti, quia actiones sunt circa singularia, ut patet *in proœmio Metaphysicæ*, et talis natura erit erminus formalis productionis, quia generatio dicitur naturalis, quia via in naturam; totum autem productum non dicitur terminus formalis, sed terminus totalis et adæquatus illius productionis. Cum ergo essentia divina una cum intellectu divino sit in Patre ratio formalis producendi Filium, et paternitas in Patre sit conditio producentis, quia productio est suppositi; ergo ipsa memoria fecunda erit ratio formalis terminandi generationem Filii, et filiatio erit tantum conditio producti. Et est sensus : Sicut producens *ut quod* semper est suppositum, et ratio formalis producendi abstrahit a

Memoria secunda est ratio formalis terminandi generationem Filii.

ratione formali suppositi, sic productum *ut quod* erit suppositum, et terminus formalis productionis passivæ abstrahet a ratione formali suppositi.

9. Ratio conveniendi univoce. (d) *Tertio* probatur idem antecedens, *quia alias ista generatio non esset univoca*, etc. Pro clariori intelligentia hujus est sciendum, quod ratio suppositi nunquam est ratio formalis conveniendi univoce cum alia ratione suppositi, cum istæ rationes sint primo diversæ, sed ratio convenientiæ est natura in supposito, sicut Franciscus productus convenit univoce cum Joanne, quia natura in ipso est ratio convenientiæ realis cum natura Joannis. Cum ergo paternitas et filiatio in divinis secundum communem sint rationes hypostaticæ, erunt primo diversa ; ergo in nullo quidditative convenientia realiter, ergo Pater et Filius conveniunt univoce per naturam divinam in qua sunt idem, et sicut ratio formalis producendi est ratio formalis convenientiæ producentis cum producto, ita terminus formalis productionis passivæ in ipso producto, erit ratio formalis convenientiæ producti cum producente ; ergo filiatio non erit terminus formalis generationis Filii, sicut nec paternitas ratio formalis producendi Filium.

(e) Quarto et ultimo probatur idem antecedens. Et ratio est ibi : *Similiter alias non esset ista productio generatio, sed magis esset mutatio ad relationem, quia productio ponitur in genere vel in specie ex suo termino formali*, sicut patet *ex* 5. *Physic. text. com.* 4. ubi sic habetur : *Transmutatio enim magis nominatur ab illo ad quod est motus, quam ab illo ex quo est motus, et ideo corruptio est transmutatio ad non ens, et generatio est transmutatio ad ens :* hoc idem Comm. ibi ; ergo si terminus formalis hujus productionis esset relatio, ista productio poneretur in genere Relationis, et non esset generatio.

Quid sit corruptio et generatio.

10. Essentia divina est terminus formalis generationis, et non est materia, nec quasi materia. (f) *Probo consequentiam primi enthymematis*. Hic probat consequentiam, scilicet quod si essentia divina est terminus formalis generationis ; ergo essentia divina in generatione Filii non est materia, nec quasi materia, nec potentia, nec quasi potentia, quod enim est quasi materia, est quasi potentia, supple receptiva. Sed essentia in generatione Filii, nec vere, nec quasi, est potentia receptiva, quia tunc idem reciperet seipsum, patet ; dicimus enim, quod in composito naturali materia est in potentia receptiva formæ partis, quæ est terminus formalis productionis ; cum ergo essentia divina sit terminus formalis generationis, ut probatum est, si ex alia parte in tali generatione esset materia vel quasi materia, tunc esset potentia receptiva vel quasi receptiva termini formalis, qui est essentia, et sic idem reciperet seipsum, quod non est intelligibile.

Nota. (g) *Similiter probatur eadem consequentia*, et ratio stat in hoc : Sicut in composito creato impossibile est haberi aliquod pertinens ad *esse* ejus duplici modo habendi, ut patet, quia in ipso est forma et materia ; forma tantum habetur ut terminus formalis, et non habetur ut materia receptiva illius termini, quia tunc idem reciperetur in se ; et materia ibi tantum habetur ut subjectum termini formalis, et non ut terminus formalis, quia tunc præsupponeret in tali composito aliam materiam receptivam, vel eadem materia reciperetur in se, sic in persona divina constituta ex essentia et proprietate, eadem essentia non habetur duplici modo habendi. Si ergo essentia divina est quasi materia, et est terminus formalis generationis ; vel ergo reciperet se, vel ut terminus formalis recipe-

retur in alia materia, et sic patet manifeste impossibile ipsam essentiam posse haberi in Filio, isto duplici modo, scilicet ut quasi materia, et ut terminus formalis. Imo videretur sequi, quod Filius bis haberet essentiam, et per consequens quod sit bis Deus, quia habere essentiam est esse Deum, et quod habeat prius eam naturaliter quam habeat eam, si ratio quasi materia præcedit aliquo modo rationem formalem termini generationis, et sic patet ista ratio.

11. (h) *Item secundo, essentiæ ut de ea generatur Filius*, etc. Ista ratio intelligitur sic : essentia absolute sumpta est quasi principium materiale respectu notitiæ genitæ, id est, aut essentia absolute est subjectum in quo quasi recipitur ipsa notitia genita, et hoc est principiare materialiter vel quasi materialiter esse subjectum termini formalis, ex quo subjecto et termino resultat constitutum, tanquam ex principiis intrinsecis ; ergo Filius ita erit de substantia Filii vel Spiritus sancti, sicut dicitur de substantia Patris, quia ut sic, est trium personarum, aut ut est principium quasi materiale habet esse ut in Patre, id est, aut ipsam sic esse quasi materiam in generatione Filii tantum sibi convenit ut in Patre ; ergo ut in Patre quasi reciperet notitiam genitam, et sic formaliter esset notitia genita, et sic Pater esset formaliter notitia genita, cum illa sit in essentia ut essentia est Patris, sicut Franciscus est formaliter intelligens, quia intellectio recipitur in intellectu formaliter ut intellectus est formaliter in Francisco. Et quod sequatur hoc de Patre, patet, quia *cum in intellectu ejus, quod est esse de quo aliquid producitur, includatur hoc, quod est esse illud in quo forma inducitur*, id est, in illo ente, cui convenit esse illud, ut de quo aliquid producitur, id est, cui convenit esse principium materiale ipsius producti includitur in intellectu ejus, id est, quod includitur quidditative hoc, quod est esse illud in quo forma inducitur, id est, tale ens quod est receptivum formæ. Et tota sententia est : Illud quod est materia vel quasi materia in generatione, quidditative includit ipsum *esse* receptivum formæ, quæ est terminus formalis generationis, et includit etiam in intellectu suo, id est, quidditative includit, quod si est receptivum formæ, quod habeat illam in se formaliter ; et hoc est, quod dicit : *Et in intellectu ejus, quod est esse in quo includatur habere illud quod est in eo.* Et sententia totius litteræ est : Principium materiale, ut hujusmodi, includit in suo conceptu quidditativo *esse* receptivum termini formalis, et habere illum terminum in se formaliter. Si ergo essentia ut in Patre existens formaliter, et sub illa ratione qua est in Patre formaliter, sit quasi materia Filii sive notitiæ genitæ; ergo notitia illa erit formaliter in essentia ut in subjecto, et sic erit formaliter in Patre mediante essentia. Aut essentia ut est quasi materia, erit alterius personæ quam Patris ; ergo erunt duæ personæ ante productionem Filii. Cætera patent.

[Intellectio in intellectu formaliter recipitur.]

Si dicatur quod non sequitur, quod si materia sit de quo aliquid producitur, quod illud productum recipiatur in materia, patet, quia compositum primo, id est, adæquate producitur 7. *Metaphysic.* et tamen non est subjective in materia. 12.

Solutio. Dico quod sic debet intelligi, quod si materia sit ut de quo aliquid producitur, ut terminus formalis quod sit receptiva illius, non autem de termino totali et adæquato, nec possit esse talis terminus totalis, puta humanitas, nisi terminus formalis, puta anima, primo recipiatur in

corpore ut in materia. Et si essentia divina esset quasi materia Filii, esset receptiva non Filii, sed ipsius filiationis ut termini formalis, secundum Henricum. Sed quia in eodem instanti, quo filiatio est formaliter in essentia divina ut in quasi materia, resultat persona Filii ex essentia et filiatione constituta; et quia essentia est sic quasi materia ut est in Patre, sequitur quod Filius sit formaliter in Patre, et sic intellige sequentem litteram usque ibi : *Si autem essentia, ut in alia.*

(i) *Si autem dicas, ut est de qua*, etc. Hæc littera sic debet intelligi : Materia ut de qua generatur suppositum sive genitum, non habet *esse* in aliquo supposito, quia volunt isti, quod materia in se nullam entitatem dicat realem ; sed quod tantum sit ens in potentia sola, id est, ens tantum possibile, ideo Scotus arguit contra, quia ex quo ipsa est principium intrinsecum dans *esse* realiter producto naturali, quod nisi esset verum ens, non principaliter realiter et intrinsece ; quomodo enim illud, quod in se nihil est, potest constituere intrinsece aliquod ens in *esse* reali ? Et quia dicit, quod materia non est alicujus suppositi, ut est id de quo genitum generatur, etiam accipiendo materiam habere verum *esse* in se ad mentem Scoti *in* 2. *distinct.* 12. verum est quod non est alicujus suppositi.

Quomodo materia det esse realiter producto naturali.

13. Objectio. Si dicatur, de materia ligni generatur ignis, et tamen ipsa est actu suppositi ligni.

Solutio pulchra. Dico quod non, quia materiam esse ut de quo ignis generatur, est ipsam esse receptivam formæ substantialis ignis ut sic recipit, non est sub forma ligni, imo in eodem instanti in quo introducitur forma ignis expellitur forma ligni. Hoc ad mentem Scoti. Et hoc quod dixi, non est argumentum contra Scotum, sed tantum accipiendo ipsam materiam primo modo, id est, ut nullum simpliciter *esse* habet.

(k) *Si dicatur aliter, quod inquantum est Patris*, etc. Argumentum factum supra in textu, idem secundo concludit contra istam responsionem, quia si essentia est Patris, ut de quo generatur Filius, statim ipsa ut in Patre, includit in intellectu quod sit receptiva notitiæ genitæ, et includit ut habeat ipsam ut in Patre ; ergo falsum est dicere, quod ut actu quasi informatur notitia genita sit Filii, et hoc est quod dicit.

(l) *Similiter tunc communicatio essentiæ*, etc. Hic Doctor supponit quod ab omnibus conceditur, scilicet quod quidquid communicatur personæ divinæ productæ, communicatur per productionem Filio per generationem, et Spiritui sancto per spirationem ; hoc idem est in generatione creaturæ. Si ergo essentia est quasi materia Filii, sequitur quod saltem per considerationem nostram prius habeat *esse* in Filio quam per productionem, patet, quia sicut materia est prior forma, ita prius occurrit ad *esse* compositi.

Si dicatur non esse inconveniens aliquid prius communicari producto ante productionem, et hoc secundum considerationem nostram, quia in creatura præintelligitur materia communicari, quam habeatur forma per productionem. 14. Objectio.

Dico quod non est simile, quia materia non communicatur per aliquid agens, cum præsupponatur omni actioni, sed tantum forma communicatur materiæ ; essentia vero divina cum sit eadem in tribus, non potest haberi in Filio nisi per communicationem, et cum ipsa per considerationem præintelligatur in Filio ipso termino formali, qui tantum habetur per generationem, sequitur quod essentia non erit in Filio per generationem, quod est contra Augustinum. Solutio.

Materia est generabilis 'minative, generabilis ro subjective.

(m) *Similiter licet aliquid, quod non est*, etc. Dicit Doctor quod materia ligni, quod actu non est suppositi, puta ignis, potest fieri per generationem suppositi ignis, non per generationem ipsius materiæ cum sit ingenerabilis terminative, sed per generationem formæ ignis in illa materia; nam in eodem instanti, quo forma ignis recipitur per generationem in materia ligni, ipsa materia desinit esse suppositi ligni, et fit suppositi ignis, sed quod eadem materia, quæ actu est suppositi ligni, existens suppositi ligni fiat suppositi ignis est impossibile, nisi ipsa producatur in illo, et si producitur in illo non erit in illa materia, quia materia præexigitur formæ producendæ. Cum ergo essentia sit actu suppositi Patris, et eadem etiam actu existens suppositi Patris sit etiam suppositi Filii; ergo erit per productionem ipsius in Filio, et ut sic, non habet rationem materiæ vel quasi materiæ.

Objectio. Si dicatur, quod ipsa ut est suppositi Patris fit suppositi Filii, et non per productionem ipsius in Filio, sed per productionem notitiæ genitæ in ipsa, sicut dixi de materia ligni respectu formæ ignis.

Solutio. Contra, quia si sic, sequitur argumentum factum supra in textu: *Item secundo essentiæ*, etc. quod ut est suppositi Patris, recipit notitiam genitam, et sic Pater erit formaliter sapiens notitia genita.

15. (n) *Præterea tertio, quando ad productionem effectus*, etc. Nota quod activum, puta ignis, qui producit compositum naturale ex materia, puta ligni et forma ignis, prius habet respectum realem ad illam materiam quam ad productum totale et adæquatum, nam prius movet materiam ad formam partis, scilicet ad formam ignis, qui est terminus totalis, causando illam in tali materia; et hic est duplex relatio. Prima est producentis ad terminum formaliter productum. Secunda est moventis ad materiam motam, inquantum recipit illum terminum, et hoc habet ex seipso; habito isto respectu, est etiam respectus ignis producentis ad totum productum, et in isto secundo materia ipsa concausat, ut causa materialis. Si ergo Pater in generatione Filii respiceret essentiam divinam quasi materiam, prius haberet respectum et relationem ad illam, ut quasi moventis ipsam ad receptionem notitiæ genitæ sive proprietatis, et post, vel simul haberet aliam relationem ad Filium productum; ergo ante relationem realem Patris ad Filium esset alia prior realis, quæ esset ad essentiam ut quasi materiam; vel si esset tantum rationis, utrumque est falsum. Primum patet ab omnibus, quia omnes negant Patrem habere aliam relationem realem quam ad Filium et Spiritum sanctum. Secundum similiter patet, quia cum relatio Patris ad Filium sit verum ens reale, non præexigit necessario aliquid, quod est præcise ens rationis, ut patet intelligenti, et nota bene hanc rationem. Sequentia clara sunt.

(Duplex relatio.)

Gregorius de Arimino circa hanc materiam ponit, quod nullus est terminus formalis generationis divinæ, qui sit alius a termino totali. Et probat sic primo: Ubi est terminus formalis alius a termino per se, ibi est formalis pars per se termini, et in illo inclusus; sed in simplicissimo nulla est pars, ergo. 16. Greg. d. 5. q. 2. primi.

Secundo, quia ut videtur, si res aliqua simplex causatur a Deo, non assignatur terminus formalis distinctus a termino per se creationis, sive ab eo qui creatur.

Confirmatur, quia illud est formalis terminus, quo actu productum est tale; constat autem, quod nullum simplex est aliquo tale, sed seipso, jam enim non esset simplex.

Et si dicatur, quod Filius essentia et divinitate est Deus, et filiatione aut proprietate Filius, respondet Gregorius, quod ex hoc non habetur, quod aliquo alio a se sit Deus, aut Filius, vel persona, cum ipse sit sua divinitas, et omne quod est in eo; et sic in eo non distinguitur *quo est* et *quod est*, et ideo seipso et per seipsum est, et Deus est.

Et si dicatur secundo, quod generatio Filii non erit univoca, cum per se terminus non sit ejusdem rationis cum producente, cum persona Filii sit alterius rationis a persona Patris, nec alius terminus ibi formalis datur.

Respondet ad hoc, quod ut sit univoca, sufficit quod producens et productum sint ejusdem naturæ secundum speciem; modo Pater et Filius non tantum sunt unius naturæ secundum speciem, sed etiam secundum numerum, et ideo maxime univoca est generatio ista.

17. Opinio Scoti.

Respondeo præmittendo aliqua. Primum, quod cum summa simplicitate stat aliquorum distinctio formalis, licet nullo modo realis, ut supra patuit *d.* 2. *p.* 2. *q.* 1. ubi ostensum est quod cum simplicitate divina stat non identitas formalis essentiæ et proprietatis. Similiter probat Doctor infra *d.* 8. *q.* 3. quod cum summa simplicitate Dei stat formalis distinctio attributorum ab invicem et ab essentia divina. Nulla enim potest esse compositio, nec quasi compositio inter aliqua duo, quorum unum transit in perfectissimam identitatem realem alterius propter infinitatem et simplicitatem alterius extremi, ut infra ostendetur *præsenti quæst. et dist.* 26.

In divinis non est compositio, sed constitutio.

Secundo præmitto, quod persona Filii est vere constituta ex essentia et proprietate, tanquam ex aliquibus de necessitate formaliter distinctis, ut patebit infra *d.* 8. *q.* 3. Et sic in Filio distinctus est dupliciter terminus generationis: unus est totalis, et est ipse Filius constitutus ex essentia et filiatione; et alius dicitur formalis, et non potest esse nisi ipsa essentia, ut ostensum est supra *præsenti q.* exponendo sensum Doctoris.

Tertio præmitto, quod proprietas Filii potest comparari ad essentiam, vel sicut actus perficiens, vel inhærens sive informans, vel sicut actus hypostaticus, quo persona subsistit in natura divina. Primo modo facit compositionem aliqualem. Secundo modo nullam compositionem facit, nec quasi compositionem, ut infra patebit *præsenti q. et* 26. *dist. hujus*.

Quarto præmitto, quod quando productum distinguitur a producente, et convenit quidditative cum producente, in eo est assignare aliquid quo vere distinguitur, et aliquid quo vere convenit, sicut in creaturis Franciscus distinguitur a Joanne, et quidditative convenit cum Joanne in humanitate; tunc humanitas in Francisco est ratio convenientiæ quidditative cum Joanne, et hæcceitas Francisci est ratio distinguendi ipsum a Joanne; et ideo in Francisco producto (posito etiam, quod natura humana sit forma simplex) est terminus totalis generationis, qui est ipse Franciscus, includens humanitatem et hæcceitatem; et est terminus formalis generationis, qui est natura humana, qua univoce convenit cum producente.

His præmissis, respondeo ad rationes Gregorii. Ad primam, cum dicit: Ubi est terminus formalis alius a per se termino, ibi formalis est pars per se termini et in illo inclusus. Dico, quod hoc verum est primo in composito reali; secundo etiam in re non composita ex materia et forma, sed ex natura et hæcceitate tanquam ex determinabili et determinativo; tunc terminus formalis est pars termini per se, sive termini totalis et adæquati, cum ibi sit perfectivum et perfectibile. 18. Solutio rationum Gregorii.

Ubi vero constituentia sic se habent, quod unum non est actus alterius, ut perficiens vel informans, nec e contra, sed actus transiens in perfectam identitatem alterius extremi, tunc non est ibi, nec pars, nec quasi pars; et sic cum essentia divina et proprietas Filii vere constituant personam Filii, essentia divina quæ est terminus formalis, non erit pars, nec quasi pars Filii constituti, et tamen cum tali constituto stat summa simplicitas, quia cum formali distinctione aliquorum stat perfectissima realis identitas et summa simplicitas, ut patuit in primo supposito.

Essentia divina quæ est terminus formalis, non erit pars.

Ad secundam dico, quod si creatur aliqua res simplex, id est, non composita ex materia et forma, adhuc in illa est assignare terminum formalem creationis et terminum totalem, ut quando Angelus creatur, dico quod terminus totalis creationis est hic Angelus, ut includit quidditatem et hæcceitatem sive rationem formalem subsistendi, et terminus formalis erit entitas quidditativa ipsius Angeli, qua quidditative convenit cum aliis. Et ultra dico, quod in tali re creata terminus formalis creationis est pars ipsius creati, eo modo quo dictum est de constituto ex natura determinabili et hæcceitate determinativa.

19. Ad confirmationem illam, cum dicit quod illud est formalis terminus, quo actu productum est tale, concedo, et sic essentia divina est id, quo Filius est Deus vel perfectissimum ens. Et cum dicit, quod omne simplex se ipso est tale, et non aliquo alio, aliter non esset simplex, dico quod esse tale aliquo alio potest dupliciter intelligi. Primo, ut sit tale aliquo alio, ut parte vel quasi parte. Secundo, ut sit tale aliquo alio, non sicut parte vel quasi parte, sed sicut aliquo includente ipsum constitutum in perfecta identitate reali. Primo modo non potest dici simplex, sed bene secundo modo, et sic est in proposito.

...se tale aliquo potest ...pliciter ...elligi.

Ad aliud quod dicit, quod licet Filius sit Deus essentia et divinitate, et sit Filius filiatione, non tamen sequitur quod aliquo alio a se sit Deus, etc. Dico primo, quod si Filius dicat aliquam entitatem præter essentiam et proprietatem, licet non realiter distinctam, patet quod seipso non erit Deus, sed Deitate erit Deus, et filiatione erit Filius et non seipso, quia ipsa sunt aliquo modo alia ab entitate Filii.

Secundo dico, quod si Filius non dicat aliam entitatem a Deitate et filiatione, adhuc hoc totum ut unitum potest dici Deus aliquo alio et non seipso; patet, quia ex quo Filius dicit Deitatem et filiationem, si hoc modo Filius seipso esset Deus (cum ut sic dicat filiationem et Deitatem) tunc sequeretur quod filiatione esset Filius; et similiter si seipso esset Filius, ut ly *Filius* includit Deitatem et filiationem, tunc Filius esset Deitate Filius. Ad aliud, quod dicit de univocatione generationis Filii. Hæc responsio est pro me, quia si Filius convenit cum Patre etiam in idem numero; aut hoc est ratione naturæ divinæ, aut hoc est ratione proprietatis. Non secundo, tum quia per proprietatem distinguitur realiter a Patre; tum quia proprietas Filii est primo diversa a proprietate Patris, ut infra patebit *d.* 13. *et* 26. Si ratione naturæ, tunc habeo propositum, quia illud est terminus formalis generationis Filii, quo Filius univoce et quidditative convenit cum Patre. Et sic patet responsio ad argumenta Gregorii.

Alius etiam Doctor satis subtiliter arguit contra Scotum probando quod essentia divina non sit terminus formalis generationis Filii. Et primo arguit sic: Sicut de ratione termini totalis alicujus generationis est non habere *esse* totale, 20.

Ccham in 1. d. 5. q. 2. contra Scotum.

nisi per productionem, ita de ratione termini formalis est non habere *esse* formale nisi per productionem. Sed essentia non habet *esse* formale per generationem, quia essentia secundum totum suum *esse* est in Patre.

Secundo arguit sic : Non idem est elicitivum alicujus productionis, et terminus formalis ejusdem, quia idem non est prius et posterius seipso ; sed secundum istos, principium elicitivum est prius origine, terminus autem formalis est posterius origine ; sed essentia, secundum istos, est principium elicitivum generationis, ergo non est terminus formalis ejusdem.

Confirmatur, quia secundum istos, una persona tantum uno modo habendi habet essentiam. Si ergo Filius habeat essentiam, ut terminum formalem generationis ; ergo non habet eam ut principium elicitivum, cujus oppositum dicit.

Si dicatur, quod Filius non habet essentiam ut principium elicitivum, sed Pater, hoc non sufficit, quia saltem Filius haberet essentiam, ut principium elicitivum productionis Spiritus sancti, et ita duobus modis habendi, et hoc argumentum est tantum contra hominem.

21. Tertio principaliter arguit : Si essentia sit terminus formalis generationis, aut hoc est, quia simpliciter habet *esse* per productionem ; aut quia habet *esse* in producto per productionem. Non primo, quia essentia, cum sit in Patre non habet *esse* simpliciter per quamcumque productionem. Non secundo, quia ista si anima intellectiva esset primo creata, et postea crearetur materia sub anima intellectiva, non diceretur quod anima intellectiva esset terminus formalis illius productionis, et tamen caperet *esse* in hoc per illam productionem. Ex his patet, quod non est idem communicari, esse terminum formalem alicujus productionis, quia illa anima intellectiva esset communicata materiæ, et tamen non esset terminus formalis productionis. Ideo dico aliter, quod aliud est communicari per productionem aliquam, et aliud est esse terminum formalem illius productionis ; patet, quia spiratio activa communicatur Filio per generationem, et tamen spiratio activa non est terminus formalis istius productionis. Dico ergo, quod terminus formalis productionis est illud, quod capit *esse* simpliciter per illam productionem. Unde quando terminus formalis, et terminus totalis distinguuntur, terminus formalis est aliquid ipsius termini totalis capiens simpliciter *esse* per illam productionem, et per hoc quod terminus formalis capit simpliciter *esse* per illam productionem, terminus totalis capit *esse* simpliciter per ipsam productionem. Et ex isto sequitur, quod non dicitur aliquid terminus formalis, quia est forma, nam si Deus crearet ipsam materiam per se existentem, ista materia esset terminus formalis, et tamen non esset forma. Et sic in proposito dico, quod essentia non est terminus formalis generationis, nec similiter relatio, sed ipsa persona potest dici terminus formalis, non tamen distinguendo terminum formalem contra terminum totalem : hæc Occham.

Positio Occham propria.

Respondeo ad primum : Concedo quod sicut terminus totalis est ille, qui accipit *esse* per productionem, sic terminus formalis est ille, qui accipit *esse* per eamdem productionem. Cum dicitur, quod essentia divina per productionem in Filio non capit *esse* in Filio, dico quod accipere *esse* contingit dupliciter. Uno modo in se et absolute, ita quod in aliquo instanti originis intelligatur non habere *esse*, et in alio instanti originis intelligatur habere verum *esse*. Alio modo quod intelligatur habere *esse*; alio modo quo prius non habuit, puta *esse* communicatum, ita quod in ali- 22.

Accidere esse contingit dupliciter.

quo priori instanti originis dicatur non habere *esse* in Filio, et in secundo instanti originis dicatur habere *esse* in Filio, ut constitutiva et ut dans *esse* Filio essentialiter et quidditative. Primo modo non potest dici terminus formalis generationis, cum *esse* reale essentiæ divinæ sit simpliciter primum in divinis, imo ut sic, intelligitur ut prior omni proprietate et omni attributo, ut patet a Doctore infra, *dist.* 8. *quæst.* 3. et diffuse *in Quodlib. quæst.* 1. Secundo modo dicitur terminus formalis generationis Filii, quia ipsa essentia per talem generationem habetur in Filio, per quam essentiam Filius est quidditative Deus, et idem essentialiter cum Patre.

Idem potest esse seipso prius et posterius.

Ad secundum dico, quod idem esse prius et posterius seipso potest dupliciter intelligi. Primo, quantum ad idem *esse* reale, ut quod *A* realiter sit prius et posterius seipso, et hoc est impossibile. Secundo, quantum ad alium et alium modum. Et sic etiam est impossibile, quod respectu unius et ejusdem modi dicatur prius et posterius seipso, ut vero comparatur ad alium et alium modum, secundum unum modum potest dici prius, et secundum alium potest dici posterius. Et sic in proposito essentia divina, ut est principium elicitivum in Patre, est prior se ipsa, ut est per productionem communicata Filio; et hoc est necessarium dicere, quia ex quo ipsa ponitur principium formale productivum, quo Pater producit Filium, ut infra patebit *d.* 7. et ipsa eadem ponitur communicari Filio per talem productionem; sequitur quod ut in Patre est principium elicitivum sit prior seipsa ut in Filio, ipsi Filio per productionem communicata.

23. Ad confirmationem dico, quod Filius non habet essentiam divinam, ut principium formale elicitivum, ut infra patebit *dist.* 7. Et quod dicit, quod saltem habet eam, ut principium elicitivum spirationis, dico quod verum est. Et cum dicit, quod duobus modis habendi habet eam, quia ut terminum formalem productionis, et ut principium elicitivum spirationis, dico, quod non tantum his duobus modis, sed etiam ut pluribus aliis modis, quia eadem, ut in Filio est principium operativum intellectionis et principium operativum volitionis, et hujusmodi. Sed hoc nihil est.

Filius duobus modis habendi habet essentiam.

Et cum dicit, quod Scotus habet pro inconvenienti, quod Filius habet essentiam duobus modis, dico quod Scotus sic intelligit, quod non habetur in Filio essentia divina alio et alio modo habendi ut dans *esse* Filio; hoc patet arguendo contra Henricum, ubi dicit, quod si essentia divina esset quasi materia et esset terminus formalis generationis, tunc Filius duobus modis habendi haberet eam, ut dantem sibi *esse* essentiale, et sic Filius esset bis Deus : vide in præsenti quæstione.

Ad tertium dico, quod essentia divina per productionem habet tantum *esse* communicatum in Filio. Et sic patet responsio ad omnia sequentia ipsius Occham.

24. Idem Occham conatur Scoti rationes solvere.

Deinde respondet Occham, *ubi supra*, ad rationes Doctoris, et primo illas auctoritates concedit, dicens quod potest forma dari sive communicari, sive præstari producto, quamvis non sit terminus formalis talis productionis, sicut si Deus crearet materiam sub forma præexistente, illa forma communicaretur tali composito per illam productionem, et tamen non esset terminus formalis talis productionis.

Ista responsio non solvit.

Dico, quod hæc responsio (ut patet ex supra dictis) non solvit rationem Scoti, qua ex quo essentia divina vi productionis communicatur Filio, ut dans *esse* essentiale Filio, sequitur quod non potest dari, nisi ut terminus formalis productionis.

bjectio. Si dicatur, quod etiam proprietas Filii habetur in Filio vi generationis, et tamen non erit terminus formalis.

olutio. Dico primo, quod illud voco terminum formalem productionis, quo productum ex vi productionis est simile producenti, sive similitudine formali, sive similitudine virtuali, quæ distinctio patet supra *dist.* 3. *q.* 8. Et sic per solam entitatem quidditativam ultimate constituentem productum in *esse* quidditativo productum ex vi productionis est simile producenti; et quia Filius in divinis ex vi productionis suæ non est similis producenti per proprietatem hypostaticam, ideo talis proprietas non potest dici terminus formalis.

25. erminus ormalis est uplex. Dico secundo, quod terminus formalis potest capi dupliciter. Uno modo pro eo, qui est terminus principalis. Alio modo pro termino quodammodo concomitante, et tunc essentia divina dicitur terminus formalis primus sive principalis, et attributa dicuntur termini formales concomitantes, sive quodammodo denominativi; et breviter omne illud, quod fundatur in essentia divina, potest dici terminus formalis, concomitanter tamen, et de hoc infra patebit. Et quod dicit de materia, dico quod posito quod anima intellectiva Francisci sit creata in instanti *A*, et in aliquo tempore sequenti creetur corpus organicum, et post communicetur ipsi corpori, ex quo corpore et anima constituitur Franciscus in *esse*, adhuc illa anima posset dici terminus formalis respectu compositi, quia per illam habetur ultimate *esse* quidditativum; et si ipsa anima eadem productione, qua Franciscus producitur, esset communicata Francisco, vere diceretur terminus formalis productionis terminatæ ad Franciscum, ut ad terminum totalem. In proposito autem essentia divina tantum habetur in Filio ut ejusdem productionis, qua Filius producitur ut terminus totalis.

Gregorius tamen, *ubi supra*, respondet ad has auctoritates, quæ responsio parum differt a responsione data ab Occham, et dicit quod dari per generationem alteri potest intelligi. Primo secundum proprietatem locutionis, et sic omne quod datur per generationem, distinguitur ab eo cui datur; nec est illud sive detur ei ut subjecto, sicut forma detur materiæ a generante, sive detur ei ut habenti seu toti, ut anima potest dici dari animali, id est, quod animal per generationem habet animam; et eodem modo potest dici quod materia datur animali, quia a generante habet materiam; et utroque modo minor est falsa, videlicet quod essentia sic detur Filio per generationem. Secundo modo potest intelligi dari per generationem Filio a Patre, ita quod nascendo est Filius a Patre, et in hujusmodi sensu major idem valet, ac si diceretur: Omne quod Filius est nascendo a Patre, sive per hoc quod nascitur a Patre est, etc. Et patet quod est falsa, quia Filius non solum habet nascendo ut sit essentia, sed etiam ut sit Filius et persona; non enim est intelligendum quod Filio detur essentia ut sit aliquid, quod sit in eo ut in subjecto, vel ut pars ejus intrinseca, sed ut aliquod quod ipse est, et sic non est aliter intelligendum Filium habere essentiam, quam ipsum esse essentiam. 26. Greg. respondet ad auctoritates.

Dico, quod concedendo essentiam dari Filio per generationem, sic Filium esse essentiam, sive identice vel formaliter, non curo; non tamen ex hoc salvat quin sit terminus formalis generationis. Ex quo enim essentia est id, quo Filius ex vi productionis suæ est similis, sive idem producenti, sequitur quod ipsa erit terminus formalis generationis. 27. Confutatio responsionis Gregorii.

Ad secundum argumentum Doctoris re-

Occham respondet ad secundum Doctoris. spondet Occham, quod argumentum procedit, ac si poneretur quod relatio esset terminus formalis, sed non ponitur ipsa relatio terminus formalis, sed tantum ipsa persona constituta ex essentia et relatione.

Improbatio ipsius responsionis. Dico, quod hæc responsio non solvit rationem Doctoris; ratio enim procedit ex uno supposito, scilicet quod in productione Filii detur aliquis terminus formalis, quia ipse Filius est terminus totalis generationis, quod suppositum supra probatum est. Et ideo Doctor addit, loquendo de termino formali distincto contra terminum totalem; aut essentia est terminus formalis, et habetur propositum; aut relatio, non enim alius potest haberi, si relatio. Contra, quia perfectius, quod habetur vi productionis est terminus formalis, quia voco terminum formalem illud, quod ex vi productionis habetur, ut ultimum constitutivum *inesse* essentiali et quidditativo; si ergo relatio esset terminus formalis generationis, ex vi talis generationis non posset haberi essentia divina, ut supra patuit.

28. Ad tertium respondet idem Occham. Ad tertium respondet Occham, dicens quod talis univocatio (qualis est in generatione divina) stat cum hoc quod essentia non sit terminus formalis, quia ad illam univocationem, quæ est ibi, sufficit quod generans et generatum sint una substantia, et quod illa substantia non differat nec a generante, nec a generato.

Responsio Occham improbatur. Dico, quod ista responsio non solvit rationem Doctoris, ut patet ex supra expositis, quia sustinendo quod Filius ex vi productionis suæ dicatur univoce generari, sive esse simile producenti ex vi generationis, quod idem est, oportet assignare aliquid in Filio quod habeatur vi generationis illius, per quod Filius sit similis quidditative Patri; illud non potest esse proprietas, ut patet, nec etiam Filius ut Filius, ergo erit essentia. Si ergo per essentiam dicitur formaliter similis Patri ex vi productionis suæ, sequitur quod essentia erit terminus formalis generationis, sicut etiam patet in creaturis, ubi compositum est simile producenti ratione termini formalis habiti virtute illius productionis. Et ex his (quæ dixi) patent alia, quæ dicit Occham.

SCHOLIUM.

Tenet cum antiquis Doctoribus non esse in divinis materiam vel quasi materiam, simpliciter tamen Filium generari de substantia Patris. Primum declarat tribuendo generationi divinæ, quod est perfectionis in generatione creata, scilicet productionem, separando ab ea imperfectionem generationis creatæ, nempe mutationem. Secundum declarat, dicens per ly *de*, denotari originationem a Patre et consubstantialitatem cum eo, quod ex Augustino ostendit egregie.

Ideo tenendo (a) cum Doctoribus antiquis, qui omnes a tempore Augustini usque ad istum, non sunt ausi in divinis nominare materiam, nec quasi materiam, cum tamen omnes concorditer dicant cum Augustino, quod Filius generatur de substantia Patris. II. Decisio quæstionis

Dico primo, quod Filius non generatur de essentia Patris, sicut de materia vel quasi materia. Secundo, quod sine glossa vere et proprie Filius est de substantia Patris. Primum declarari potest sic: Generatio in creaturis duo dicit productionem et mutationem, et istorum rationes formales aliæ sunt et sine contradictione separabiles ab invicem; productio autem formaliter est ipsius producti quod est compositum 7. *Metaph.* et accidit sibi quod fiat cum mutatione alicujus partis compositi. Text. com. 26. Ut supr. q. præced. Mutatio non

de ratione generationis. Mutatio formaliter est actus mutabilis, quod quidem de privatione transit ad formam, concomitatur autem mutatio productionem in creaturis, propter imperfectionem potentiæ productivæ, quæ non potest dare *esse* totale termino productionis, sed aliquid ejus præsuppositum transmutat ad aliam partem ipsius, et sic producit compositum. Si enim generans creatum esset perfectum agens, et non exigeret materiam, de qua vel in quam ageret, sed posset producere effectum per se et ex se, tunc esset productio sine mutatione; igitur sine contradictione possunt separari et realiter separantur, comparando ad potentiam productivam perfectam. Hoc apparet etiam in creatione, ubi propter perfectionem potentiæ productivæ ponentis primo totum in *esse*, vere est ratio productionis, inquantum per eam terminus productus accipit *esse;* sed non est ibi ratio mutationis, inquantum mutatio dicit aliquid substratum aliter nunc se habere quam prius, *ex* 6. *Physic.* in creatione autem non est aliquid substratum. ...t. com. ... et 73.

12. ...are generatio ... ratione ...tationis non ponenda ...divinis ? Ad propositum, cum in divinis nihil imperfectionis sit ponendum, sed totum perfectionis, et mutatio (de ratione sui) dicat imperfectionem, quia potentialitatem, et hoc in mutabili et concomitanter etiam dicit imperfectionem potentiæ activæ in mutante, quia talis necessario requirit causam concausantem ad hoc ut producat; cum igitur non sit ibi aliqua imperfectio, nec qualis est potentiæ passivæ, nec etiam aliqua imperfectio potentiæ activæ, sed summa perfectio, nullo modo ponetur ibi generatio sub ratione mutationis, nec quasi mutationis, sed tantum generatio ut est productio, inquantum scilicet aliquid per eam capit *esse*, ponetur in divinis, et ideo generationi ut est in divinis, non assignabitur materia nec quasi materia, sed tantum terminus, et hoc vel totalis sive primus, id est, adæquatus, qui primo producitur in *esse*, vel terminus formalis, secundum quem terminus primus formaliter accipit *esse.*

Secundo dico (b), quod negata omni materialitate et quasi materialitate, vere tamen Filius est de substantia Patris, sicut dicunt auctoritates adductæ in littera, ubi per ly *de*, non tantum notatur efficientia vel origo, si enim tantum efficientia, tunc creaturæ essent de substantia Dei; nec notatur per illud *de* tantum consubstantialitas, quia tunc Pater esset de substantia Filii; sed notatur simul originatio et consubstantialitas, ut scilicet in casuali hujus præpositionis *de*, denotetur consubstantialitas, sic, quod Filius habet eamdem substantiam et quasi formam cum Patre, de quo est originaliter, et per illud quod construitur in Genitivo cum isto casuali, notetur principium originans, ita quod totalis intellectus hujus sermonis : *Filius est de substantia Patris*, est iste : Filius est originatus a Patre ut consubstantialis ei. Et isto modo exponit Magister auctoritates in littera adductas, non præcise per substantialitatem, nec per originem præcise, sed per Ly, de denotat originationem, et consubstantialitatem.

utrumque, sicut communiter apparet de Patris substantia, hoc est, de Patre, qui est eadem substantia. Per primum originatio, per secundum consubstantialitas habetur. Et quod ista sit intentio Augustini in auctoritatibus ejus contra Maximinum, quæ ponuntur in littera, apparet ex fine auctoritatum. Nam in una auctoritate ponit Augustinus : *Si aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre homoousion confitere.* Hoc igitur intelligit per Filium esse de substantia Patris, Filium sic esse de substantia Patris, ut sit *homoousion* cum Patre.

Item in alia auctoritate dicit : *Si vero de Patris substantia, tunc est eadem substantia Patris et Filii.*

13. Ad intellectum ergo hujus affirmativæ qua dicitur : *Filius est de substantia Patris*, secundum intellectum prædictum, dico quod intellectus iste vere salvat, quod Filius non sit de nihilo, vere etiam salvat, quod Filius est de substantia Patris, sicut requiritur ad filiationem.

Primum declaro, quia creatura genita non est de nihilo, quia aliquid ejus præexistit ut materia; igitur cum forma sit aliquid compositi, et aliquid ejus perfectius quam sit materia, si forma alicujus præexisteret, et materia de novo adveniret, et informaretur illa forma præexistente, ipsum productum non esset de nihilo quia aliquid ejus præextitisset, imo aliquid ejus perfectius quam materia, quæ præexistit communiter; igitur si Filius non diceretur esse de nihilo, quia essentia ejus secundum ordinem originis, præfuit in Patre, et hoc si illa essentia esset quasi materia generationis Filii, multo magis nec Filius esset de nihilo, si illa essentia prius origine existens in Patre, sit quasi forma communicata Filio.

[Filius non est de nihilo, nec de quasi materia.]

Secundum declaro, scilicet quod istud *de,* sufficiat ad rationem filiationis, quia in animatis, ut est paternitas et filiatio, videamus quis sit ille actus, per quem generans dicitur formaliter Pater. Ille utique est actus decidendi semen, et si esset perfectum agens, ita quod tunc quando decidit semen, posset immediate decidere prolem, vere esset Pater, et multo perfectius, quam modo sit ubi requiruntur tot mutationes intermediæ. Sed nunc, in isto actu decidendi semen, illud quod erat substantia ejus, vel aliquo modo aliquid ejus, non est materia, sed est quasi terminus formalis productus sive communicatus per istum actum, sicut esset proles si immediate decideretur a Patre; igitur quod aliquid substantiæ generantis sit terminus actionis suæ, qua est Pater, hoc vere salvat productum simile in natura esse de substantia ejus, sic quod ipsum *de* vere sufficit ad rationem Patris et Filii, et quod illud decisum ut terminus sit materia sequentium transmutationum, hoc accidit ipsi *de* ut convenit Patri et Filio; igitur Pater æternus non decidendo aliquid sui, sed totam essentiam suam communicando, et hoc, ut formalem terminum illius productionis, verissime producit Filium de se, eo

[Quis est actus quo quis sit formaliter Pater ?]

modo quo *esse de,* pertinet ad Patrem et Filium. Et licet esset ibi essentia de qua, sicut de quasi materia, illud *de* non faceret ad rationem Patris, sicut nec in creaturis, si generans haberet suum semen pro termino formali et pro materia suæ actionis, non esset Pater inquantum suum semen esset materia subjecta suæ generationi vel actioni, vel inquantum esset terminus illius actionis, quemadmodum etiam si Pater creatus immediate decideret a se Filium, vere esset Pater, quia illud quod esset de se, vere esset terminus actionis, nullo autem modo materia.

COMMENTARIUS.

29. (a) *Ideo tenendo cum Doctoribus antiquis.* Hîc Doctor intendit declarare qualiter ista propositio sit vera : *Filius generatur de substantia Patris.* Et primo declarat quid sit generatio, ut mutatio et generatio, ut productio tantum, et hæc littera clara est. Et hoc idem supra expositum est *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. et sic patet quomodo Filius non generatur de substantia Patris, ut de materia vel ut de quasi materia, quia quod sic generatur, habet materiam, quæ est subjectum mutationis vel quasi mutationis.

(b) *Secundo dico, quod negata omni materialitate et quasi materialitate,* ista est simpliciter vera : *Filius generatur de substantia Patris.* Ubi per ly *de* non tantum notatur efficientia vel origo, quia tunc creaturæ essent de substantia Dei, quia effective sive originative sunt immediate a Deo; nec per ly *de* tantum notatur consubstantialitas, quia tunc Pater esset de substantia Filii, quia sicut Pater est consubstantialis Filio, ita Filius est consubstantialis Patri; sed notatur simul origo et consubstantialitas, ut scilicet in casuali hujus præpositionis *de*, denotatur consubstantialitas cum dicitur *de substantia*, sic quod Filius habet eamdem substantiam cum Patre, et per illud quod construitur in Genitivo cum isto casuali, notatur principium originans. Hoc casuale intelligitur per ly *Patris;* casuale præpositionis *de*, est substantia, cum dicitur *de substantia.* Et sensus hujus propositionis : *Filius est de substantia Patris*, est, iste Filius est originatus a Patre, ut consubstantialis ei. Et sic patet ista littera.

SCHOLIUM.

Quærit, quomodo essentia et relatio esse possunt in eadem persona, quin illa sit materiale respectu hujus? pro quo resolvit quatuor dubia. Primum est, quomodo faciunt unum per se, quin hoc sit potentiale, illud actuale? quod subtiliter declarat tribuendo essentiæ, quidquid est perfectionis in quidditate creata, removendo ab eadem omnem imperfectionem.

Tertio principaliter (a) ad solutionem difficultatis hujus quæstionis, videndum est quomodo relatio et essentia possunt esse in eadem persona, quin essentia sit materiale respectu relationis, cum nullo modo relatio sit materiale respectu ejus. Et sunt hîc quatuor difficultates : 14.

Prima difficultas, qualiter persona divina erit una, nisi hoc sit actus, illud vero potentia.

Ad quod dico primo sic : Quod sicut quidditas creata est, quo aliquid est ens quidditative, et hoc non est imperfectionis, competit enim quidditati ex ratione quidditatis.

Secundo, ipsa quidditas, (b) puta humanitas, quia est imperfectæ actualitatis, ideo divisibilis est per illud quod contrahit ipsam ad individuum, puta per proprietatem individualem, quæcumque sit, dicatur *A*, et recipit ab *A* aliquam actualitatem, sicut et unitatem sive indivisibilitatem, quam habet in individuo et non habet ex se, ita quod illud contrahens ut *A* non tantum est formaliter in Socrate, quo Socrates formaliter est Socrates, sed est aliquo modo formale respectu naturæ, et natura est aliquo modo potentiale respectu ejus, unde natura contrahitur et determinatur per ipsum *A*.

r actum lellige ecceitatem.

Tertio, humanitas in Socrate est aliquis actus, et præcise accipiendo humanitatem et *A*, distinguendo contra se; humanitas est perfectior actus quam sit ipsum *A*, licet *A* sit magis proprius actus, et aliquo modo actus naturæ inquantum determinat naturam. Applicando hæc tria ad divina, relinquatur illud quod est imperfectionis.

Quoad primum (c), Deitas de se est, qua Deus est Deus, et qua subsistens sive persona, cujus proprium est *A*, est formaliter Deus, quia *esse quo*, hoc modo non est imperfectionis in creatura, sed competit quidditati, unde quidditas est.

Quoad secundum (d) est dissimile quia Deitas ipsa per proprietatem personalem non determinatur, nec contrahitur, nec aliquo modo actuatur, quia hoc erat imperfectionis et potentialitatis in natura creata. Similiter Deitas de se est hæc, et ita sicut habet ultimam unitatem de se, ita et actualitatem. Est igitur proprietas personalis ita proprius actus personæ, quod tamen non est actus ipsius naturæ divinæ, aliquo modo perficiens vel informans eam,

Quoad tertium est (e) aliquo modo simile, quia relatio etsi sit proprius actus personæ, et essentia non sit proprius actus personæ, sed aliquis actus, tamen essentia est formaliter actus infinitus; relatio autem non est actus infinitus ex ratione sua formali; ergo relatio, licet sit proprius actus personæ, non tamen actuat essentiam. Cujus contrarium est in creaturis, ubi *A*, quod est in Socrate actus actuat aliquo modo naturam, quæ est actus perfectior.

Sed quomodo (f) possunt isti duo actus concurrere ad constitutionem unius, si neutrum sit actus alterius?

ADDITIO. *Oportet enim unum esse in alio, quia si non, igitur utrumque est per se subsistens, et ita non erunt in eodem per se subsistente. Similiter unitas, qualitercumque distinctorum non videtur secundum Aristotelem esse nisi per rationem actus et potentiæ.*

15. 8. Met. c. 15. et alibi sæpe. Text. 54. Text. 15.

Respondeo (g), unitas compositi necessario est ex ratione actus et potentiæ, sicut assignat Philosophus 7. *et* 8. *Met. c. ult.* sed persona in divinis non est composita, nec quasi composita, sed est simpliciter simplex, et ita vere simplex, sicut est essentia ipsa secundum se considerata, nullam habens compositionem, nec quasi compositionem in se, et tamen formalis ratio essentiæ divinæ non est formalis ratio relationis, nec e con-

Persona æque simplex ac essentia. Infinitum est omnino incomponibile et quare. Suffi it in creatis distinctio formalis ad compositionem, in divinis non quare ! .

verso, sicut dictum est supra *d.* 2. *q.* 1. *de Trinitate.*

Qualiter autem stat (h), quod ratio relationis in re non sit formaliter eadem rationi essentiæ, et tamen in eodem concurrentes non constituunt compositum vel compositionem, hoc est, quia ista ratio est eadem perfecte illi; propter enim infinitatem unius rationis quidquid potest esse cum ea, est idem perfecte sibi. Perfectio enim identitatis excludit omnem compositionem et quasi compositionem, quæ identitas est propter infinitatem, et tamen infinitas non tollit formaliter rationes quin hæc formaliter non sit illa. Non est igitur ex istis quasi compositum, et ideo nihil est ex eis quasi compositum ex actu et potentia, sed est unum simplicissimum ex istis, quia una ratio est perfecte, imo perfectissime eadem alteri, et tamen non est formaliter eadem. Non enim sequitur, sunt perfecte eadem, etiam identitate simplicitatis; ergo sunt formaliter eadem, sicut tactum est *dist.* 2. *in quæstione præallegata*, et tangetur inferius *distinct.* 8. Et eadem perfecta identitas excludit omnem aggregationem, quia idem non aggregatur cum seipso.

ADDITIO. *Et quod additur, quod unum oportet esse in alio, concedo, ut relatio est in fundamento suo, sive radice; sed hoc non est ut actus in potentia, sed ut identice contentum in pelago infinito.*

Quomodo paternitas est in Deitate vel e contra, et alia hujusmodi

*Aliter potest dici, quod omnes istæ sunt veræ :* Deitas est in Patre, Paternitas est in Patre, Pater est in Deitate, *sive in natura divina*, Paternitas est in Deitate, *et tamen nullum inest ibi, ut actus in potentia. Nam prima est vera, ut natura est in supposito habente esse quidditativum ea, quia hoc convenit quidditati, unde quidditas est, sed non propter hoc est forma informans suppositum, etiam in creaturis.*

explicantur optime.

*Secunda est vera, ut forma hypostatica est in hypostasi, nec informat ipsam, tam enim quidditas quam forma hypostatica, etiam in creaturis, licet sit forma suppositi, non tamen forma informans, sed ibi quasi pars. Hîc autem quasi una ratio formalis concurrens cum alia formaliter ad idem simplex, sed habens in se plures formales rationes. Tertia est vera, ut suppositum est in natura, quod patet, licet non ut informans.*

*Quarta est vera eodem modo in, quia quomodo totum est in primo aliquo, eodem modo pars est per se, sed non primo in eodem. Patet exemplum de esse in loco; igitur si Pater est primo in natura ut suppositum naturæ, Paternitas per se erit in eadem natura eodem modo essendi in, licet non primo. Ultra hoc, prior responsio dat modum in, qui est relationis in fundamento, qui non reducitur ad esse formæ in materia, nisi ubi fundamentum est limitatum, in tantum, quod non habet perfecte per identitatem in se ipsam relationem.*

COMMENTARIUS.

(a) *Tertio principaliter ad solutionem difficultatum hujus quæstionis videndum est quomodo relatio et essentia possunt esse in eadem persona, quin essentia sit materiale respectu relationis,* etc. Hîc Doctor intendit ad majorem dilucidationem ( scilicet quomodo relatio est in essentia, et tamen essentia non sit quasi materia, nec denominet eam, et tamen distinguat 30

unam personam ab alia) declarare quatuor difficultates.

*Prima qualiter persona divina erit una*, nisi proprietas sit actus, et essentia potentia. Hoc declarat per exemplum, præmittendo aliqua. Primo, quod quidditas creata est,quo aliquid est ens quidditative et hoc non est imperfectionis; et sic dicimus, quod homo humanitate est tale ens quidditative, non sic intelligendo, quod humanitas sit aliqua entitas vere constitutiva ipsius hominis, cum homo et humanitas in re sint penitus idem; sed quia esse totale alicujus habentis esse non potest perfectius explicari quam per abstractum illius, et sic dicimus quod homo humanitate quidditative est homo; non enim partes constituentes ita perfecte explicant totum *esse* hominis, et perfectius explicatur homo quidditative per humanitatem quam per animam et corpus, cum humanitas dicat absolute entitatem absolutam realem, et realiter distinctam a partibus tam seorsum quam simul sumptis, ut patet a Doctore *in* 3. *d*. 2. et ibi hanc materiam prolixe exposui.

(b) *Secundo ipsa quidditas, puta humanitas*, etc. Et quomodo dicatur divisibilis, vide expositionem quam feci *in* 2. *d*. 2. ibi : *An detur natura habens minorem unitatem unitate numerali*. Et dicit Doctor quod tale contrahens naturam ad *esse* Socratis, dicitur actus formalis respectu naturæ, et natura est aliquo modo potentiale respectu ejus.

*Tertio, humanitas in Socrate est aliquis actus*, scilicet essentialis et quidditativus; *et præcise accipiendo humanitatem et* A, scilicet proprietatem, puta hæcceitatem, *distinguendo contra se, humanitas est perfectior actus*, quam ipsa hæcceitas; cum humanitas sit actus quidditativus et essentialis, hæcceitas tamen est actus magis proprius, quia determinans naturam ad esse *hoc*.

(c) *Quoad primum, Deitas de se est qua Deus est Deus*, supple adæquate, quia adæquatum *quod* vel *quis* ipsius Deitatis est *Deus*, ut præscindit ab omni ratione suppositali, ut supra patuit *d*. 4. q.2. Et similiter ipsa Deitas est, qua persona (cujus proprium est *A*, scilicet cujus personæ actus suppositalis est proprius) est formaliter Deus, quia Pater Deitate est Deus.

(d) *Quoad secundum est dissimile*, etc. Quia ipsa est in ultima actualitate, etiam ut præcedit quamcumque proprietatem, ut supra patuit *dist*. 2. *q*. 1. *p*. 1. Si enim sic posset contrahi, hoc esset imperfectionis.

Si dicatur: Nonne essentia sit propria Patri per proprietatem hypostaticam? Dico quod non, quia tunc eadem non esset in Filio. Potest tamen dici propria Patri, quanquam ad aliquam conditionem, puta inquantum est in Patre est ratio formalis producendi, et non ut est in Filio. Sed hoc sibi accidit, quia si esset in Filio, et præintelligeretur non habere productum sibi adæquatum, esset ratio formalis producendi ipsi Filio. Objectio. Solutio.

*Sed Deitas de se est hæc*, id est, quod ex sua ratione formali est hæc; non enim est imaginandum quod Deitas ut Deitas, sit aliquo modo prior sua singularitate, sicut est de humanitate, quæ ex sua ratione formali præintelligitur sua hæcceitate, Deitas enim ex se et intrinsece est singularissima. Et sicut supra ostensum est *d*. 2. *q*. 2. *p*. 1. quod existentia est de essentia Deitatis, et existentia non potest competere nisi naturæ singulari, et sic videtur sequi quod si existentia est de essentia Deitatis, singularitas erit intimior existentia. Et sic patet quomodo Deitas est de se hæc: *Et sicut habet ul-* 32.

Nota de existentia et singularitate.

*timam unitatem de se, ita et ultimam actualitatem.* Ultima unitas naturæ est tantum singularitas, sicut 5. *Met.* distinguitur *unum* in unum numero, specie, genere, proportione.

Alia objectio. Si dicatur, quod unitas incommunicabilis est ultima, ut patet in creaturis, quia unum singulare non videtur habere ultimam unitatem, quia adhuc est communicabile alteri, ut patet de albedine singulari et de natura singulari assumpta a Verbo. Sed unitas suppositalis sibi adveniens est ultima unitas naturæ, quia tali unitate natura magis determinatur, quia ut sic, fit simpliciter incommunicabilis quocumque modo.

Responsio. Dico quod non est simile, quia natura divina singularissima non potest constitui per quodcumque sibi adveniens in *esse* incommunicabili, quia tunc, ut adveniret sibi proprietas personalis Patris, non posset communicari Filio.

33. (e) *Quoad tertium est aliquo modo simile*, etc. *Relatio autem non est actus infinitus ex sua ratione formali*, ut subtiliter probat Doctor 5. *quæst. Quodl.* licet possit esse infinita per identitatem; non tamen formaliter, quia per impossibile circumscripta Deitate, manente tota ratione formali relationis, ipsa relatio non erit infinita, ut patet.

Si quæratur, si relatio non est formaliter infinita, ergo erit formaliter finita.

Inter finitum et infinitum datur medium. Dico quod non sequitur, quia inter infinitum et finitum datur medium, scilicet non finitum; erit ergo relatio in divinis non infinita. Et de hoc patebit infra *dist.* 8. *quæst.* 3. respondendo ad primum argumentum.

(f) *Sed quomodo possunt isti duo actus,* scilicet essentia et paternitas *concurrere ad constitutionem unius*, puta personæ Patris, si *neutrum sit actus alterius* (actus dico perficiens vel informans, quia non est dubium quod paternitas sit actus essentiæ, non tamen perficiens, neque determinans, neque contrahens, sed actus personalis non constituens essentiam in *esse* personali, sed constituens personam in tali *esse*), de hoc infra patebit *dist.* 26. quærit ergo hic de actu tantum perficiente.

(g) *Respondeo*, etc. *sed est simpliciter simplex, et ita vere simplex sicut est essentia*, et non accipitur hic *simpliciter simplex* pro non resolubili in conceptus priores quidditativos, quia certum est quod persona resolvitur in essentiam et in proprietatem. Et ultra, conceptus simpliciter simplex, vel totaliter scitur vel totaliter ignoratur, ut supra expositum est *dist.* 3. *quæst.* 2. et hoc non contingit dicere de persona; accipitur ergo hic *simpliciter simplex* pro perfectissime et summe simplici. Quomodo accipi. simpli. simpl

(h) *Qualiter autem stat*, etc. Dicit Doctor quod hæc ratio est, quia ista ratio relationis est eadem perfecte illi, scilicet rationi essentiæ; modo perfectio identitatis realis excludit omnem compositionem et quasi compositionem.

Sed circa hoc occurrunt dubia, quia non videtur quod talis identitas realis aliquorum, cum qua stat distinctio formalis, excludat compositum, vel quasi compositum, ut patet in multis. 34 Prim. dubiu

Primo, qui hæcceitas et natura in Francisco sunt idem realiter secundum Scotum *in* 2. *dist.* 3. et tamen Franciscus componitur ex humanitate et hæcceitate.

Secundo, quia color et differentia, puta disgregare, sunt idem realiter respectu albedinis, et tamen definitum dicitur quasi compositum. Secun

Similiter secundum Doctorem *in* 2. *d.* 1. *et in* 3. essentia et existentia sunt idem realiter, et tamen potest dici homo quasi componi ex essentia et existentia. Tert

m. Quarto secundum Doctorem *in* 2. *d.* 1. relatio creaturæ ad Deum est idem realiter cum ipsa, et tamen hoc totum, scilicet relativum, potest dici quasi compositum ex entitate absoluta creaturæ, et relatione illa.

m. Quinto *dist.* 3. *primi quæst.* 3. forma a qua sumitur differentia, puta rationale ab anima, et realitas illa a qua sumitur ultima differentia, est realiter idem ipsi forma, et tamen ipsa forma, puta anima, dicitur quasi componi ex illa realitate ultima et entitate, in qua convenit quidditative; ergo sic in proposito, quamvis essentia divina et relatio sint perfecte idem realiter, ex quo tamen distinguuntur ex natura rei vel formaliter, persona divina potest quasi componi ex illis.

sio a. Respondeo ad omnia simul et postea singillatim, quod essentiæ et relationis est simpliciter major identitas realis quam in aliquo istorum, quia propter suam infinitatem simpliciter et absolute, etiam circumscripto omni alio, quod non est idem realiter illi includit perfectissime illud; et ultra, quod est in ultima actualitate et ex sua ratione formali, ita quod nihil actualitatis potest sibi advenire, et etiam omnes relationes sunt ibi in ultima actualitate, et sic patet responsio ad omnia argumenta.

um. Dico tamen ad primum, quod natura ex se non est in ultima actualitate, quia contrahitur per hæcceitatem.

Secundo dico, quod non sunt sic idem realiter, cum natura ex se non includat realiter quidquid sibi advenit. Nam hæc est vera : Homo est idem realiter Joanni, et differt realiter a Francisco, quia ut in Joanne est idem realiter illi, et ut in Francisco differt realiter ab illo.

Tertio, quia identitas realis est propter existentiam proprie. Modo natura et hæcceitas ut præcedunt existentiam, proprie non dicuntur realiter idem; sed quia existentia est simpliciter eadem in Francisco respectu naturæ et hæcceitatis, sic natura et hæcceitas dicuntur realiter eadem. Essentia vero divina ex se dicit totum existentiam realem, et sui et omnium existentium ibi, ut patet a Doctore in pluribus locis.

Ad secundum de albedine, scilicet de colore respectu disgregationis eodem modo dico, ut dixi ad primum. Et addo, quod color non est simpliciter idem differentiæ, nisi tantum quia identificatur in albedine. Ad secundum.

Ad tertium dico, quod existentia et essentia non faciunt non compositionem, nec quasi compositionem. Et si etiam sit aliqualis compositio, dico quod essentia suo modo est in potentia ad existentiam, et existentia advenit essentiæ non ut accidens, sed ut gradus intrinsecus, et ipsa essentia non est ex se in ultima actualitate; imo ut sic, nullam includit existentiam, sicut essentia divina, ut hujusmodi, quæ in primo modo includit summam existentiam. 36. Ad tertium Existentia, et essentia non faciunt compositionem.

Ad quartum dico, quod creatura facit aliqualem compositionem cum relatione, et hoc patet per unam propositionem Doctoris *in* 2. *et in Quodl.* scilicet : *Qualis est ordo inter aliqua si essent realiter distincta, talis est ubi tantum ratione distinguuntur.* Si ergo creatura esset realiter distincta a relatione, quæ est ipsius creaturæ ad creatorem, faceret compositionem cum tali relatione ut patet, talem etiam ubi nunc ratione distinguuntur vel formaliter, ergo ut sic, faciunt aliqualem compositionem; sed hoc non sequitur de essentia et relatione, quia si per possibile vel impossibile, talis relatio esset distincta realiter (cum sit tantum actus hypostaticus et nullo modo personalis), nullam compositionem faceret cum essentia divina, et ideo nec nunc ubi tantum est distin- Ad quartum.

etio ex natura rei vel formalis. Similiter non posset ulterius actuare essentiam, cum sit penitus in ultima actualitate, ut supra patuit.

SCHOLIUM.

Explicat secundum dubium, quomodo relatio distinguit personaliter, essentia non, sine eo quod alterum sit potentiale, per hoc quod essentia est actus quidditativus, relatio actus personalis non actuans, distinguens vel perficiens essentiam. Item tractat tertium dubium, quomodo relatio non perficiat essentiam cum sit ejus fundamentum? Et respondet negative, quia essentia ut præintelligitur relationibus, habet omnem perfectionem excogitabilem, quod non convenit naturis creatis; est ergo fundamentum non perfectibile per relationes, sed veluti forma in qua relationes subsistunt, sicut in natura creata subsistunt supposita.

19. Text. com. 49. Secunda difficultas (a) est, quomodo relatio posset esse distinguens personam et essentiam non distinguens, quin relatio habeat rationem actus, quia actus est distinguere, 7. *Metaph.*

Respondeo, concedo relationem esse actum personalem, non actum quidditativum, quia personaliter distinguit et non quidditative. Essentia autem est actus quidditativus et quidditative distinguens; actus autem quidditativus est simpliciter perfectus, quia infinitus, non sic autem est actus personalis de se formaliter infinitus.

Et si dicatur, quod actus distinguens est actus ejus quod non distinguit, falsum est, nisi illud quod non distinguit, distinguatur per actum distinguentem, sicut in creaturis humanitas distinguitur in Socrate et Platone per *A* et *B*, et ideo ibi actus distinguens etiam individualiter, est actus ejus quod non distinguit, quia actus ille distinguens distinguit illam naturam quæ non distinguit. Non ita est hîc, quia proprietas personalis non distinguit essentiam, nec contrahit, nec determinat.

Tertia difficultas est (b), quomodo potest esse relatio nisi requirat propriam rationem fundamenti? Fundamentum enim videtur esse prius relatione et quasi perfectibile per eam, non e converso. Relatio enim non videtur perfici a suo fundamento, quia tunc præsupponeretur suo fundamento; ergo cum essentia sit fundamentum istarum relationum, videtur esse quasi materia illarum.

Respondeo, quod in creaturis ordo generationis, et ordo perfectionis sunt contrarii, sicut patet 9. *Metaph.* quod illa (c), quæ sunt priora generatione sunt posteriora perfectione, et ratio est, quia creaturæ procedunt de potentia ad actum, et ideo de imperfecto ad perfectum, et ideo prius pervenitur via generationis ad imperfectum quam ad perfectum. Sed eundo (d) ad simpliciter primum, oportet quod ipse sit simpliciter primum, et origine et perfectione, etiam secundum Philosophum ibidem, quia totus ordo originis et perfectionis reducitur ad aliquid primum perfectionis, sicut ad primum originis totalis. In divinis igitur simul debent intelligi concurrere ordo generationis et ordo perfectionis. Text. 15 In creatis ordo generationis et perfectionis contrarii

Sicut igitur (e) in creaturis, si concurrerent isti duo ordines semper uniformiter, non quæreremus

Cap. 6. Vult quod natura non habet esse actuatum nisi in supposito, simpliciter tamen prius naturaliter est supposito secundum ipsum 3. d. 1. q. 1. imo prius est singularitate, ut habet 2. d. 3. q. 1. vide eum Quodl. 19. Quomodo relationes pullulent ex essentia ?

primo materiam quæ substaret formæ, et secundo formam; sed quæreremus primo formam, quæ nata esset dare actum materiæ, et secundo quæreremus materiam, quæ nata esset recipere *esse* per illam formam, vel suppositum quod natum esset subsistere per illam formam : ita in divinis, incipiendo a primo signo naturæ, omnino primo occurrit essentia divina, ut est esse per se et de se, quod non competit alicui naturæ creaturæ, quia nulla natura creata habet *esse* prius naturaliter aliter quam in supposito. Ista autem essentia secundum Augustinum 7. de Trin. *Est qua Pater est, et qua Filius est, licet non sit qua Pater est Pater, et qua Filius est Filius.* Isti igitur essentiæ (f) abstractissime consideratæ, ut priori omnibus personalibus, convenit esse per se, et in isto priori occurrit non ut aliquid receptivum alicujus perfectionis, sed ut infinita perfectio potens in secundo signo naturæ communicari alicui, non ut forma informans materiam, sed ut quidditas communicatur supposito, tanquam formaliter existenti per eam, et ita pullulant (ut quidam dicunt) relationes ex ea, et personæ in ea et ex ea, non quasi (g) quædam formæ dantes *esse* sibi, vel quasi quædam supposita in quibus recipiat *esse*, cum sit simpliciter ens, sed quibus suppositis dat *esse*, ut quo formaliter illa supposita sunt, et quo sunt Deus, et ita relatio illa pullulans cum sit per se subsistens, ipsa pullulat non ut forma essentiæ, sed ut nata esse Deus ipsa Deitate formaliter, licet non ut informante ipsam, sed ut existente eadem sibi perfectissima identitate.

Nullo autem modo e converso, relatio est essentiæ, ut quo formaliter essentia est determinata vel contracta, vel aliquo modo actuata per ipsam, quia hæc omnia repugnant infinitati essentiæ, ut primo occurrit sub ratione actus infiniti. Concedo tunc, quod essentia est fundamentum istarum relationum, sed non fundamentum quasi potentiale recipiens istas, sed fundamentum quasi per modum formæ, in qua istæ formæ natæ sunt subsistere, non quidem per informationem, sicut similitudo est in albedine, sed sicut subsistens dicitur esse in natura, sicut Socrates dicitur subsistere in humanitate, quia Socrates humanitate est homo. Non enim ex ratione fundamenti habebit rationem potentiæ vel quasi potentialitatis essentia divina, sed præcise habebit rationem formæ, ut qua relatio fundata in ea simpliciter est Deus.

## COMMENTARIUS.

(a) *Secunda difficultas est, quomodo relatio*, etc. 37. Relatio est actus personalis non quidditativus.

*Respondeo, concedo relationem esse actum personalem*, etc. *Essentia autem est actus quidditativus, quidditative distinguens*, non personam a persona, cum sit eadem in tribus, sed distinguens personam quidditative a creatura.

*Et si dicatur, quod actus distinguens est actus ejus quod non distinguit*, et sic actus personalis qui distinguit, erit actus essentiæ quæ non distinguit. Hoc falsum est, ut talis actus comparatur ad essen- Objectio.

tiam. Sed bene verum est, quod ut comparatur ad naturam quæ distinguitur, erit actus ejus, sicut hæcceitas dicitur actus distinguens humanitatem, quia humanitas est distinguibilis in plura singularia, essentia vero divina singularissima et omnino indistincta, est simpliciter eadem in tribus personis; dicitur ergo magis actus personæ, quia ipsam distinguit ab alia persona, et non actus essentiæ divinæ, cum sit omnino indistinguibilis.

38. Quomodo essentia divina est prima entitas in divinis.

(b) *Tertia difficultas est, quomodo potest esse*, etc.

*Respondeo*, *quod in creaturis ordo generationis*, etc. Sententia hujus litteræ est, quod essentia divina est simpliciter primum primitate perfectionis, ita quod unum infert aliud, et e contra; et per consequens, ex quo essentia est simpliciter prima entitas in divinis, et primitate originis, et primitate perfectionis, etiam ut prior relatione, sequitur quod sit simpliciter in ultima actualitate, ita quod ex sua ratione formali sibi repugnat posse actuari, vel determinari, vel perfici per quodcumque sibi adveniens; et per consequens si ponitur fundamentum relationum non habebit rationem quasi materiæ, nec quasi potentiæ, nec quasi determinabilis, nec quasi per modum recipientis, sed magis dicetur fundamentum quasi per modum formæ, in qua istæ relationes natæ sunt subsistere, non quidem per informationem, sed sicut subsistens dicitur esse in natura, sicut Socrates dicitur subsistere in humanitate, quia Socrates humanitate est homo.

39. (c) Quia tamen ista littera est aliqualiter obscura, ipsam declaro. Cum dicit, quod *illa quæ sunt priora generatione*, *sunt posteriora perfectione*. Hoc debet intelligi in eodem ordine, ut exponit Doctor *in* 4. *in materia de Sacramento*, *et in Quodlib.* et sic in ordine formarum substantialium posterior generatione erit prior perfectione, et ratio est, quia creaturæ procedunt de potentia ad actum, et ideo de imperfecto ad perfectum, ut patet de generatione hominis. Sequitur:

(d) *Sed eundo ad simpliciter primum.* Hoc patet quia omnes causæ secundæ, inter quas etiam est ordo prioris et posterioris, reducuntur ad aliquod primum ens, quod est simpliciter primum primitate originis, et illud erit simpliciter primum primitate perfectionis. *In divinis igitur simul debent intelligi ordo generationis*, etc. id est, quod est simpliciter primum origine in divinis, illud est simpliciter primum perfectione. Et non debet intelligi primum origine, quia ab alio originetur; sed hic intelligitur primum origine, cujus *esse* est simpliciter prius quocumque alio, et quod est sic primum primitate originis, est etiam primum primitate perfectionis. Sequitur :

Primum origine quid.

(e) *Sicut igitur in creaturis*, *si concurrerent isti duo ordines semper uniformiter*, puta in Francisco quod est primum origine, in Francisco sit primum perfectione, et e contra ; tunc *non quæreremus primo materiam*, *quæ substaret formæ*, etc. puta si in Francisco forma substantialis esset prior materia primitate originis et primitate perfectionis, primum simpliciter existens in Francisco primitate originis esset forma, et posterius origine esset materia. Sequitur : 40.

Quomodo forma sit prior materia.

*Ita in divinis incipiendo a primo signo naturæ*, *omnino primo occurrit esssentia divina*, *ut est esse per se et de se*, id est ut est de se et per se existens, quod non competit alicui naturæ creatæ, quia nulla natura creata habet *esse*, supple existentiæ prius naturaliter quam in supposito ; ipsa autem essentia secundum Augustinum 7. de Trin. *est qua Pater est*, *et qua*

*Filius est*, supple Deus, vel ens perfectum, *licet non sit qua Pater est Pater*, quia paternitate est Pater, et Deitate est Deus. Sequitur :

41. (f) *Isti igitur essentiæ abstractissime consideratæ*, etc. *non ut aliquid receptivum alicujus perfectionis*, cum sit in ultima actualitate, *sed ut infinita perfectio potens*, etc. Et quomodo dicantur pullulare, infra declarabit *dist.* 8. *quæst. ult.* dicuntur tamen pullulare ex ea, ex hoc quod est principium simpliciter primum omnis originationis et personæ dicuntur pullulare in ea ex hoc quod dicuntur subsistere in essentia divina, et ex ea ex hoc quod est prima entitas, a qua omnis proprietas hypostatica suo modo dicitur habere *esse*. Sequitur:

Quomodo relationes et personæ dicantur pullulare ex ivina essentia.

(g) *Non quasi quædam formæ dantes* esse *sibi*, id est, personæ non pullulant ab essentia divina ut quædam formæ dantes *esse* sibi, *vel quasi quædam supposita, in quibus* ipsa essentia divina *recipiat esse, cum sit simpliciter ens*, scilicet per se existens; sed dicuntur pullulare ab essentia hujusmodi supposita, sive proprietates, ut quibus ipsa essentia dat verum *esse* existentiæ, ut quo formaliter illa supposita sunt, et quo sunt Deus; *et ita relatio pullulans*, scilicet relatio originis, *cum sit per se subsistens,* vel quod magis videtur ratio per se subsistendi, *ipsa*, supple relatio, *pullulat non ut forma essentiæ, sed ut nata esse Deus ipsa Deitate formaliter*, non quod relatio originis dicatur Deus formaliter, quia hæc est falsa : *Paternitas est Deus*, ut est prædicatio formalis, licet sit vera ut est prædicatio identica, persona tamen constituta per hujusmodi relationem erit formaliter Deus. Et sic patet littera.

SCHOLIUM.

Explicat mirabiliter exemplis peripateticis, quomodo essentia et relatio personas constituant, sine eo quod alterum sit potentiale, alterum actuans; et expedit quartum dubium, quomodo essentia sit communicata, non supponendo id cui communicatur, quia hæc communicatio non fit jam existenti, sicut in alteratione contingit, sed fit alicui ut sit.

Exemplum hujus (a) potest accipi in creaturis, ponendo ibi quædam per impossibile. Augmentatio enim modo fit per hoc quod alimentum adveniens corpori corrumpitur, et materia ejus recipit formam carnis, et sic informatur ab anima. Ponatur quod eadem materia manens nata sit recipere aliam partem formæ, sicut ponitur in rarefactione, tunc materia remanet una quæ prius fuit formata, et nunc nova forma informatur ; ipsa tamen formaliter est vere mutata, quia de privatione transit ad formam. Ponamus ex alia parte, quod anima eadem primo perficeret unam partem corporis ut cor, postea adveniret alia pars corporis organici perfectibilis ab anima, ipsa perficeret istam partem advenientem de novo, et tamen non mutaretur, quia non esset in ea primo privatio, et postmodum forma. *Privatio enim est carentia in apto nato recipere*, anima enim primo non informans et postea informans, non est nata aliquid recipere, sed dare; in utroque igitur istorum exemplorum vere esset productio alicujus producti, sed in primo mutatio, in secundo non. 17. 5. et 10. Met.

Aptius exemplum videtur, si ponamus materiam cordis animati

posse eamdem communicari diversis formis, puta manus et pedis, et hoc virtute activa cordis animati producentis composita ista ex materia sua communicata, et ex formis istis ; hîc vere esset productio totorum habentium eamdem materiam, et esset cum mutatione illius materiæ. Sed si ex alia parte ponamus animam propter sui illimitationem in ratione actus et formæ posse communicari multis, et virtute animæ in corde ipsam communicari manui et pedi productis a corde animato, hoc esset productio multorum consubstantialium in forma absque mutatione illius formæ. In utroque exemplo, ponantur producta esse per se subsistentia, et non partes ejusdem, quia partem esse est imperfectionis. Hoc posito secundus modus in utroque exemplo, qui est de communicatione formæ ipsi producto, perfecte repræsentat productionem in Deo ; non primus modus in utroque exemplo, qui est de communicatione materiæ,et adhuc hoc addendo in positione, quod anima in corde et manu et pede, non sit forma informans, (quia componibilitas includit imperfectionem) sed sit forma totalis, qua ista subsistentia sint et animata sint.

Ita intelligitur Deitas non communicari quasi materia, sed relationibus subsistentibus, si personæ ponantur relative, communicatur Deitas per modum formæ non informantis, sed qua relatio vel relativum subsistens est Deus ; nec igitur essentia informat relationem, nec e converso, sed est perfecta identitas, sed essentia habet modum formæ respectu relationis, sicut natura respectu suppositi inquantum ipsa est qua relatio subsistens est Deus; e converso autem nullo modo relatio est actus essentiæ, quia sicut dicit Damascenus : *Relatio non determinat naturam, sed hypostasim,* ita non est actus naturæ, sed hypostasis. Similiter quando relatio informat fundamentum, suppositum dicitur relatum in se secundo modo, secundum illud fundamentum, sicut Socrates est similis secundum albedinem vel albedine; Pater autem non est Pater Deitate, secundum Augustinum 7. *de Trin. c.* 4. *et* 6. Igitur hîc non est talis modus relationis ad fundamentum qualis est in aliis, quia hîc fundamentum non actuatur per relationem, sed illa est tantum actus suppositi, vel est suppositum. Dico igitur breviter, quod relatio et essentia ita sunt in persona, quod neutra est forma informans alterum, sed sunt perfecte idem, licet non formaliter. Ut tamen non sunt formaliter eadem, relatio nullo modo perficit essentiam, nec est terminus formalis receptus in essentia; sed essentia hoc modo est forma relationis, quia est qua relatio est, et similiter qua est Deus. Essentia etiam est formalis terminus generationis sicut in creaturis, nam est formalis terminus generationis, non autem actus individualis.

[Cap. 5. lib. 1. et c. 6. lib. 2.]

[Essentia est forma relationis, non e contra, quomodo ?]

Contra istud objicitur (b), quia terminus formalis generationis communicatur; igitur præsupponit illud, cui communicatur. Essentia autem non præsupponit relati- 18.

onem, sed e converso; ergo essentia non communicatur relationi.

Et potest esse quarta difficultas, quia aliquid ibi communicatur, et illud erit ibi formalis terminus, et illud præsupponit illud cui communicatur; essentia autem non potest præsupponere relationem cui communicetur; ergo e converso; et ita relatio communicatur essentiæ, et tunc relatio erit terminus formalis productionis, et essentia quasi materia.

Aliquid communicatur non præsuposito eo cui communicatur.

Respondeo, productio, quia est alicujus termini primi, id est, adæquati includentis aliquid in ratione formalis termini ipsius productionis, et aliquid in ratione subsistentiæ in tali termino; ideo contradictio est respectu productionis hæc separari, scilicet terminum formalem et rationem subsistentiæ, inquantum scilicet productione habent *esse*, licet absolute prioritas esset unius ad alterum, etiam quantum ad *separari* sine contradictione, considerando ipsa absolute non inquantum per productionem habent *esse*, licet etiam esset ibi prioritas perfectionis, qua alterum esset altero perfectius, quia natura perfectior est ratione subsistentiæ, etiam in creaturis; et ex hoc sequitur, quod natura est terminus formalis productionis, quia nulla entitas simpliciter perfectior formali termino productionis, potest esse per productionem.

Tunc ad formam (c) argumenti dico, quod communicatum inquantum productione communicatur, non præsupponit illud cui communicetur, nec e converso; quia ista communicatio non est alicui jam existenti sicut est in alteratione. sed est alicui ut sit; ideo nec natura communicatur ante productionem suppositi, quia tunc communicaretur non producto; nec etiam e converso, suppositum est antequam natura communicetur, licet absolute communicatum sit prius ratione propria suppositi, prioritate perfectionis, et etiam prioritate essendi, sive invicem in creaturis, primæ prioritati correspondet hîc, quia in Deo essentia est formaliter infinita, relatio autem non.

## COMMENTARIUS.

(a) *Exemplum hujus potest accipi in creaturis*, etc. Doctor in ista littera ponit quatuor exempla, quæ omnia essent ad propositum si non essent cum mutatione. Et quia primum et tertium sunt cum mutatione, ideo relinquit illa. Tertium tamen est aptius : Primo, quia intendit probare quod eadem essentia divina, virtute productiva existente in Patre, est in Filio et in Spiritu sancto, et sic tertium exemplum est magis aptum, quia ponit quod si materia cordis, virtute activa ipsius animati, esset sub forma capitis et sub forma pedis, ista duo tota, scilicet compositum ex forma capitis, et ex illa materia cordis, et similiter compositum ex forma pedis, et ex illa materia pedis, essent vere producta. Secundum autem et quartum sunt ad propositum, quia non est ibi mutatio. Quartum tamen est magis ad propositum, quia ponit ipsam animam existentem in corde, virtute productiva ipsius animati posse esse eamdem in capite et in pedibus, ita quod hoc compositum ex materia capitis et ex ipsa ani- 42.

ma, et similiter compositum ex materia pedis et ex ipsa anima, essent vere producta, et si caput et pes essent duo supposita per se subsistentia, et non essent partes alicujus totius. Et ultra, si ipsa anima non informaret cor, nec materiam capitis, nec pedis, sed esset ipsa natura in qua ista tria dicerentur subsistere, scilicet cor, caput et pes, exemplum esset omnino ad propositum.

Quomodo essentia sit in Patre. Nam ipsa essentia divina ex semetipsa, et non per productionem, neque per communicationem sui est in Patre, ita quod Pater dicitur subsistere in illa ex semetipsa, et eadem est in Filio et Spiritu sancto per generationem et spirationem, ideo secunda et tertia persona dicuntur productæ, et vere subsistere in essentia divina, et hoc per productiones. Personæ non dicuntur partes. Et ultra, istæ tres personæ non dicuntur partes alicujus totius, sed sunt tria supposita penitus incommunicabilia, nec essentia divina est in eis sicut forma informans; nec relationes illæ sunt in essentia divina, sicut actus perficientes, vel formæ informantes, sed sicut subsistentia in natura in qua vere dicuntur subsistere. Et sic patent ista exempla.

43. Dubium singulare. Dubitatur in hoc quod dicit Doctor, scilicet quod *nulla natura creata habet esse prius naturaliter quam in supposito.* Tum, quia natura creata est naturaliter prior negatione fundata in illa, patet, quia talis negatio præsupponit fundamentum cujus est, sed suppositum formaliter in creaturis dicit negationem duplicis communicabilitatis, scilicet ut *quo* et ut *quod,* ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. *q.* 1. sive dicit negationem duplicis dependentiæ, scilicet actualis et aptitudinalis, ut patet in 3. *dist.* 1. *quæst.* 1. et *in quodl. q.* 19. ergo talis natura habet *esse* prius naturaliter quam sit in supposito. Tum etiam, quia natura est prior natura singularitate; ergo et supposito. Antecedens patet *in* 2. *d.* 3. *q.* 1. Consequentia patet, quia ratio suppositi præsupponit in creaturis rationem singularis. Sed quidquid est prius priore, est prius posteriore; ergo.

Responsio. Responsio facilis est, quia Doctor sic intelligit, quod in quocumque instanti naturæ positivo, habet natura verum *esse* existentiæ, et ut sibi derelicta est necessario in aliquo supposito vel saltem in aliquo, ad quod necessario concomitatur ratio suppositi. Si enim natura humana vere existat, tunc existit in proprio singulari, ut patet *in* 2. *d.* 3. *q.* 1. et in illo instanti naturæ positivo in quo intelligitur vere existere, est actu singularis. Si dicatur, ex quo natura est prior singularitate, accipiendo naturam priorem sua existentia, et similiter singularitatem ut priorem sua existentia, sequitur quod ex quo existentia naturæ est prior existentiæ singularitatis, ut exposui *super* 2. *q.* 1. *d.* 3. ergo natura ut existens habet verum *esse* prius naturaliter quam sit singularis, vel quam sit in supposito. Dico ergo, quod Doctor intelligit, quod natura creata non habet verum *esse* existentiæ in ultima actualitate nisi in singulari, quia ut prior singularitate, etiam ut habens verum *esse* existentiæ, est contrahibilis per hæcceitatem existentem propria existentia. Sed natura divina ut prius natura supposito, habet verum *esse* in ultima actualitate, ut supra patuit. Et etiam natura creata non habet *esse* ultimum actuale et incommunicabile, quod *esse* nata est habere cum sit divisibilis, nisi actu habeat negationem duplicis communicabilitatis, natura vero divina etiam ut in supposito divino nullo modo actualiter, ut supra patuit. Quomodo natura creata habeat verum esse existentiæ.

(b) *Contra illud objicitur, quia ter-* 44.

*minus formalis generationis communicatur*, etc.

Solutio. *Respondet Doctor quod productio est alicujus termini primi,* etc. ut patet in Francisco producto; productio enim Francisci terminatur ad Franciscum ut ad totale productum, in quo natura humana est terminus formalis productionis, et ratio suppositi sive singularitas, est conditio ipsius producti, ut supra declaravi. Sequitur : *Ideo contradictio est respectu productionis hæc separari.* Et ratio, quia generatio terminatur ad compositum vere subsistens, ut patet 7. *Metaph.* quod de necessitate includit naturam et hæcceitatem, sive rationem subsistentiæ. Sequitur : *Licet absolute prioritas esset unius ad alterum,* scilicet naturæ ad rationem subsistendi, *etiam quantum ad separari sine contradictione considerando ipsa absolute, non inquantum per productionem habent esse*, id est, licet natura humana ut natura, sit in se prior ratione singularitatis et ratione subsistendi, sic quod nullam istarum includat, ut probat Doctor *in* 2. *dist.* 3. In productione tamen, qua compositum producitur, est impossibilis separatio unius ab altero, cum productum utrumque de necessitate includat.

Generatio terminatur ad compositum.

(c) *Tunc ad formam argumenti dico*, etc. Exemplum : Si Deus crearet nunc naturam Angeli, in Angelo creato natura simplex Angeli esset terminus formalis creationis, et ratio subsistendi esset conditio ipsius producti, et tunc diceremus quod per creationem communicatur Angelo talis natura, et tamen illa natura non præsupponit rationem subsistendi cui communicetur, nec e contra, ratio subsistendi præsupponit naturam cui communicetur. Sic in proposito, quando dicimus quod natura divina communicatur, quia ista communicatio non est alicui jam existenti, sicut est in alteratione, ubi forma, secundum quam est alteratio, communicatur alicui subjecto præexistenti. Sed ista communicatio, scilicet essentiæ est alicui, ut sit : *Ideo nec natura communicatur ante productionem suppositi*, etc. *prioritate essendi*, sive originis, quia in Deo essentia est formaliter infinita, relatio autem non. Ut vero intelligitur communicata producto, non est prior ratione suppositi, nec e contra, cum productum, ut hujusmodi, æque simul includat utrumque.

Essentia est formaliter et radicaliter infinita.

SCHOLIUM.

Respondet primo ad argumenta Henrici. Secundo ad argumenta Goffredi. Tertio ad principalia, singula exactissime discutiens.

(a)Ad argumenta pro opinionibus. 19.
Ad primum de Augustino contra Maximinum; patet quomodo Filius nullo modo est de nihilo, sed est vere de substantia Patris. Sed si quæras : posita originatione et consubstantialitate, adhuc quæritur sicut de materia vel de quasi materia, de quo est Filius. Respondeo quod non est ibi materia, et ideo non est ibi de aliquo sic; et cum dicitur ultra, igitur de nihilo, non sequitur, sed sequitur, ergo de nulla materia.

Resp. ad rationes Henric.

Sed dices, tunc est creatura, dico quod falsum est, quia creatura est post nihil, id est, post *non esse* sui et cujuscumque in ea, non ita Filius; non tantum quia suum *esse* est æternum, sed etiam quia sicut est secunda persona, sic prius origine est suum *esse* formale in prima persona.

Ad aliud Augustini *de Trin.* 7. *c.* 4. hoc nihil valet ad propositum, sicut in quæstione præcedente ex-

positum est. Quod vero alii arguunt essentiam subjective generari, ex falso inferunt falsum. Ad argumenta eorum : Ad primum dico, quod hîc non sunt termini aliqui correspondentes generationi ut mutatio est, quia nihil hîc, quasi aliquo modo prius sub privatione, et postea sub forma; generationis vero termini sunt privatio et forma, ut generatio est mutatio. Generatio autem ut est productio tantum habet ipsum productum, non autem generatio ut sic, habet terminum *a quo*, nisi loquendo de principio productivo, et sic termini generationis sunt producens et productum; et ex hoc non sequitur quod aliquid sit quasi subjectum, sed sequitur ex hoc, si generatio est univoca, quod aliquid sit commune gignenti et genito; et hoc concedo, sed non commune ut materia, sed ut forma vel actus in utroque. Cum arguitur post de generatione et termino, patet responsio quod relatio non est in essentia sicut forma in materia; sed si persona est ibi relativa, tunc relatio est in essentia sicut proprietas suppositi est in natura. Esse autem in aliquo, ut suppositum vel ratio suppositi in natura, nihil infert de *esse in*, ut forma in materia, licet quando natura est imperfecta, proprietas individualis aliquo modo informet naturam, sicut dictum fuit in tertio articulo solutionis in prima difficultate.

Terminus a quo generationis non est privatio.

ADDITIO. *Sed objicitur eo modo quo generatio præcedit Filium secundum modum intelligendi, in quo est ? non in essentia ut in Patre, quia ut in ipso est, non habetur per generationem; non ut in Filio, quia præcedit Filium aliquo modo et est in aliquo, quia non est per se subsistens, quia tunc esset persona, non prima; igitur secunda persona præcederet Filium. Respondeo, in quo est creatio passio? est eadem quæstio, imo difficilior, quia hîc potest dari quod est in essentia dupliciter, et tanquam in fundamento, et tanquam proprietas personæ in natura, in qua est illa persona, et utrumque sine potentialitate essentiæ. Nec secundus modus est difficilior, quam de relatione, quia generatio passiva est proprietas eadem cum filiatione, tantum alio modo grammaticaliter concepta.*

Cum tertio arguitur, quod omni potentiæ activæ correspondet potentia passiva, etc. respondeo, primæ potentiæ activæ non correspondet aliqua potentia passiva, sicut patet de potentia creandi, et hoc loquendo proprie de potentia passiva, ut in quam vel de qua aliquid proprie producitur; potentiæ tamen activæ correspondet aliqua passiva, quam ipsi vocant potentiam objectivam, quæ est potentia producibilis, et hoc modo concedo, si Pater est fecundus active, quod Filius est producibilis, sed ex hoc non sequitur aliqua potentia quasi materiæ, sicut nec sequitur in creatione. 20.

Quo sensu omni potentiæ activæ respondet passiva.

Cum ultimo arguitur de igne, dico quod si ignis generaret de se et communicaret genito suam formam, ut formalem terminum generationis, non autem esset substantia sua in potentia ad formam ignis generandi, sed ipse ignis esset perfecte productivum, tunc enim non requireret aliquam causam concausantem. Ita est in proposito primum principium, nec

aliud principium in eodem genere principii, nec in alio requirit concausans secum ad principiandum.

Ad arg. 1. in princip. quæstionis.

Cum arguitur ad principale per Augustinum 7. *De Trinit. c.* 6. respondeo quod Augustinus subdit ibidem : *Quasi aliud sit ibi essentia, et aliud persona*. Similiter concedo quod non proprie dicitur aliquam personam esse de essentia absolute, sed addendo cum substantia aliquam personam originantem, bene dicitur quod aliqua persona originata est de substantia illius personæ, ita quod hæc : *Filius est de essentia divina*, non est ita concedenda, sicut hæc : *Filius est de substantia Patris*, quia per secundam exprimitur consubstantialitas et originatio, propter genitivum constructum cum casuali præpositionis, per primam autem non notatur aliquid originans.

Non admittitur Filius est de essentia nisi addas Patris.

21. Ad 2. D. Bonav. hac dist. Hic fac't Grammaticam ancillari Theologiæ.

Ad aliud dicendum, quod licet Augustinus dicat Filium esse Filium substantiæ Patris 15. *de Trin. c.* 19, et Doctor quidam dicat illam esse propriam, tamen videtur probabilius, quod quandocumque relativum construitur cum aliquo in tali habitudine casuali, in qua aliquid natum est terminare illam relationem ut correlativum, tunc construitur cum illo præcise ut cum correlativo. Exemplum, Pater construitur cum suo correlativo in habitudine genitivi, simile in habitudine dativi, majus in habitudine ablativi, secundum communem sermonem; et ideo videtur, quod cum quocumque construitur tale relativum expresso in tali habitudine casuali, illud notatur esse correlativum hujus relativi; non enim dicimus : iste canis est filius hominis, quia est filius, et est hominis ut domini, ita quod ly *hominis* construatur cum ly *canis*, ex vi possessoris vel possessionis, sed videtur significare, quod construatur cum ly *canis*, in ratione relativi, ut patris. Ita igitur ista : Filius essentiæ, videtur accipi *essentia*, ut correlativum ejus relativi, cum quo construitur, et tunc auctoritas Augustini. *de Trin.* 15. *c.* 19. debet exponi sicut ipse exponit: *Filii charitatis suæ*, id est, Filii sui dilecti. Et tunc ad argumentum illud, cum arguitur quod ad illam, *est de essentia*, sequitur ista, quod *est essentiæ* : nego consequentiam, quia consequens notat relationem esse inter Filium et essentiam, sicut suum correlativum quod non notat antecedens, sed tantum consubstantialitatem in essentia cum origine notata in illo, quod construitur cum essentia.

Filius quare non dicitur essentiæ, sicut de essentia ?

Ad 3.

Ad ultimum dico, quod *de* non tantum notat identitatem, sed notat identitatem sui casualis, et hoc in ratione formæ cum distinctione illius, quod additur suo casuali ut principii originantis, sicut dictum est prius.

Ad rationes in oppositum. Solvit hæc quatenus facere videntur pro Henrico, absolute bene concludunt

Ad argumenta in oppositum, ad aliud de 15. *de Trin.* responsum est. Ad illud contra Maximinum, patet etiam ex dictis. Ad ultimum de Filio in creaturis quod est de substantia Patris, patet responsio ex dictis in solutione quæstionis; quia illud *de*, quod pertinet ad rationem filiationis, non dicit circumstantiam causæ materialis, sed magis sufficit, si illud *de* quo est Filius, sit ut forma communis Patri et Filio,

et sic non subjectum generationis, sed terminus formalis ejusdem.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta pro opinionibus.* Ad illud Augustini contra Maximinum positum pro opinione Henrici, patet responsio ex declaratis in littera.

45. Generatio naturalis est processus de non esse ad esse. * num. 4. Generatio est productio sibi similis in substantia.

Ad primum pro opinione Goffredi *. Dicit Doctor quod loquendo de subjecto generationis, tale subjectum transit de privatione ad formam; termini enim generationis naturalis, scilicet *a quo et ad quem,* sunt privatio et forma, et ideo generatio naturalis quæ includit mutationem, præsupponit aliquid subjective generari quod transit de privatione formæ ad ipsam formam. Sed in divinis accipitur generatio, ut tantum est productio, ut supra expositum est *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. Et ideo non est ibi aliquid quod dicatur subjectum generationis, quia illud transiret de privatione ad formam, et sic essentia divina diceretur privata vel quasi privata forma, cujus oppositum probatum est supra *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *in responsione ad argumenta.* In generatione enim divina termini generationis tantum sunt generans et genitum, et non privatio et habitus, sicut est in generatione naturali, et per consequens non sequitur, quod in generatione divina sit ibi aliquid quasi subjectum. Sed sequitur ex hoc si generatio est univoca, quod aliquid sit commune gignenti et genito, non autem commune ut materia, sed ut forma vel actus in utroque.

Ad secundum patet responsio, quia relatio non est in essentia sicut forma in materia, et per consequens sic non intelligitur manere eadem sub termino generationis et sub generatione; est enim proprietas hypostatica in essentia divina, sicut ratio suppositi in natura, et non sicut actus perficiens, nec forma informans, ut supra expositum est. 46.

Ad tertium negatur ista, quod omni potentiæ activæ correspondeat aliqua potentia passiva; accipiendo *passivam*, in qua sit potentia activa, sive quæ est receptiva alicujus producti a tali potentia activa; et quod non omni potentiæ activæ correspondeat hoc modo aliqua passiva, patet de potentia creativa. Si vero accipiatur potentia passiva objective, quæ est potentia producibilis, hoc modo concedit Doctor quod si Pater est fecundus active, Filius erit producibilis. Vide in prolog. q. 1.

Ad ultimum, dicit Doctor quod si ignis communicaret suam formam igni genito, ut formalem terminum generationis, substantia ignis non diceretur quasi materia generationis, quia illa haberetur ut terminus formalis, et sic est in proposito in generatione divina. Et sic patet responsio ad argumenta Goffredi; cætera patent.

# DISTINCTIO SEXTA.

*(Textus Magistri Sententiarum.)*

*Utrum Pater voluntate genuerit Filium, an necessitate, et an volens vel nolens sit Deus.*

A. De comparatione actus generandi ad potentiam. Orosius Tom. 4. dialog. 65. quæst. 7. Cap. 20.

Præterea quæri solet : Utrum Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate. De hoc Orosius ad Augustinum ita ait : « Voluntate genuit Pater Filium, vel necessitate? Nec voluntate, nec necessitate, quia necessitas in Deo non est, præire voluntas sapientiam non potest. » « Quocirca, ut Augustinus ait in 15. *lib. de Trinit.* ridenda est Dialectica Eunomii, a quo Eunomiani hæretici orti sunt, qui cum non potuisset intelligere nec credere voluisset, unigenitum Dei Verbum Filium Dei esse natura, id est, de substantia Patris genitum, non naturæ vel substantiæ dixit esse Filium, sed Filium voluntatis Dei, volens asserere accedentem Deo voluntatem, qua gigneret Filium, sicut nos aliquid aliquando volumus, quod antea non volebamus ; propter quod mutabilis intelligitur nostra natura, quod absit, ut in Deo esse credamus. » Dicamus ergo Verbum Dei esse Filium Dei natura, non voluntate, ut docet Augustinus in 15. *lib. de Trinitate*, ubi quemdam catholicum hæretico respondentem commendat dicens : « Acute sane quidam respondit hæretico versutissime interroganti, utrum Deus Filium volens, an nolens genuerit, ut si diceret *nolens*, absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem *volens*, continuo quod intendebat concluderet, scilicet non naturæ esse Filium, sed voluntatis. At ille vigilantissime vicissim quæsivit ab eo, utrum Deus Pater volens an nolens sit Deus, ut si responderet *nolens*, sequeretur grandis absurditas et miseria, quam de Deo credere magna est insania; si autem diceret *volens*, responderetur ei; ergo et ipse voluntate sua Deus est, non natura. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, sua interrogatione obligatum insolubili vinculo se videns. » Ex prædictis docetur, non esse concedendum, quod Deus voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens sit Deus; item, quod voluntate vel necessitate vel volens vel nolens genuerit Filium.

Opinio cujusdam hæretici.

Aug. c. 20. Et in quæstionibus a Orosium ubi supra.

*Opposita contra prædicta.*

B. Responsio.

Sed contra hoc opponitur sic : Voluntas Dei est natura sive essentia Dei, quia non est aliud Deo esse, aliud velle ; et ideo, sicut una est essentia trium personarum, ita et una voluntas. Si ergo Deus natura Deus est, et voluntate Deus est ; et si Verbum Dei natura Filius Dei est, et voluntate Filius Dei est. Hoc autem facile est refellere.

Nam et præscientia Dei sive scientia, qua scit vel præscit bona et mala, divina natura sive essentia est; et prædestinatio sive voluntas ejus eadem divina essentia est, nec est aliud Deo scire vel velle quam esse. Et cum sit unum et idem scientia Dei vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate, quidquid dicitur de scientia, et e converso. Nec omnia illa sua voluntate Deus vult, quæ sua scientia scit, cum scientia sua noverit tam bona quam mala, voluntate autem non velit nisi bona. Scientia quippe Dei et præscientia de bonis est et malis, voluntas vero et prædestinatio de bonis est tantum; et tamen unum et idem est in Deo scientia et voluntas, et præscientia et prædestinatio. Ita cum unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium natura non voluntate, et esse Deus natura, non voluntate.

*Qualiter intelligenda sunt illa verba: Pater nec nolens, nec volens Deus est, nec volens, nec nolens genuit Filium.*

C. Prædicta tamen verba, quibus prudenter dictum est, quod Deus Pater nec volens nec nolens est Deus, nec volens nec nolens genuit Filium, sive voluntate sive necessitate, ex tali sensu mihi videntur accipienda, ut voluntatem præcedentem vel accedentem intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipse est Deus voluntate præcedenti vel efficienti, vel volens priusquam Deus; nec voluntate præcedenti vel accedenti genuit Filium, nec prius volens quam generans genuit Filium, nec prius generans quam volens genuit Filium. Volens tamen genuit, sicut potens genuit et bonus genuit et sapiens genuit et hujusmodi. Si enim Pater sapiens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens? cum ita sit Deo idem esse volentem, quod est esse Deum; sicut idem est esse sapientem quod est esse Deum. Dicamus ergo, quia Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium, sed non voluntate præcedenti vel accedenti. Quem sensum aperit Hieronymus et confirmat, ita dicens super epistolam ad Ephesios: «De Filio Dei, id est, Domino nostro Jesu Christo scriptum est, quia cum Patre *semper fuit,* et nunquam eum, ut esset, paterna voluntas præcessit; et ille quidem natura Filius est.» Hieronym. Ephes. 1. super illud: Qui prædestinavit nos.

*Notula.* Hilarius *in lib. de Synodis*: « Eos qui dicunt, de non exstantibus esse Filium Dei, similiter qui dicunt, quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium, anathematizat sancta Ecclesia. Item si quis nolente Patre dicat natum Filium, anathema sit. Non enim, nolente Patre, coactus Pater vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium, sed mox ut voluit, sine tempore et impassibiliter ex se Unigenitum demonstravit.»

(*Finis textus Magistri.*)

## QUÆSTIO UNICA.

*Utrum Deus Pater genuerit Dei Filium voluntate?*

Alensis 1. *p. q.* 42. *m.* 5. *art.* 1. Richardus *hic q.* 2. D. Bonavent. *art.* 1. *q.* 2. D. Thom. 1. *p. q.* 41. *art.* 2. *et quæst.* 2. *de potentia art.* 3. Gregor. *hic q.* 1. *art.* 3. Capreol. *q.* 1. Henr. *quodl.* 1. *q.* 4. *et sum. art.* 58. *quæst* 2. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 6. *c.* 4. Vasquez 1. *p. d.* 160 *Vide* Scot. 2. *Met. quæst.* 4. 5. 6. Mayron *hic quæst.* 1. Baccon. *ibid.* Durand. *d.* 5. *quæst.* 1.

1. Circa istam distinctionem sextam quæro: Utrum Deus Pater genuit Deum Filium voluntate? Quod sic, Richardus 6. *de Trinit. cap.* 17. post alia tractata de productione personarum dicit ultimo: *Vultis super his, quæ superius jam diximus, audire verbum abbreviatum? ingenitum velle habere de se sibi conformem atque condignum, idem mihi videtur quod gignere Filium, et tam genitum quam ingenitum velle habere condilectum, idem videtur quod producere Spiritum sanctum.* Sed si Patrem velle habere conformem est gignere; ergo sicut voluntate vult habere conformem, ita voluntate genuit.

Ex eadem auctoritate arguitur aliter sic: Eodem modo concedit, quod *velle* Patris se habet ad *gignere*, sicut *velle* ut est Patris et Filii se habet ad *spirare*; nunc autem Spiritus sanctus spiratur voluntate formaliter, ut est Patris et Filii, ergo, etc.

Item Augustinus contra Maximinum lib. 3. c. 1. et ponitur dist. 20. *Pater si non genuit sibi Filium æqualem, aut non voluit, aut non potuit; si non voluit, igitur invidus fuit.* Ex hoc sic, invidia non pertinet nisi ad illa quæ voluntate subtrahuntur et voluntate possunt communicari, sicut non sum invidus si non facio te sapientem, quia non possum facere sapientiam in anima tua; igitur Pater voluntate generat Filium sibi æqualem, quia secundum auctoritatem prædictam, esset invidus, si non generat Filium æqualem.

Item 5. Metaph. c. de Necessario: *omne involuntarium est triste*; sed nihil est triste in divinis; ergo nihil involuntarium; ergo Filius voluntate generatur.

Item Verbum est amor, patet, et est productus, quia nihil nisi natum secundum Hilarium, habet Filius; principium autem amoris producti est voluntas, igitur, etc. Si dicatur quod concomitanter est amor, quia primo est notitia producta:

Contra, quia idem est principium respectu primi termini formalis, et cujuscumque concomitantis illum terminum.

Contra, Damascenus lib. 1. cap. 8. *Generatio est opus naturæ*, et Magister in littera, et est Augustini ad Orosium: *Præire scientiam voluntas non potest*; ergo cum Filius sit scientia vel sapientia Patris, non generatur voluntate. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici quod Pater non generat volens, sed necessitate naturali, sicut ignis, significat, quia intellectio est gignitio et præcedit volitionem. Scotus refutat hanc rationem, quia intelligere est perfectio simpliciter, gignere non, quia duæ personæ divinæ non gignunt, et declarat quomodo Pater generat volens, quia prius vult quam

aliquid producat. Hîc videtur velle quod Pater videat Verbum antequam illud producat, sed oppositum tenet supra d. 1. q. 2. et infra d. 10. ad ult. et 2. d. 1. q. 1. art. 2. et alibi ; vult ergo hîc tantum dicere, quod Pater volens essentiam, gignat, quia alii ut Gregor. et Capreol. hîc negant ullum actum in voluntate ante gignitionem. Nisi hoc dicatur, Scotus in hac re ad summum est dubius, vel tantum vult Patrem prius origine velle gignitionem quam ipsa sit, quia sicut Pater est prior origine Filio, ita omnia quæ sunt in eo sunt priora eadem prioritate iis quæ sunt in Filio, unde Pater prius origine creat quam Filius, de quo 2. d. 1. q. 1. art. 2.

2. In ista quæstione videntur esse duæ difficultates; una, qualiter Pater generat Filium volens. Alia quomodo salvetur, quod Pater non generat Filium voluntate, ut principio productivo.

Opin. Henr. in sum. art. 58. q. 2. Goffred. quodlib. 5. q. 4. Text. 38.

Quantum ad primum (a) dicitur, quod non generat volens, sed tantum necessitate naturali, sicut ignis calefacit, licet actu generandi quasi jam posito, voluntas Patris quasi complaceat in illo. Hoc arguitur sic: Intellectio Patris præcedit aliquo modo volitionem Patris; sed intellectio Patris ut Patris, videtur esse gignitio Verbi vel Filii, ergo gignitio Filii ut Filii præcedit quamcumque volitionem Patris. Prima propositio est evidens ex 5. *de Trinit. c.* 27. Probo secundam, quia ejusdem potentiæ non sunt duo actus, quia potentiæ distinguuntur per actus 2. *de Anima*; gignere autem Filium sive dicere Verbum, (quod idem est in Deo,) est potentiæ intellectivæ et intelligere similiter; ergo *dicere* est formaliter aliquod *intelligere*, et non nisi Patris ut Patris; ergo intellectio Patris ut Patris est gignitio.

(b) Ista ratio innititur minori falsæ, scilicet de identitate *intelligere*, et *gignere* vel *dicere*, et ex ipsa sequitur conclusio falsa, scilicet quod Pater non proprie volens dicit. Primo ergo ostendo falsitatem minoris. Secundo, quod illud consequens falsum sequatur. Tertio, respondebo ad probationem minoris falsæ. Quarto, quomodo debeat vitari illud consequens falsum, et oppositum teneri quod est principale in isto articulo. Improbatur hæc opinio.

3. Intelligere est perfectio, simpliciter dicere, non alias solus Pater esset perfectus. 9 Metaph. et 6. Ethic. Perfectio simplex quid sit, vide supr dist. 2. quæst. 7. num. 38. et quod ib 5. Non vult quod intellectio sit actio de genere actionis supr. dist. 3. quæst. ultim. sed quod sit operatio quæ est qualitas

(c) De primo contra illam opinionem de identitate *intelligere* et *dicere* arguo sic: *intelligere* est perfectio simpliciter, *dicere* non; ergo non sunt idem formaliter. Probatio primæ ; Pater quantum ad intellectum est formaliter beatus intellectione, et quantum ad voluntatem volitione; non est autem beatus nisi perfectione simpliciter, ergo *intelligere* est perfectio simpliciter. Probatio secundæ, quia si *dicere* esset perfectio simpliciter, tunc Filius et Spiritus sanctus non essent simpliciter perfecti, quia non dicunt, accipiendo hoc modo *dicere*, quod est exprimere Verbum. Secundo sic (d), quia sicut in creaturis ratio actionis et ratio factionis formaliter distinguuntur, quia actio est ultimus terminus, factionis autem est alius terminus productus per ipsam factionem; ita in divinis operatio qua formaliter Pater operatur, videtur distingui a productione qua formaliter producit, et hoc videtur, quia operatio habet objectum quasi præsuppositum; productio autem habet terminum pro-

ductum per ipsam, ergo *intelligere* quod est operatio Patris, non est formaliter *dicere* quod est productio Filii a Patre.

(e) De secundo quod est confirmatio primi, scilicet quod illud consequens falsum sequatur ex illa falsa minori, arguo sic: Sicut in intellectu nostro habente naturaliter primam intellectionem, quæ non est in potestate nostra, potest postea voluntas nostra complacere in illa intellectione jam posita; sed proprie loquendo, non elicimus illam actionem volentes, sed eam elicitam volumus esse: ita sequeretur si formaliter *dicere* esset *intelligere*, quod Pater non gigneret formaliter volens, licet Patri ipsa gignitio quasi aliquo modo posterius complaceret.

De tertio ad argumentum illud de distinctione potentiarum per actus, dici posset quod illud verum est de actibus adæquatis, et aliter non, quia potentia illimitata eadem manens potest habere plures actus.

4. Opin. D. Thom. part. . 34. art. . Henric. quolib. 5. q. 2. part. . 4. num. 23. Auctoris sententia. Vide . lar. 27. dist. hujus.

(f) Aliter dicit quidam Doctor, quod intellectus ut intellectus, habet illum actum qui est *intelligere*. Secundo autem habet istum actum qui est *dicere*, secundum quod jam factus est in actu per *intelligere*, sed illud est improbatum *distinct.* 2. ubi argutum est, quod ille actus intelligendi primus non est ratio formalis gignendi verbum.

Aliter respondeo sic (g): quod actio in creaturis uno modo accipitur pro actione de genere actionis; alio modo pro actu secundo, qui est qualitas absoluta, sicut expositum est prius *dist.* 3. *q. ult.* in responsione ad tertium argumentum principale. Unius ergo potentiæ tantum est unus actus, loquendo de hoc actu tantum vel illo tantum; unius tamen potentiæ potest bene esse duplex actus, quorum unus sit de genere Actionis, alius de genere Qualitatis, sicut intellectus noster pro actione de genere Actionis habet gignere verbum, habet tamen alium actum de genere Qualitatis, scilicet illam notitiam genitam; ita in proposito, intellectus divinus habet unum actum correspondentem intellectioni nostræ, quæ est qualitas, quo scilicet actu intellectus Patris formaliter intelligit; habet etiam actum correspondentem actui de genere actionis, quo scilicet exprimit verbum.

(h) De quarto dico, quod Pater hoc modo gignit Filium volens, quia Pater in primo signo originis intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter.

5. Non vult quod Pater intelligat formaliter verbum antequam gignat, quia tenet oppositum supra dist. 1. q. 2. et infr. dist. 10. ad ultim. et quodlib. 14.

In secundo signo originis gignit Filium, nec tantum vult illam gignitionem volitione sequente illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis, qua volitione Pater formaliter vult, præsupposita aliquo modo intellectione, qua Pater intelligit. non autem gignitione verbi; sic ergo dico quod Pater volens generat non tantum voluntate consequente, sed voluntate antecedente.

ADDITIO.

*Quod sic intelligo, quod memoria perfecta est principium producendi Patris, et principium operandi inquantum memoria formaliter intelligit, hoc est, ab*

*ea habet formaliter quo intelligit, aliter non esset memoria perfecta. Non solum autem est principium operandi intra, sed etiam potest extra se intelligere sive producere, quia fœcunditas Paterni intellectus non est exhausta usque ad terminum productum. In primo autem instanti Pater habet perfectum intelligere cujuscumque intelligibilis et volibilis a se ; ergo in illo signo intelligit generationem Filii, et in secundo signo instantis habet terminum productum. Nam et in primo signo, etsi nulla persona procederet ab eo, habet intelligere et velle, et in illo priori intelligit actum dicendi, qui est quasi posterior respectu actus intelligendi et volendi. Non igitur Pater tantum complacet voluntate in productione Filii, sicut dicebat ille, sed volens præcedit actum generationis Filii, quia Pater quidquid intelligit per essentiam suam intelligit, et quidquid vult per essentiam suam vult. Unde licet intelligere Patris præcedat velle, velle tamen Patris præcedit dicere, ita quod prius Pater est perfectus in se, et beatus per intelligere et velle, quam ista alteri personæ communicet per productionem, quia quod non convenit ei in primo instanti, quo est Pater, numquam convenit, eo quod nulla perfectio potest sibi addi productione cujuscumque personæ, quia nulla persona habet nisi quod est sibi communicatum ab illo ; velle igitur sicut intelligere præcedit dicere, sic spirare sequitur dicere aliquo modo, scilicet ordine originis.*

## COMMENTARIUS

1. (a) *Quantum ad primum.* Hic ponitur opinio Henrici, qui dicit quod Pater non generat Filium volens, sed tantum necessitate naturali. Et probatur a Goffredo, cujus ratio stat in hoc, supponendo unum, scilicet quod intellectio Patris est generatio Filii, ita quod *intelligere* Patris sit ipse Filius ; modo intellectio est prior volitione. Et quod ipsa intellectio sit ipsa gignitio Filii sive ipse Filius, probat. Primo, quia ejusdem potentiæ non sunt duo actus, etc.

(b) *Ista ratio innititur minori falsæ,* Doctor intendit in ista littera quatuor ostendere. Primo, quod hæc sit simpliciter falsa : *Intelligere et gignere sunt simpliciter idem.* Secundo, quod sequatur tale consequens falsum, scilicet ; *ergo gignitio Filii ut Filii, præcedit quamcumque volitionem Patris.* Tertio, respondebit ad probationem minoris falsæ ; et quarto, quomodo debeat vitari illud consequens falsum et oppositum teneri.

(c) *De primo contra illam opinionem.* Hic probat Doctor quod *intelligere* et *dicere* non sint idem formaliter. Et ratio stat in hoc : Illa differunt formaliter, quorum unum ex sua ratione formali est perfectio simpliciter, et alia non est perfectio simpliciter, hæc est nota ; sed *intelligere* Patris est perfectio simpliciter, patet, quia Pater intellectione et volitione est formaliter beatus, non est autem formaliter beatus nisi in perfectione simpliciter, cum beatitudo sit ultima perfectio Patris ; gignere autem non est perfectio simpliciter, quia nulla relatio dicit perfectionem simpliciter, ut patet subtiliter a Doctore *in quodlib. quæst.* 1. *et* 5. et patere potest exponendo auctoritatem Anselmi de perfectione simpliciter, ut Doctor exponit supra *dist.* 2. *parte* 2. *quæst. prima, et infra dist.* 8. sed prolixius *in* 5. *quæst. quodlib.* Tum etiam si *dicere* esset perfectio simpliciter, tunc Filius et Spiritus sanctus non essent simpliciter perfecti, quia non omnis perfectio simpliciter esset in eis.

2. Quomodo intelligere et dicere non sint idem formaliter.

(d) *Secundo sic* : Ista ratio stat in hoc,

quod actio differt a factione in hoc quod actio est ultimus terminus, et factio non est ultimus terminus, et per consequens differunt. Vult dicere Doctor quod ex quo intellectio dicitur actio, et productio in divinis non potest dici actio ; ergo ista ab invicem differunt.

Quomodo intellectio non sit actio.

Nota tamen, quod loquendo de actione de genere Actionis, de qua dicitur in Prædicamentis : *Actio est secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur ;* accipitur *actio* pro respectu agentis ad passum, et intellectio hoc modo non est actio, (ut supra patuit *distinct.* 3. *quæst. ult.* respondendo ad ultimum argumentum principale) sed in proposito accipitur *actio* pro operatione, cui non correspondet aliquod productum, factioni autem correspondet aliquod productum extra, ut patet. Et similiter productioni ut productio est, vere correspondet aliquod productum ad quod terminatur, et per consequens intellectio Patris et productio Filii non sunt eadem res formaliter. Sed de ista differentia actionis et factionis, vide diffuse *in quodlib. quæst.* 13. et quæ ibi prolixe exposui.

3. (e) *De secundo*, etc. littera stat in hoc : supponendo unum concessum a Magistro, quod Pater volens generat Filium, quo supposito ex illo antecedente prius facto, scilicet *intelligere* Patris et *gignere* sunt idem, sequitur hoc consequens manifeste falsum, scilicet, *ergo Pater non volens generat Filium* ; quod autem hoc consequens sequatur, patet in littera, quia ex quo prima intellectio Patris est ipsa gignitio, et illa præcedit omnem volitionem, ergo Pater tali gignitione non potest gignere Filium volens. Si dicatur, quod Filio genito postea complacet sibi, et hoc dicatur volens, patet quod si volitio sequitur gignitionem, nunquam Pater dicitur generare volens.

Opinio sancti Thom. et Henric.

(f) *Aliter dicit quidam.* Hîc ponitur responsio Henrici *quodlib.* 6. *quæst.* 3. quod intellectus ut intellectus, habet illum actum qui est *intelligere.* Secundo habet istum actum qui est *dicere*, secundum quod jam factus est in actu per *intelligere*, sed illud improbatum est supra *distinct.* 2. *parte.* 2. *quæst.* 4.

Eadem potentia potest habere duos actus.

(g) *Aliter respondeo.* Hîc Doctor dat responsionem propriam, quod eadem potentia potest habere duos actus, quorum unus sit de genere Qualitatis, sicut est intellectio ; alius, qui dicatur productio licet ergo eadem potentia habeat tantum unum actum, qui dicatur de genere Qualitatis, qui dicatur operatio (et sic intellectus tantum habet *intelligere*, et non habet *velle*, nec *sentire,* quæ sunt operationes distinctarum potentiarum, licet enim actus, qui est de genere Qualitatis, sit communis omni potentiæ operativæ) tamen illæ potentiæ per distinctos actus de genere Qualitatis sibi adæquatos distinguuntur, ut potentia visiva distinguitur per actum videndi sibi adæquatum a potentia auditiva. Et sic est in proposito de intellectu divino, qui tantum habet actum, qui dicitur operatio, quæ est qualitas absoluta, et ultra istum habet alium, qui dicitur actus productivus.

(h) *De quarto dico.* Hîc Doctor declarat secundum intentionem propriam quomodo Pater potest dici proprie volens generare Filium, quia Pater in primo signo originis intelligit formaliter, et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter. In secundo signo originis gignit Filium, nec tantum vult illam gignitionem volitione sequente illam ; sed volitione habita in primo signo originis, qua volitione Pater formaliter vult, præsupposita aliquo modo intellectione, qua Pater intelligit, non autem gignitione Verbi ; sic ergo dico, quod Pater volens generat, non 4.

tantum voluntate consequente, sed voluntate antecedente.

Dubium. In ista tamen littera occurrit dubium. Ex quo in primo instanti originis non est gignitio Filii, et voluntas non potest velle illam nisi prius ab intellectu cognitam, quomodo tunc ab intellectu cognoscitur? non intuitive, qui illa est existentis inquantum existens; modo in illo primo signo generatio Filii non est existens, nec abstractive, quia talis cognitio est imperfecta; ergo nullo modo cognoscit illam, et per consequens voluntas non vult illam, et sic Pater non generat volens.

Ad hoc dubium dic ut infra exposui *dist.* 10. in responsione ad argumenta principalia.

Responsio. Contra tamen hunc modum ponendi de istis signis arguunt Gregorius et Joannes Anglicus *præsenti distinctione*, quæ argumenta adducam in fine quæstionis. Arguit et Occham contra hujusmodi signa *dist.* 9. *primi*, et argumenta sua respondi infra *dist.* 41. vide ibi.

SCHOLIUM.

Probat Patrem non gignere Filium voluntate ut principio, quia hæc habet productum sibi adæquatum, id est, Spiritum sanctum. Et explicat quomodo in nobis voluntas principiat verbum, conjungendo parentem cum prole, non tamen in divinis.

6. Pater quomodo non generat voluntate ut principio productivo

Quantum ad secundum articulum videtur quod Pater non producat Filium voluntate tanquam principio productivo, quia principium productivum unius rationis in divinis non potest habere duas productiones unius rationis. Nulla enim productio ibi est unius rationis nisi unica, quia adæquata; ergo cum Spiritus sanctus producatur per modum voluntatis ut principii productivi, Filius non sic producetur.

Sed in isto articulo videtur esse difficultas propter verba Augustini, qui videtur attribuere gignitionem voluntati in nobis, ut principio productivo 9. de Trinitate, cap. 7. *Verbum amore concipitur*; et eodem lib. cap. 2. *Notitia placita digneque amata Verbum est*; et 11. de Trinitate, cap.3. *Voluntasque ipsa quomodo foris corpori objecto formandum sensum admovebat, formatumque jungebat, sic aciem recordantis animi ad memoriam convertit*; et in eodem lib. cap. 4. *Voluntas vero illa, quæ hac atque illac fert atque refert aciem formandam, conjungitque formatam*, et dicit multa consimilia; ergo vult quod voluntas habeat rationem convertentis aciem ante gignitionem, et retinentis eam in actu. Ita igitur videtur in Trinitate, cujus imago est in anima, quod voluntas habeat ibi aliquam rationem principii respectu productionis vel gignitionis, vel rationem alicujus superioris, applicantis principium proximum ad actum suum, sicut in nobis.

Hoc etiam arguitur in nobis, quia si gignitio nostra esset mere naturalis, nullo modo esset in potestate voluntatis, et ita semper haberemus idem verbum de eodem objecto fortius movente intellectum.

Quantum ad istum articulum (a) etsi aliqui distinguant quod ly *voluntate*, potest teneri adverbialiter, ut sit sensus, *voluntate genuit*, id est, voluntarie genuit, et tunc est vera, aut potest teneri ablative, et tunc notat causam et principium elici- Joan. Roditon lib. 1. dist. 6. quæst. unica, sequitur hanc responsionem.

tivum respectu gignitionis, et tunc est falsa.

Quidquid sit de ista distinctione, non videtur dicendum quod Pater Filium genuerit voluntate, ita quod voluntas sit principium proximum vel remotum. Quod non proximum, probatum est, quia principium unius rationis non est nisi principium unius productionis. Quod etiam non remotum, patet, quia sicut voluntas ut est principium operativum, aliquo modo posterius operatur quam intellectus, ita, ut est principium productivum, aliquo modo posterius producit quam intellectus, et ita non erit causa superior, neque prior productione, quæ est proprie intellectus.

*Intellectus sicut prius operatur, ita prius producit quam voluntas.*

7. Propter istas tamen (b) auctoritates Augustini intelligendum est, quod in nobis non est tantum unicus actus intelligendi, accipiendo actum de genere qualitatis, neque unicus actus gignendi, accipiendo actum pro actione de genere actionis, quia si esset tantum unicus actus iste, et tantum unicus ille, et ille et iste essent idem, tunc voluntas nostra nullam causalitatem haberet in ratione actus intelligendi, qui est de genere qualitatis, neque in ratione actus gignendi, qui est de genere actionis. In divinis igitur, cum non sit in Patre nisi unicus actus intelligendi, respectu illius actus voluntas Patris non habebit aliquam rationem principii vel causæ. Cum etiam non sit nisi unicus actus dicendi, respectu illius voluntas non habebit rationem principii, quia voluntas sicut operando, ita et producendo vel principiando sequitur aliquo modo intellectum.

*Quare in creatis voluntas aliquo modo principiat verbum, in divinis non?*

Actus igitur dicendi præcedit omnem principiationem voluntatis, potest tamen voluntas ut complacens, non ut principians, habere actum respectu illius gignitionis, ex hoc quod voluntas, ut operans in Patre non præsupponit gignitionem, sed tantummodo intellectionem illam, qua Pater formaliter intelligit. In nobis autem veræ sunt auctoritates Augustini, quod voluntas movet aciem ad actum cognoscendi, et tenet eam in cognitione, quia posito primo actu nostro sive de genere Qualitatis, sive de genere Actionis, possumus habere alios actus posteriores ex imperio voluntatis; in Patre autem voluntas non admovet intelligentiam Patris, ut formandam a memoria Patris, quia in Patre non est nisi unica intellectio formaliter, quæ præcedit aliquo modo productionem verbi, neque admovet memoriam ipsi objecto ut gignatur Verbum.

Contra istud arguitur (c) quod Augustinus non tantum intelligit in nobis, sed etiam in Deo, quia Augustinus nunquam videtur assignare actum volendi voluntati, (ut est tertia pars imaginis) nisi illum qui est conjungere parentem cum prole, et hoc modo habet causalitatem aliquam respectu gignitionis prolis; ergo ista pars, (ut est pars imaginis) nihil repræsentabit in prototypo, nisi voluntas divina habeat aliquo modo sic conjungere. 8.

Respondeo, etsi frequenter assi-

Voluntas nostra qua ratione est tertia pars imaginis.. Varie assignat August. rationem imaginis in nobis. Pulchra doctrina de ratione imaginis.

gnet voluntati actum illum, (ut est pars imaginis) tamen aliquando sibi assignat alium, videlicet dilectionem ejusdem objecti, quod est objectum memoriæ et intelligentiæ, sicut apparet 15. de Trinit. c. 20. *Unde potest*, inquit, *sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci*; quæ auctoritas posita est supra *dist.* 3. *q. ult.* ibi enim expresse ponit Trinitatem in memoria, intelligentia et voluntate, ut habent actum circa objectum idem, scilicet veritatem increatam. Similiter *lib.* 14. *c.* 8. ponit Trinitatem in mente, inquantum meminit sui, intelligit se et diligit se, utrumque etiam actum tangit simul 15. de Trinit. cap. 3. *mens et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit.* Et bene (d) concurrunt isti duo actus in voluntate nostra, quia ipsa amans objectum, amat etiam notitiam objecti ejusdem, et ex amore objecti movet intelligentiam ad intelligendum illud, copulans ipsam memoriæ de qua ipsa formetur, et tenens eam in tali conjunctione, et per hoc in actuali intellectione unius objecti. Istorum autem duorum actuum voluntatis, in nobis principalior est ille, qui est dilectio objecti, quia ille est causa quandoque dilectionis actus; actus tamen alius, scilicet dilectio actus, est universalior, quia respectu etiam objecti mali diligimus actum cognoscendi, licet non objectum, sicut dicit Augustinus 9. de Trinit. *neque enim vitiorum notitia nobis displicet, sed vitia ipsa nobis displicent, definio intemperantiam, et hoc est verbum ejus, placet mihi definire, licet non placeat mihi incontinentia.* Voluntas igitur in nobis, (ut est pars imaginis) repræsentat voluntatem in Deo, non quantum ad istum actum copulandi, qui est voluntatis nostræ sed quantum ad alium actum, inquantum scilicet voluntas nostra est principium producendi actum circa idem objectum, quod fuit memoriæ et intelligentiæ nostræ; quia voluntas in divinis est principium producendi amorem adæquatum essentiæ divinæ, quæ est objectum primum memoriæ divinæ, intelligentiæ et voluntatis, et ille amor productus est Spiritus sanctus, cui correspondet in nobis dilectio producta, quæ dilectio frequenter ab Augustino vocatur voluntas. Sed voluntas proprie in nobis, quæ est potentia, non correspondet Spiritui sancto, sed vi spirativæ, quæ est in Patre et Filio; et hoc secundum illum actum, quo voluntas in nobis est principium producendi amorem objecti intellecti, non autem primo inquantum habet producere amorem notitiæ genitæ, nullo autem modo inquantum est causa superior notitiæ genitæ. Siquidem vis spirativa est principium producendi Spiritum sanctum in divinis, qui est amor essentiæ divinæ, et etiam amor notitiæ genitæ, licet forte secundum aliquem ordinem; sed non est vis illa spirativa aliquo modo principium productivum notitiæ genitæ, quia etsi Pater in primo signo originis sit volens et in secundo gignat, tamen voluntas Patris non habet rationem principii respectu illius gignitionis verbi. Sic igitur patet, quomodo Pater volens generat Filium, et tamen non volunta-

Cap. 10. In nobis volitio non voluntas correspondet Spiritui Sancto.

te ut principio formali elicitivo generationis.

9. Henric. Quodlib. 5. quæst. 5. Tamen quantum ad intentionem Augustini de dilectione copulante parentem cum prole, dicit quidam Doctor quod illa dilectio copulans (loquendo respectu actus sentiendi) est inclinatio facta in potentia per speciem sensibilem. Unde ista quinque quæ ponit ille Doctor, videlicet, objectum sensibile, speciem, inclinationem factam, potentiam sentiendi et actum sentiendi, probat per unam auctoritatem Augustini 11. *de Trinit. c.* 2. cum enumerat Augustinus quædam ad suum propositum facientia in fine sic: *Sensum*, inquiens, *detinet oculorum animi intentio*. Ecce, ait ille, tertium; quod enim detinet sensum, non est nisi illa excitatio per dictam inclinationem. Vocat autem eam Augustinus secundum eum, intentionem animi causantis, quia per ipsam fit sensus animi intentus ad percipiendum objectum. Sed istud non est ibi ad intentionem Augustini, quia
Lib. 11. c. 4. ibidem distinguens ea ab invicem, de intentione dicit, quod *tertium solius animæ est;* igitur secundum eum illa intentio quæ erat tertium, non est illa inclinatio vel excitatio per speciem. Similiter illud tertium attribuitur voluntati illi, de qua dicit inferius, quod *voluntas hac atque illac refert aciem mentis*, etc. quod non videtur verum de inclinatione, sed tantummodo de voluntate et potentia animæ.

10. Ad arg. 1. Ad argumenta principalia. Ad primum cum dicit Richardus, hoc mihi videtur, etc. non hoc videtur Augustino, quod *velle* Patris sit formaliter *gignere,* quia dicit 5. *de Trin. cap.* 14. quod *Spiritus sanctus procedit quomodo datus, non quomodo natus*, id est, per modum voluntatis liberæ, non per modum naturæ, et ideo oportet exponere Richardum, quod ipse intelligat concomitanter.

Ad aliud, dico quod invidia non solum est in subtrahendo illa bona, quæ possunt communicari actu voluntatis immediate, sed quæcumque volens potest communicare et non communicat; Pater autem volens, licet non sicut principio elicitivo vel productivo, generat, ut dictum est, et ideo tenet argumentum Augustini de invidia. Ad 2.

Ad tertium, dico quod nihil est ibi involuntarium, et ideo generatio Filii non est involuntaria, concedo, sed tamen non sequitur ultra, ergo est voluntate ut principio elicitivo; multa enim facimus, sive voluntate præcedente, sive concomitante, quorum principium immediatum, non est voluntas. Ad 3.

## COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ad istum articulum.* Hic Doctor primo ponit opinionem Joannis Rhoditon, qui dicit quod quando dicitur, Pater voluntate generat Filium, si ly *voluntate*, teneatur adverbialiter pro *voluntarie*, hæc est vera: *Pater voluntate*, id est, voluntarie generat Filium; si vero teneatur ablative, tunc est falsa, quia ut sic, voluntas ponitur ut principium elicitivum generationis. Et hanc responsionem non improbat. 5.

Quidquid sit de ista distinctione, non videtur dicendum quod Pater Filium genuerit voluntate ut principio elicitivo,

sive proximo, sive remoto. De proximo patet supra, quia principium unius rationis est tantum principium unius productionis ejusdem rationis. De remoto patet, quia sicut voluntas ut est principium operativum, aliquo modo posterius operatur quam intellectus, ita ut est principium productivum aliquo modo posterius producit quam intellectus, et ita non erit causa superior, neque prior in productione, quæ est proprie intellectus. Et quomodo voluntas dicatur posterius productiva et operativa, supra patuit *dist.* 2. *parte* 2.

6. (b) *Propter istas tamen auctoritates Augustini*, expono istam litteram. Dicit Doctor quod in nobis non est tantum unicus actus intelligendi, qui sit de genere Qualitatis, id est, quod non est in nobis tantum una intellectio numero, neque tantum una gignitio numero ; et si actus intelligendi et gignitio essent idem, tunc voluntas nostra nullam causalitatem haberet in ratione actus intelligendi, quie st de genere Qualitatis, neque in ratione actus gignendi, qui est de genere Actionis ; patet, quia actus intelligendi et actus gignendi si sunt idem, et actus intelligendi est tantum unus. Et similiter actus gignendi de necessitate præcedit omnem actum voluntatis tam illum qui est volitione, (quia volitio præsupponit cognitionem) quam illum qui est gignitione, quia actus gignendi voluntatis præsupponit actum volendi, quia potentia prius est operativa quam productiva, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. et clare patebit *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *di*. Sequitur : *In divinis igitur, cum non sit in Patre nisi unicus actus intelligendi*, ut supra probatum est *d.* 2. *part.* 1. *quæst.* 1. *respectu illius actus voluntas Patris non habebit aliquam rationem principii* vel *causæ*; patet, quia ille actus maxime ut terminatur ad essentiam divinam, est prior omni actu voluntatis.

*Potest tamen voluntas*, *ut complacens*, etc. *sed tantummodo intellectionem illam, qua Pater formaliter intelligit*, licet voluntas, ut productiva sequatur gignitionem. Sequitur : *In nobis autem veræ sunt auctoritates Augustini*, quæ omnes debent intelligi non de prima intellectione, quia illa non est in potestate voluntatis, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst* 6. et clare expositum est *in dist.* 42. *secundi*. 7.

Quomodo intellectus possit habere aliam intellectionem respectu alterius objecti.

Sed quia intellectus noster potest habere aliam et aliam intellectionem respectu alterius et alterius objecti, voluntas nostra imperio suo potest intellectum firmare in aliquo objecto, et avertere ab uno objecto et convertere ad aliud; et inquantum imperio suo firmat intellectum in cognitione objecti intendit illam intellectionem, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 42. et illa intellectio, ut sic firmata potest dici Verbum amore productum, sic quod memoria sit principium proximum, et voluntas principium remotum; inquantum etiam avertit intellectum ab uno objecto, et convertit ad aliud objectum (quod contingit imperando cognitionem illius) talis cognitio sic imperata, potest dici Verbum amore productum, et hoc modo exponantur dicta Augustini. Et quomodo voluntas nostra dicitur avertere intellectum ab uno objecto et convertere ad aliud, vide per me exposita super 2. *dist.* 42. *quæst.* 1. Sed nullum istorum potest esse in voluntate divina respectu Verbi divini, sive respectu intellectionis, ut patet.

(c) *Contra istud arguitur*, etc. *nisi voluntas divina habeat aliquo modo sic conjungere*, conjungere enim parentem cum prole nihil aliud est, nisi velle affirmare memoriam in cognitione, vel avertere intellectum ab uno objecto, et convertere ad aliud, ut supra exposui. 8.

*Respondeo.* Dicit Doctor, quod si Augustinus multoties assignat voluntati actum illum, qui est conjungere parentem cum prole, tamen aliquando sibi assignat alium, videlicet dilectionem ejusdem objecti, et patent auctoritates in littera.

9. (d) *Et bene concurrunt isti duo actus in voluntate nostra*, scilicet actus intelligendi objectum et actus copulandi parentem cum prole, *quia ipsa amans objectum, amat etiam notitiam ejusdem objecti et ex amore objecti*, prius tamen cogniti ab intellectu, *movet intelligentiam*, id est, intellectum formatum actuali cognitione *ad intelligendum illud*, supple objectum *copulans ipsam memoriæ, de qua ipsa formetur,* id est, copulans ipsam intelligentiam memoriæ, id est, objecto præsenti intellectui; quod ut sic, pertinet ad memoriam, ut supra exposui *dist.* 3. *q.* 7. *de qua*, supple memoria ipsa *intelligentia formetur et tenens eam*, supple intelligentiam, sive intellectum formatum actuali cognitione in tali conjunctione, et per hoc in actuali cognitione objecti. Sequitur : *Istorum autem duorum actuum voluntatis*, etc. Et quando dicit Doctor quod dilectio objecti est causa dilectionis actus, non debet intelligi de causa effectiva, quia tunc dilectio non esset essentialiter libere producta; patet, quia dilectio objecti si poneretur causa, esset tamen causa per modum naturæ.

(margin: … actus currunt in …untate …ostra.)

10. Et ultra non apparet quomodo una operatio voluntatis sit causa productiva alterius operationis, ideo accipitur hic *causa* magis pro occasione sive pro quadam inclinatione, quia voluntas, habita dilectione objecti cogniti, statim inclinatur ad dilectionem cognitionis ejusdem objecti. Sequitur : *Voluntas igitur in nobis*, ut est pars imaginis, repræsentat voluntatem in Deo, inquantum voluntas nostra est principium producendi actum diligendi circa idem objectum, quia voluntas in divinis, quæ est principium producendi amorem adæquatum essentiæ divinæ, est objectum primum memoriæ divinæ intelligentiæ et voluntatis; et ille amor productus est Spiritus sanctus, cui correspondet in nobis dilectio producta, quæ dilectio frequenter ab Augustino vocatur voluntas; sed voluntas proprie in nobis, quæ est potentia, non correspondet Spiritui sancto, sed vi spirativæ, quæ est in Patre et Filio, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst. ult.* et sic patet ista littera.

Quidam nunc arguit contra Doctorem, 11.
probando quod hujusmodi signa originis Greg. de Arimin. in 1. d. 6.
quæ dicta sunt *in* 1. *art.* non sunt ponenda. Et dicit, quod ista verba Doctoris non possunt stare, quoniam, vel sunt verba sine intellectu vel penitus falsa. Unde prioritas originis proprie loquendo, non est alia quam prioritas causalitatis, extendendo nomen *causalitatis*, quomodo plures Sancti dicunt unam personam esse causam alterius, sicut Augustinus, Chrysostomus et Damascenus, etc. Si ergo in hac prioritate volumus assignare primum et secundum, vel prius et posterius ; producens est primum origine, et productum secundum. Cum igitur dicitur, quod Pater in primo signo originis formaliter intelligit, vel nulla alia prioritas connotatur in prædictis verbis ; et sic est sensus, quod Pater in signo originis, id est, in Patre intelligit, et in secundo signo, id est, in Filio gignit Filium, quod non est intelligibile; vel est idem quod dicere quod Pater ex se et non a Filio habet intellectionem, et hoc est habere in primo signo, et habet a Filio quo gignat Filium, et hoc est gignere in secundo signo originis; et patet, quod ista verba aut omnino carent intellectu, aut impossibilitatem implicant, nec sic faciunt ad propositum nostrum. Nullus enim dubitat quod Pater

ex se voluerit gignere Filium, quapropter si non aliud intelligitur, cum dicitur antecedenter voluisse generasse, non est ad propositum. Si vero alia prioritas intelligatur, qua scilicet non solum intelligatur Filius esse a Patre, et Pater esse principium Filii, sed etiam aliquo modo præfuisse Filio, et prius intellexisse et voluisse quam genuisse; sic quod in illo priori, in quo intelligebat vel volebat, nec erat generatio, nec Filius, ut verba et rationes eorum prætendunt; sic ex toto falsum est quod dicunt, quod patet primo. Nam impossibile est Patrem prius intellexisse quam fuerit; si ergo intellexit in primo signo, in primo signo fuit, aut ergo in illo signo fuit Pater, vel non? Secundum dici non potest, quia sequeretur, quod Pater primo fuit, quam esset Pater; ergo in isto signo fuit Pater, ergo in illo signo genuit, nam eo Pater quo genuit.

12. Secundo impossibile est prius fuisse perfectam notitiam Patris quam fuerit ejus Verbum perfectum; ergo impossibile est Patrem prius intellexisse quam dixisse Verbum. Consequentia patet, quia pro nullo priori potest intelligi Patris intellectionem fuisse aliquid imperfectum, nec Verbum prius esse quam a dicente aliquid sit dictum. Antecedens patet per Augustinum 15. *de Trin. cap.* 15. qui vult quod Verbum Dei nullo modo possit vere cogitari prius fuisse formabile quam formatum, quod tamen oportet dicere si intellectio Patris aliquo modo præcessisset ipsum Verbum. Ratione etiam patet, quia si posita perfecta notitia actuali Patris, non ponitur simul Verbum, non apparet qualiter postea Verbum formetur.

Tertio, aut primo signo Filius habuit *esse*, aut non; si non, cum postea habuit *esse*, sequitur quod habuit *esse* post *non esse*, quod est erroneum; si habuit *esse*, ergo in illo signo fuit generatio ejus.

Quarto, secundum hanc viam, ut patet *in Reportatis dist.* 6. *quæst.* 2. *et alibi*, intellectio est prior volitione in ipso Patre. Nam, ut dicit *in quæstionibus reportatis*, quod *intelligere* Patris præcedit *velle*, et *velle* præcedit *dicere* sicut et *intelligere*, quia *dicere* non est *intelligere*, et volitio prior est generatione Filii, et sic habemus illa tria signa se invicem præcedentia et sequentia; in quorum primo est intellectio, in secundo volitio, in tertio generatio Filii, sed eadem ratione qua in Patre præveniunt intellectio et volitio generationem Filii. In Filio similiter præveniunt intellectio, et volitio se invicem, et spiratio Spiritus sancti, sicque erunt alia tria signa post illa tria, et per consequens in divinis erunt sex signa, et tantum in ultimo erit Spiritus sanctus, quæ omnia absona sunt.

Item, non apparet qua prioritate intel- 13.
lectio præcedat volitionem, et volitio generationem, nisi prioritate originis; ex quo sequitur quod intellectio Patris sit causa volitionis ejusdem, quod est impossibile, nec isti volunt. Et sic similiter volitio erit principium generationis, quod in eadem quæstione ipsi negant ex toto.

Quinto, intellectio Patris et volitionis ejusdem, sicut ejus essentia est ipse Filius; igitur nullo modo ipsum præcedunt.

Dicendum igitur, quod non genuit Pater Filium voluntate antecedenter, sicut etiam dicit Magister in littera. Similiter non est dicendum, quod Pater voluntate subsequenter genuerit quasi voluntate antecedente, cum nulla talis in eo poni possit, tunc enim, ut arguit Augustinus 15. *de Trinit. cap.* 20. mutabilis esset voluntas divina, quod est impium dicere.

Dico ergo, quod voluntarie genuit concomitanter, accipiendo ly *voluntarie* non ut libere contingenter, sed voluntarie, id est, complacenter; complacuit enim sibi

summe Pater in generatione Filii sui prædilecti, juxta illud Matth. cap. 3. *Hic est Filius meus prædilectus, in quo mihi bene complacui.* Et hoc est, quod Magister dicit cum ait, quod *Pater volens genuit Filium.* Hæc ille. Et sic patet opinio illius.

14. Ad rationes Greg.

Respondetur ad illum. Et prius præmitto aliqua. Primo, quod ordo prioris et posterioris potest accipi multipliciter. Primo, quod illud quod dicitur prius, ultra entitatem propriam dicat aliquam mensuram, secundum quam dicitur prius alio, sicut dicimus quod Franciscus est prior tempore Joanne, quia ponitur in aliquo tempore tanquam in mensura, in qua non ponitur Joannes. Et sic dicimus, quod una substantia in se est prior alia, non tempore, cum per se non mensuretur tempore, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 2. sed ævo, quia ponitur in aliquo ævo priori in quo non ponitur alia substantia, sive mensura, quæ dicitur ævum, sit successiva, sive non, de qua Doctor *in* 2. *ubi supra*, pro nunc non est quærendum; sic ergo ponimus aliquam mensuram quodammodo extrinsecam mensurantem entitatem alicujus. Secundo aliquid prius dicitur altero, sic intelligendo quod una entitas quantum est ex parte sua, de necessitate præsupponitur alteri, sic quod pro aliquo signo dicitur prior; non quod talis entitas prior dicatur prior in aliquo instanti distincto a tali entitate et mensurativo ejusdem entitatis, sed sic dicitur prior, quod si possent dari aliqua instantia, quæ dicerentur instantia mensurativa, quæ dicerentur instantia naturæ vel instantia originis, sive alia instantia, quæ pro nunc non habent nomina imposita, vere mensuraretur tali instanti priori; et intellectus posset habere cognitionem per prius terminatam ad entitatem priorem, et per posterius ad entitatem posteriorem. Et ex hoc sequitur, quod essentia divina est sic prior omni attributo et omni proprietate hypostatica. Sequitur etiam, quod intellectus divinus est prior voluntate, et quod intellectio est prior volitione, et quod generatio Filii est prior spiratione, quia si hujusmodi priora haberent aliqua instantia mensurativa, esset verum dicere quod unum est prius alio in aliquo instanti, quia unum ponitur in aliquo instanti priori in quo non ponitur posterius. Nec dico, ut aliqui imaginantur) quod talis prioritas in divinis sit tantum per actum intellectus nostri, nec tantum per actum collativum intellectus divini, quia si (per impossibile) nullus intellectus actu consideraret, adhuc essentia divina esset aliquo modo prior relatione divina; sic quod si esset nata mensurari aliqua duratione in qua essent plura instantia, per prius mensuraretur quam relatio, et hoc ponendo nullum sequitur inconveniens, quantum enim est ex parte sua, nata esset per prius terminare actum intellectus quam relatio.

Hic vide multiplicem prioritatem.

Secundo præmitto quod quando dicimus, Pater in aliquo instanti priori intelligit, et in aliquo instanti posteriori gignit, non intelligo, quod Pater in se ipso formaliter intelligit. Sed sic intelligo, quod si dabile esset aliquod instans distinctum ab entitate Patris mensurans ipsum Patrem, esset verum dicere: Pater in aliquo instanti intelligit, in quo non gignit, quia in instanti mensurante intellectionem Patris. Dicimus ergo Patrem in aliquo instanti priori intelligere in quo non gignit, sic quod intellectio quantum est ex se, prius inest Patri quam gignitio. Sicut si (per impossibile) separaretur tempus a motu quod est mensura motus, aliqua pars motus diceretur prior alia, sic quod verum esset dicere, 15. Nota.

aliqua pars motus est in aliquo priori tempore quam alia, scilicet quod si haberet tempus extrinsecum ut mensura, vere esset prius in aliqua parte temporis in quo non esset alia. Sed quia non possumus ita explicite exprimere hujusmodi prioritatem et posterioritatem, nisi per aliud et aliud instans, vel originis vel naturæ, ideo magis ad exprimendum conceptum nostrum, dicimus quod Pater in aliquo instanti priori intelligit, et in aliquo instanti posteriori gignit, ac si vere essent ibi hujusmodi instantia, quod bene nota. Et ideo non sequitur illud, quod dicit Gregorius *præsenti dist. et dist.* 9. et Joannes Anglicus *præsenti dist.* et Occham *in* 1. *dist.* 9. videlicet quod si Pater in secundo instanti gignit Filium, ergo Pater gignit in Filio, quia non accipitur secundum instans pro Filio, nec pro aliquo distincto a Filio, sed sic dicitur Filius gigni in secundo instanti, ac si esset genitus in aliquo instanti distincto. Nec similiter sequitur, quod si Pater in aliquo instanti priori formaliter intelligit; ergo Pater intelligit in Patre, quia non pono tale instans esse essentiam Patris, nec aliquid distinctum a Patre; sed sic, quod si Pater possit habere hujusmodi instantia, esset verum dicere quod Pater in aliquo instanti priori intelligit, sicut etiam dicimus, quod quies alicujus corporis est prior in aliquo tempore quam quies alterius corporis, et tamen quies non habet tempus pro per se mensura, ut patet 4. *Physic.* Sed si haberet tempus pro mensura, tunc esset verum dicere quod quies *A* est prior in aliquo tempore quiete *B*.

16. Instans originis accipitur dupliciter.

Tertio præmitto, quod instans originis aliquando accipitur a Doctore pro instanti naturæ, sicut in proposito. Pater in aliquo instanti priori originis formaliter intelligit, et in aliquo instanti posteriori originis gignit, accipitur ibi instans originis pro instanti naturæ, et hoc tamen modo, ut exposui supra *dist.* 1 q. 2. et sic non sequitur, quod dicit Gregorius, quod tunc intellectio est originativa Filii. Aliquando accipitur instans originis vere originative, sic intelligendo, quod illud quod habet *esse* in secundo instanti originis, sit vere originatum ab eo quod habet *esse* in primo instanti originis, ita quod habens *esse* in primo instanti originis, vere producit illud quod dicitur habere *esse* in secundo instanti originis, sic tamen intelligendo, quod tale producens est prius ipso producto. Et hoc modo loquitur Doctor *in* 2. *d.* 1. *q.* 1. ubi dicit quod Pater est prior origine Filio, quia Pater quidquid habet, habet a semetipso, et Filius est posterior origine, quia quidquid habet, habet a Patre. Et similiter quando dicit ibidem, quod Pater prius origine spirat Spiritum sanctum, et Filius posterius origine, id est, quod Pater habet a semetipso vim spirativam, et Filius eamdem vim habet a Patre. Et sic patet quomodo diversimode accipiuntur instantia originis a Doctore. Et ex his patet facilis responsio ad objectiones Gregorii Ariminensis.

17. Ad primam rationem Gregor.

Ad primam quando dicit, quod tunc sequitur quod in Patre intelligit, etc. et in secundo signo, id est, in Filio gignit, responsum est supra. Si tamen volumus ponere in divinis instantia naturæ, et instantia originis aliquo modo distincta, non tantum per operationem intellectus, sed ex natura rei, sicut etiam ponimus ibi æternitatem esse mensuram omnium, quæ ponuntur in divinis distinctam ab ipsis mensuratis, ex hoc non video aliquod inconveniens, et sic patet, quod in aliquo priori instanti naturæ, vel in aliquo alio formaliter

intelligit, et in secundo instanti gignit. Et sic sustinendo hanc positionem vel aliam, patet responsio ad omnes rationes Gregorii.

Ad secundam. Ad secundam rationem Gregorii dico breviter, quod intellectio Patris est prior gignitione Filii. Pro cujus intelligentia est notandum, quod si intellectio absolute comparatur ad generationem activam Patris sive ad paternitatem, quod idem est, est prior ipsa generatione, quia omnis perfectio simpliciter est prior proprietate hypostatica, ut supra patuit *dist.* 1. 2. *et alibi sæpe*, et generatio activa constituit Patrem in *esse* Patris, ut infra patebit *dist.* 27. *quæst. ult. et in quodlib. quæst.* 4.

18. Deinde notandum est, quod eo modo quo essentia divina et attributa habent ordinem ad invicem, eo modo etiam habent ut sunt in aliqua persona. Sicut enim essentia divina absolute sumpta est prior attributis, sic etiam, ut est in Patre et in Filio, et sicut intellectio est prior paternitate sive generatione activa absolute sumpta, sic ut est in Patre. Et quia Pater dicitur formaliter intelligens intellectione et formaliter gignens gignitione, sequitur quod prius dicitur intelligere formaliter quam gignere. Et cum dicis, Pater est tantum Pater per generationem illam, ergo Pater inquantum Pater non prius intelligit. Responsum est, et est simile, sicut dicimus : homo est prius animal quam rationale, et tamen homo non dicitur homo ultimate nisi per rationale. Dicimus ergo, quod homo est prius animal, ex hoc quod animal præintelligitur in homine ipsi rationali, sic in proposito. Et sic patet responsio ad argumentum.

Ad tertium. Ad tertium cum quærit, aut in primo signo Filius habuit *esse*, aut non. Dico quod non. Et cum infert, ergo habuit *esse* post *non esse*, dico quod *non esse* præcedere *esse* potest intelligi multipliciter. Primo, quod *non esse* Filii præcedat aliqua duratione *esse* ipsius, et hoc non. Vel *non esse* Filii præcedat ipsum *esse* aliquo instanti originis,et hoc non est inconveniens. Vel *non esse* Filii præcedat *esse* ipsius Filii aliquo instanti naturæ, loquendo de instanti naturæ proprie sumpto, de quo Doctor *in* 2. *dist.* 1. *q.* 2. *et in* 3. *dist.* 3. *q.* 1. Et quod ponitur habere *esse* prius in aliquo instanti naturæ sic sumpto semper præcedit aliqua duratione, et hoc comparando ad opposita, ut exposui in 2. Accipiendo vero instans pro aliquo instanti priori natura non positive, sed magis privative, sic intelligendo, quod ipsum *non esse* quantum est ex parte sua actu inesset, nisi præveniretur ab aliquo agente dante *esse*; et hoc modo concedo, quod si Filius non produceretur a Patre dante sibi *esse*, *non esse* quantum est ex parte sui, sibi inesset , et hoc modo potest concedi, quod haberet *esse* post *non esse*. Et de hoc satis patere potest a Doctore *in isto primo dist.* 2. *part.* 1. *q.* 1. *et dist.* 8. *q. ult. et in* 2. *dist.* 1. *q.* 2. *et in* 3. *dist.* 3. *q.* 1. *et alibi sæpe.* Non esse præcedere esse potest intelligi dupliciter.

Ad quartum patet responsio ex his, quæ dicta sunt ad secundam rationem. Ex illa enim responsione non sequuntur tot instantiæ, ut iste ponit. Si etiam ponerentur illæ sex instantiæ, non video ex hoc sequi aliquod absurdum vel impossibile, oporteret enim ipsum probare ipsam impossibilitatem. Quod enim inconveniens est dicere, quod intellectus est prior voluntate, et in aliquo instanti intellectio est prior volitione, et in alio instanti generatio est prior spiratione, et post in alio instanti intellectio producit creaturas in *esse* cognito,et post in aliquo instanti voluntas producit illas in *esse* volito. Et sic patet responsio ad Gregorium. Et ex his, quæ bene intelliguntur omnes aliæ rationes factæ contra hanc positionem Doctoris facillime solvi possunt, et sufficere possunt ista pro responsione ad rationes Joannis Anglici Bacconis et Occham. 19. Ad quartum.

# DISTINCTIO SEPTIMA.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

*Utrum Pater potuerit vel voluerit gignere Filium.*

A. De comparatione potentiæ generandi ad personam. Hîc solet quæri a quibusdam, utrum Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Si enim, inquiunt, potuit et voluit generare Filium; ergo potuit aliquid et voluit, quod nec potuit, nec voluit Filius; nam Filius nec potuit nec voluit generare Filium. Cui versutiæ facile respondemus dicentes: posse vel velle generare Filium non est aliquid posse vel velle subjectum voluntati vel potentiæ. Est tamen aliqua potentia vel voluntas, scilicet posse vel velle gignere Filium; et ideo distinguenda est intelligentia propositi verbi: posse vel velle gignere Filium est posse vel velle aliquid. Neque enim generatio Filii aliquid eorum est, quæ subjecta sunt divinæ potentiæ et voluntati, nec est aliquid inter omnia vel de omnibus, sed super omnia et ante omnia. Non enim ante voluit vel potuit, quam genuit; sicut nec ante fuit, quam genuit, quia ab æterno fuit et ab æterno genuit. Ex simili quoque hoc videre possumus. Pater enim potest esse Pater et vult esse Pater; Filius autem nec potest nec vult esse Pater; ergo Pater potest vel vult esse aliquid, quod non potest vel vult esse Filius. Non sequitur, quia esse Patrem non est esse aliquid, sed est esse ad aliquid, ut in sequenti ostendetur. Dist 28. hujus primi.

*Ponit quædam verba Augustini, unde potest moveri auditor.*

B. Aug. 3. in fin 12. cap. Sed vehementer nos movet quod ait Augustinus *in* 2. *lib.* contra Maximinum, qui asserebat Patrem potentiorem Filio, eo quod Filium genuit Deum creatorem, Filius autem non; dicebatque Patrem potuisse gignere non Filium, et ideo potentiorem esse Filio. Ad quod respondens Augustinus dicere videtur, quod Filius etiam potuit gignere, volens ostendere, Patrem non esse potentiorem Filio, his verbis: « Absit, ut ideo potentior sit Pater Filio, sicut putas, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit Creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit. » Vide et diligenter attende hæc verba: non enim non potuit, sed non oportuit. Videtur enim dicere, quod Filius potuit gignere, sed non oportuit, et ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, subdit dicens: « Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri, quia et ipse nepos, nisi avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam impotens diceretur. Similiter

etiam ille, si nepotem non gigneret avo suo et pronepotem proavo suo, non a vobis appellaretur omnipotens ; nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur; nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus omnipotens. Itaque omnipotentem genuit Filium Patris natura, non fecit.»

*Opponitur prædictis verbis Augustini.*

C. Hoc autem non videtur quibusdam posse stare, scilicet quod Filius potuerit gignere. Si enim Filius potuit gignere, potuit esse Pater; et si potuit esse Pater, ergo potuit esse Pater vel sui, vel Patris, vel Spiritus sancti, vel alicujus alius. Sed alius non, quia nullus alius semper fuit ; nec Patris, quia Pater est ingenitus et innascibilis; nec sui «quia nulla res se ipsam gignere potest; » nec Spiritus sancti, quia nasci non potuit. Si enim nasci potuit, potuit esse Filius, et ita mutabilis esse potuit.

*Hîc quæritur quomodo intelligenda sint.*

D. Libr. de Trin. l. c. 1. Quomodo ergo accipiatur quod supra dictum est, non enim non potuit gignere, sed non oportuit, quasi potuit, sed non oportuit. Non est nobis perspicuum aperire, quomodo sit hoc verum, et ideo sub silentio potius esset prætereundum, nisi me super aliquid loqui cogeret instantia quærentium.

*Hîc aperitur ex quo sensu accipienda sint.*

Potest ergo sic intelligi ; non enim non potuit, sed non oportuit, id est, non ex impotentia sui fuit, quod Filius non genuit, sed ei non conveniebat, sicut Deus Filius non est Deus Pater ; nec tamen hoc ex impotentia sui est. Nam et Pater similiter non est Filius, nec hoc est ex impotentia Patris. Sed quærit Maximinus Arianorum Episcopus: unde ergo est, quod Pater non potest esse Filius, vel Filius Pater ? Non utique ex impotentia, sed Pater proprietate generationis Pater est, qua oportet eum non esse Filium, et Filius proprietate nativitatis Filius est, qua oportet eum non esse Patrem. De quibus proprietatibus plenius tractabitur. E.

*Utrum Pater natura sit potens gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quæ sit in Filio ?*

Item quæritur a quibusdam, si Pater potens sit natura gignere Filium et an hæc sit aliqua potentia, quæ sit in Filio ? Ad quod dicimus, quod Pater non est potens nisi natura ; ejus enim potentia natura est vel essentia. At inquiunt illi, si potens est gignere, habet ergo potentiam gignendi, Filius autem non habet potentiam gignendi, si non potest gignere, habet ergo Pater aliquam potentiam quam non habet Filius. Non sequitur. Eamdem enim potentiam penitus habet Filius quam et Pater, qua Pater potuit gignere, et Filius potuit gigni. Eadem enim potentia F.

est in Filio, qua potuit gigni, quæ est in Patre, qua potuit gignere, Sed contra hoc opponitur : Aliud est posse gignere, aliud est posse gigni ; quia aliud est gignere, aliud gigni. Hîc distinguendum est. Si enim cum dicitur : aliud est posse gignere, aliud posse gigni, aliam significes potentiam, qua Pater potens est gignere, et aliam qua Filius potens est gigni, falsus est intellectus. Si autem dicas, Patrem posse habere aliam proprietatem sive notionem, qua genitor est ; et Filium aliam, qua genitus est, verus est intellectus. Aliam enim habet Pater proprietatem, qua Pater est, aliam Filius, qua Filius est.

*Quomodo intelligendum sit, Filius habet vel non habet potentiam generandi ?*

G. Ita etiam cum dicitur : Filius non habet potentiam generandi, quam Pater habet, dupliciter intelligi potest. Si enim dicatur : Filius non habet potentiam generandi quam et Pater, id est, qua potens sit ad generandum, id est, ut genuerit, vel ut generet sicut Pater, verum est. Si vero intelligatur sic : non habet potentiam, qua possit gigni vel genitus esse, qua eadem Pater potens est, ut genuerit, vel ut generet, falsum est ; sicut dicitur : Pater habet potentiam, qua potest esse Pater ; Filius vero non habet potentiam, qua possit esse Pater ; et e converso, Filius habet potentiam, qua potest esse Filius, Pater vero non habet potentiam qua possit esse Filius; habet ergo aliquam Pater, quam non habet Filius, et e converso. Absit quia eadem est potentia Patris, qua potest esse Pater, et Filii, qua potest esse Filius. Ita etiam eadem est voluntas, qua Pater vult esse Pater, non Filius, et Filius vult esse Filius, non Pater ; et eadem est voluntas Filii, qua vult esse genitus, et Patrem genuisse ; et Patris, qua vult esse genitor, et Filius genitum esse.

( *Finis textus Magistri.* )

## QUÆSTIO UNICA.

*Utrum potentia generandi sit aliquid absolutum, vel proprietas Patris?*

Alensis 1. *p. q.* 42. *m.*1. Henr. *sum. art.* 57.*q.* 7. D. Thom. 1. *p. q.* 41. *art.* 5. D. Bonav.*hic.q.*1. *art.* 1. Richard. *quæst.* 1. Capreol. *quæst.* 1. *art.* 1. *com.* 2. Gabriel. *quæst.* 1. 2. *et* 3. Durand. *quæst.* 2. *n.* 29. Aureol. *quæst.* 1. *art.* 2. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 6. *cap.* 5. *Vide* Scot. 1. *Physic. quæst.* 20. *cor. et* 5. *Physic. quæst.* 1. *et* 2. Mayron. *d.* 7. *q.* 2. Baccon. *d.* 5. *quæst.* 1.

Circa istam distinctionem septimam quæro, utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum, vel proprietas Patris? Quod proprietas Patris, probo. Augustinus 5. de Trinit. cap, 6. *eo Pater est, quo est ei Filius* ; ergo eo est Pater, quo generat. Probatio consequentiæ, quia generatione est ei Filius; sed Paternitate est Pater, ergo Paternitate generat; vel si Deitate generat, ergo Deitate est Pater. 1.

Item per rationem, actus proprius est a propria forma agentis; sed *generare* est proprius actus Patris; ergo, etc. Probatio majoris ; tum quia propria forma dat *esse*, igitur et *agere*; tum quia si forma

communis et effectus communis, quia causa et effectus correspondent sibi invicem, universalis universali, particularis particulari, 2. *Physic. et* 5. *Metaph. c. de causa.* Item, medium est ejusdem generis cum extremis; sed supposita, quæ sunt extrema, sunt relativa igitur, illud quo suppositum agit, quod est medium inter ea, est relativum.

Text. 38. Text. 2. 10. Met. Text. 22.

Item, potentia est ejusdem generis cum actu, imo in divinis sunt idem; sed actus generandi est relatio vel relativum, ergo et principium erit relatio vel relativum.

Cap. 8. Contra, Damascenus, *generatio est opus naturæ;* sed non est opus naturæ ut generantis, quia natura non generat, ergo est opus naturæ ut principii generandi. Item, Hilarius de Trin. lib. 5. *Ex virtute naturæ in eamdem naturam, nativitate subsistit Filius.* Circa finem.

Item, Magister in littera, *Pater non est potens nisi natura,* et loquitur de potentia generandi; ergo, etc.

### COMMENTARIUS.

Titulus quæstionis non intelligitur de principio *quod* generationis, quia certum est apud omnes quod Pater est principium *quod* generans, sed intelligitur de principio quo Pater generat, sive de ratione formali generandi.

### SCHOLIUM.

Sententiam D. Thomæ, essentiam esse illud quo Pater generat, quia in ea assimilat sibi Filium, impugnat sex rationibus. Prima, sequeretur si Deitas esset per se, quod generaret. Secunda, haberet distinctionem realem a genito. Tertia, forma ut in ea assimilantur generans et genitum, tantum habet unitatem rationis. Quarta, agens non est in actu per formam, nisi ut est hæc. Quinta, productio prius distinguit quam assimilat, et distinguit prius ut hæc, quam ut forma. Sexta, brutum generat sibi simile in specie, tamen forma specifica non est principium *quo*, sed potentia vegetativa; hæc ut faciunt contra ipsius Scoti opinionem postea solvuntur.

Hîc est opinio talis, quod illud quo Pater generat, est essentia; propter hanc rationem quia generans assimilat sibi genitum in forma, qua agit, Filius autem assimilatur Patri in essentia, non in proprietate; ergo, etc. Et declaratur ratio, quia sicut in creaturis proprietas individualis non est ratio agendi, sed natura in qua individua conveniunt, ita in divinis proprietas personalis, quæ correspondet proprietati individuali in creaturis, non erit ratio agendi vel gignendi. 2. D. Thomas 1. p. q. 41 art. 5.

Contra istud arguitur multipliciter. Primo sic: Omnis forma sufficienter elicitiva alicujus actionis, si per se est, per se agit illa actione. Exemplum, si calor est sufficiens causa calefactiva, calor separatus calefaceret; albedo etiam per se habet disgregare; et ideo cum per se habet esse, ut in Sacramento Altaris, per se habet disgregare; ergo si Deitas sit potentia generativa, et constat quod sufficiens, sequitur quod si per se sit Deitas, per se generabit. Deitas autem prius est in se aliquo modo, quam intelligatur esse in persona, quia Deitas ut Deitas est per se esse, ita quod tres personæ ipsa Deitate per se sunt, non e converso. 7. de Trin. c. 4. *Omnis*

*creatura ad se subsistit, quanto magis Deus;* et infra, *hoc est Deo esse, quod subsistere;* ergo in isto primo signo naturæ, in quo intelligitur Deitas in se, antequam intelligatur in persona, generabit, et ita Deitas sic considerata distinguetur a genito.

Si dicatur, quod Deitas non habet per se esse nisi in persona, et ideo non per se agit, sed persona per se agit : Contra, argumentum probat oppositum, quia si calor habens per se esse participatum per miraculum esset per se, posset operari per se illa operatione, cujus est principium quo elicitivum in supposito; ergo ipsa divina essentia, quæ est per se esse ex se, non autem per se participat esse, poterit per se esse agens illa operatione, cujus est principium *quo* elicitivum in supposito, et ita stat argumentum.

Arg. 2. Item secundo sic : Producentis et formæ qua producens producit, eadem est relatio ad productum; hoc accipitur a Philosopho 2. *Physic.* et 5. *Met.* ubi vult quod ad idem genus causæ et principii pertinent ars et ædificator; ergo ad idem genus principii pertinent producens et illud quo producens producit; et ita si essentia *sit* qua Pater generat, habebit essentia relationem realem ad genitum, hoc falsum est, ergo, etc.

Text. 38. et 50. Text. 2.

3. Arg. 3. Item tertio, forma inquantum est, in qua assimilantur generans et genitum, non habet unitatem nisi rationis, sicut accipitur a Damasceno *lib.* 1. *c.* 8. ergo nec entitatem nisi rationis; ergo secundum hoc, non est principium elicitivum actionis realis.

Item quarto, forma non est principium agendi nisi inquantum agens est in actu per eam; non est autem in actu per ipsam, nisi inquantum est in ipso, non est autem in ipso, nisi ut *est hæc ;* ergo ut *est hæc*, est principium. Arg. 4. 2. de Anim. Text. 2.

Item quinto, productio per prius est distinctiva quam assimilativa, quod patet, quia omnis productio est distinctiva, non autem omnis est assimilativa; ergo forma, quæ est principium productionis, prius est principium ejus inquantum forma est distinctiva, quam inquantum est assimilativa. Ipsa autem est distinctiva inquantum *hæc*, assimilativa inquantum forma; ergo prius est principium productivum inquantum *hæc*, quam inquantum forma. Arg.

Item, instatur contra probationem argumenti positionis; tum quia brutum generans brutum assimilatur ei in specie, et tamen forma specifica bruti non est principium generandi, sed potentia vegetativa, igitur major videtur esse falsa ; tum quia in augmentatione carnis, calor est principium activum secundum Philosophum 2. *de Anima*, et tamen illo generatur caro animata similis generanti in forma vegetativa. Arg, 6.

Text. 50. et circiter.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici est essentiam esse principium quo generationis, sed ut determinatur per relationem. Hanc rejicit Scotus aliis sex argumentis. Primo, quia activum

perfectum indeterminatum ut agat non petit determinans. Secundo, indeterminatum ad duos effectus ordine quodam, ex se determinatum est ad primum eorum. Tertio, sequeretur quod relatio esset ratio agentis, et simul ratio determinativa principii agendi. Quarto, natura non est determinabilis secundum Damascenum. Quinto, relatio secundum Henricum tantum ratione differt ab essentia. Sexto, ratio agendi in creatis non determinatur per relationes.

4. Henr. Quodl. 3. q. 3. in sum. art. 57. q. 7.

Aliter dicitur (a) quod generationis in divinis oportet dare aliquod principium positivum, quia actio est positiva; non sunt autem positiva in divinis personis nisi essentia et relatio; relatio autem non potest esse principium illius productionis, quia relatio non est principium, nec terminus motus, ex 5. *Physic.* (Text. 10.) ergo essentia. Sed essentia secundum se considerata, est indeterminata ad plures personas et ad actiones plurium personarum; ergo oportet quod ad hoc quod ipsa sit principium determinatæ actionis, quod determinetur; determinatur autem per relationem, et ideo relatio ponitur principium, non elicitivum, sed determinativum. Ad hoc etiam adducitur confirmatio ex creaturis, ubi eadem forma dat actum primum et secundum; sed determinatur ad hunc et illum ex diversis respectibus, quia ad primum determinatur ex respectu ad subjectum, et ad secundum ex respectu ad objectum.

5. Determinatio duplex, materiæ et efficientis, secunda.

(b) Contra, indeterminatio est duplex. Quædam est potentiæ passivæ ut indeterminatio materiæ, et quædam potentiæ activæ illimitatæ ad plures effectus. Exemplum, sicut Sol est indeterminatus ad producendum multa animalia, non quod aliquam formam recipiat ut agat, sed quia habet virtutem productivam illimitatam; quod autem est indeterminatum indeterminatione materiæ, oportet quod recipiat aliquam formam ad hoc, ut agat, quia non est in actu sufficiente ad agendum, sed quod est indeterminatum indeterminatione potentiæ activæ, est ex se sufficienter determinatum ad producendum quemcumque istorum effectuum, et hoc si passum dispositum sit approximatum, ubi requiritur passum, vel ex seipso ubi non requiritur passum. Probatio, si tale activum esset de se determinatum ad unum effectum, posset de se sufficienter producere illum, sed si est indeterminatum ad hoc et ad illud, ex tali illimitatione nulla tollitur perfectio causalitatis ejus respectu talis effectus, sed tantum causalitas additur respectu alterius; igitur ita potest producere istud et illud, sicut si esset tantum istius, et ita non requiritur aliquod determinans. Ad propositum, essentia divina non est principium indeterminatum indeterminatione materiæ; igitur sine determinatione alterius quasi principii activi, erit simpliciter determinatum determinatione, quæ requiritur ad agendum, ita quod non requiritur aliquid aliud.

(Non eget determinante ad agendum, prima sic.)

Confirmatur (c), quia talis indeterminatio principii activi, licet sit ad disparata, non tamen est ad contradictoria, sed determinate ad alteram partem con

tradictionis respectu cujuslibet istorum disparatorum; nulla autem indeterminatio prohibet ex se determinate agere, nisi quæ aliquo modo esset ad contradictoria, ut ad *agere* et *non agere*, ergo, etc.

Item secundo, quando aliquod principium activum est indeterminatum ad aliquos duos effectus non ex æquo, sed secundum ordinem naturalem, ex se sufficienter determinatum est ad primum illorum, et posito primo est determinatum ad secundum; essentia autem divina non est indeterminata ad istas duas productiones ex æquo, sed per prius se habet ad generationem; igitur est ex se sufficienter determinata ad utrumque, quia ex se primo ordine ad primam, et illa posita, est determinata ad secundam, et ita in nullo signo originis est indeterminata ad utramque quasi tunc eliciendam.

Item tertio (d), relatio est ratio et forma suppositi agentis; igitur si est determinativa principii *quo*, habebit duplicem rationem principii respectu generationis, unam inquantum est ratio agentis, et aliam inquantum est ratio determinativa principii agendi, et sic ipsa mediabit inter seipsam et actionem.

Idem lib. 1. cap. 10. Item quarto sic (e), natura ut natura ponitur principium elicitivum istius actionis; ipsa autem ut natura non est determinabilis, secundum Damascenum *lib.* 3. *cap.* 6. proprietates determinant hypostases, non naturam ut natura; igitur nihil est determinativum principii *quo* ut est principium *quo*, sed tantum principii agentis.

Item quinto, relatio secundum istum Magistrum tantum ratione differt a fundamento; ergo non potest esse principium determinativum ad actum realem aliquo modo distinctum ab essentia, quia nihil concurrit ad rationem alicujus principii respectu actionis realis nisi reale.

Item sexto, quod dicitur de relatione determinativa in creaturis, videtur esse falsum, quia calor ex se, non per aliquem respectum medium, est fundamentum hujus respectus potentiæ calefactivæ. Non oportet etiam quod determinatio ad actum primum et secundum fiat per respectus, quia eadem forma absoluta dat actum primum absolutum et secundum, et non respectivum, et etiam principium agendi est absolutum et non respectivum.

COMMENTARIUS.

(a) *Aliter dicitur.* Hic recitatur opinio Henrici, qui dicit in sententia, quod essentia, est principium elicitivum generationis, sed non potest esse principium determinatæ actionis nisi determinetur, et sic relatio erit principium non elicitivum, sed determinativum ad talem vel talem actionem. 1.

(b) *Contra, indeterminatio est duplex.* Improbati Et ista duplex indeterminatio clara est hic in littera, et supra patet *d.* 3. *q.* 7. parum ante responsionem ad argumenta principalia, et ibi aliqualiter exposui. Cum ergo indeterminatum potentiæ activæ illimitatæ seipso determinat ad agendum, id est, per formam propriam, sequitur

quod cum essentia divina sit indeterminata indeterminatione potentiæ illimitatæ ad agendum seipsa, hoc est, per propriam entitatem potest se determinare; ergo non per relationem sibi additam.

2. (c) *Confirmatur, quia talis indeterminatio principii activi*, etc. Intelligendo de indeterminatione principii activi per modum naturæ, ut patet de Sole; sed non per modum voluntatis, quia voluntas ex sua ratione formali propter sui libertatem est indeterminata ad contradictoria. Et littera clara est.

Paternitas est proprietas patris.

(d) *Item tertio*, etc. *et sic ipsa mediabit inter seipsam et actionem*, quia ex quo Paternitas est conditio agentis, quia est proprietas Patris, et sic est posterior ratione formali agendi; et ex alia parte ponitur, quod sit determinativa rationis formalis agendi, ergo erit prior seipsa ut est conditio agentis, et actio sequitur rationem formalem agendi et suppositum agens; ergo paternitas mediabit inter seipsam et actionem, quod est falsum. Nam ut est determinativa principii formalis agendi, est prior seipsa, ut est conditio suppositi agentis, sicut enim ratio formalis agendi intelligitur, ut prior supposito agente; ergo et ratio determinativa ipsius principii formalis agendi erit prior ipsa conditione agentis; et ipsa paternitas, ut est conditio agentis est prior actione, id est, generatione activa, quæ generatio activa est formaliter ipsa paternitas; ergo paternitas ut conditio suppositi agentis mediat inter seipsam, ut scilicet est determinativa rationis formalis et ut est actio.

Natura non est determinabilis.

(e) *Item quarto sic*, etc. *proprietates determinant hypostases, non naturam ut natura*, id est, quod ipsa relatio, quæ est proprietas personalis est ratio distinguendi personam; filiatio enim in divinis est ratio distinguendi Filium a Patre, et ideo est actus personæ distinguens unum ab alio, et nullo modo est actus naturæ; non posset autem determinare essentiam, nisi esset actus essentiæ.

## SCHOLIUM.

Ante resolutionem quæstionis explicat optime varias acceptiones potentiæ. Primo, accipitur pro potentia Logica, id est, non repugnantia terminorum, quam bene declarat. Secundo, ut condistinguitur contra actum, et sic non est in Deo, ex d. 2. q. 1. quia quidquid potest esse in Deo ad intra est. Tertio, pro potentia reali, id est, pro fundamento relationis activi vel passivi, sed in præsenti agitur de activo. Quarto, sumitur quandoque pro illo fundamento præcise ut pro calore, quandoque vero pro eodem cum omnibus requisitis ad agendum, et utraque hæc acceptio habetur ex Philosopho.

(a) Ad quæstionem igitur respondeo distinguendo de potentia: 7.
uno modo dicitur potentia Logica, quæ dicit modum compositionis factæ ab intellectu, et ista notat non repugnantiam extremorum, de qua dicit Philosophus 5. Metaph. cap. de potentia: *Illud est possibile cujus contrarium non est de necessitate verum*; et si hoc modo quæratur de potentia generandi in divinis, dico quod ipsa est possibilis, comparando generationem ad quemcumque actum non repugnantem generationi, et tunc possibilitas est Patris vel Dei ad hoc prædicatum, quod est *generare*, quia isti termini non repugnant; impossibilitas autem est, quod Filius vel Spiritus sanctus generent, quia isti termini repugnant.

Text. com. 17.

Potentia Logica quid? De quo sup. d. 2. part. 2. q. 3.

Et si quæritur, quid est potentia generandi in divinis isto modo?

Respondeo, non oportet dare

aliquod principium quo aliquis sit potens generare, sufficit enim sola non repugnantia terminorum, sicut si ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed per impossibile Deus non fuisset et incepisset a se esse, et tunc fuisset potens creare mundum, si fuisset intellectus aliquis ante mundi creationem componens hanc, *mundus erit*, hæc fuisset possibilis, quia termini non repugnarent, non tamen propter aliquod principium in re possibili, nec propter activum sibi correspondens, nec etiam modo illa, *mundus erit*, fuit possibilis formaliter loquendo de potentia Dei, sed potentia, quæ erat non repugnantia istorum terminorum, quia isti termini non repugnarent, licet istam non repugnantiam concomitaretur potentia activa respectu hujus possibilis.

8. Alio modo dicitur potentia divisa contra actum : ista non est in Deo; relinquitur igitur potentia realis, quæ dicitur principium agendi vel patiendi, ut proximum fundamentum relationum, quia hoc nomen *potentia*, non est abstractum ultimata abstractione, sed est concretum concretione ad fundamentum, licet non concretione ad subjectum, de qua multiplici abstractione in relativis, dictum est supra *d.* 5. *q.* 1. *art.* 2. Hîc autem tantummodo quæritur de potentia agendi, et tunc distinguitur quod hoc nomen *potentia*, potest sumi vel pro eo quod per se significat, vel pro eo quod connotat quod est proximum fundamentum talis relationis. Primo modo accipiendo

Potentia quomodo concretum.

dico, quod *potentia* significat relationem, sicut potentialis vel principiatio, et hoc modo quæstio non habet difficultatem, quia potentia generandi in divinis dicit essentialiter relationem.

Potentia activa varie sumitur.

Secundo modo est difficultas quæstionis, quærendo quid sit illud absolutum, quod est fundamentum proximum istius relationis, et tunc loquendo semper præcise de potentia activa sive productiva, de qua est modo sermo, distinguo ulterius de potentia denominative sumpta, quod aliquando sumitur pro suo fundamento præcise; aliquando autem pro ipso cum omnibus aliis, quæ concurrunt ad hoc, ut possit elicere actum, quæ scilicet requiruntur ad rationem potentiæ propinquæ, cujusmodi sunt (in creaturis) approximatio passi et impedimenti remotio.

Ista distinctio ultima potentiæ acceptæ pro fundamento præcise, vel pro ipso cum aliis omnibus concurrentibus, accipitur a Philosopho 9. *Met.* Definitio autem potentiæ activæ, quam ponit 5. *et* 9. *Met.* est potentiæ activæ primo modo sumptæ; potentiam autem secundo modo sumptam exprimit ipse manifeste 9. *Metaph.* 4.

Text. 10 et circiter Text. 17 Text. 2 et inde. Text. 10.

Quoniam, inquit : *aliquid possibile, et quando, et quomodo, et quæcumque alia necesse est adesse in definitione* ; et subdit, *tales potentias, scilicet irrationales necesse est, ut possint quando passivum et activum appropinquatur, hoc quidem facere, illud vero pati.*

Et si objiciatur contra eum, quod istæ irrationales possint impediri, hoc excludendo dicit :

*Nullo namque exteriorum prohibente adjungere nihil adhuc oportet, potentiam enim habet, ut est potentia faciendi, est autem omnino, sed habentium aliquo modo, in quibus excluduntur, quæ exterius prohibent*, removent enim hæc, *eorum quæ in determinatione apponuntur quædam.* Vult dicere, quod quædam pertinentia ad definitionem potentiæ activæ ut potentiæ excludunt impedimentum ; ergo potentia activa ibi secundum eum, accipitur cum omnibus concurrentibus ad possibilitatem propinquam agendi.

## COMMENTARIUS.

3. ...entia ...cipitur ...ribus ...odis. multi- ...lici ...entia.

(a) *Ad quæstionem igitur respondeo.* Ista littera clara est. Et primo distinguit de *potentia.* Primo accipitur *potentia* pro potentia Logica ; et quid sit patet in littera, et supra patuit *d.* 2. *p.* 2. *q.* 3. *in responsione ad argumenta principalia.* Secundo accipitur *potentia*, ut distinguitur contra actum, sicut dicimus, quod ens dividitur per actum et potentiam, ut patet 5. *Metaph.* et ista potentia non est in Deo, quia quidquid est ibi, est in ultima actualitate, ut supra patuit *dist.* 2. Tertio accipitur *potentia* pro potentia reali, quæ est proximum fundamentum relationis agendi vel patiendi, sicut dicimus quod calor est potentia agendi. Et hîc in proposito tantum quærimus de potentia agendi, quæ adhuc distinguitur, quia potest accipi, vel pro significato vel pro connotato ; et pro significato dicit tantum relationem, pro connotato dicit aliquod absolutum. Accipiendo potentiam pro significato, non est præsentis speculationis, sed accipiendo pro connotato sive pro absoluto, tunc quæritur quid est illud absolutum in divinis, quo mediante Pater posset generare.

Accipiendo potentiam ergo pro tali absoluto, potest adhuc distingui ; aut accipitur illud absolutum in se, aut accipitur illud absolutum cum omni circumstantia requisita ad actionem. Primo modo tale absolutum potest dici ratio formalis agendi, potentia tamen remota. Secundo modo potest dici ratio formalis agendi potentia propinqua. Et ista distinctio de potentia pro fundamento propinqua et remota accipitur a Philosopho 9. *Metaph. text. com.* 10. nam ibi habetur expresse de potentia propinqua ; inquit enim ibi secundum aliam litteram : *Potentiæ vero tales quando appropinquant secundum quod est possibile eis de activo et passivo necesse est, ut quædam agant et quædam patiantur.* Et parum infra : *Ergo omne quod habet potentiam secundum rationem, necesse est cum fuerit appetens illud quo habet potentiam non habet illud, et secundum quod habet de appetitu, etiam semper erit, cum passivum fuerit propinquum, et habuerit potentiam actionis in hac dispositione ; et si actio potest ad hoc, et non indigetur addere in sermone, et si non fuerit aliquod extrinsecum*, etc. Ibi Commentator : *Ergo omne quod habet potentiam, id est, ergo necesse est cum ratiocinatus habuerit magnum appetitum ad illud quod potest agere, ut agat illud secundum suum appetitum et suum posse ; sed non agat nisi quando patiens fuerit propinquum ei, et habuerit in tempore actionis istam dispositionem quam dicimus, scilicet appetitum et potentiam ad agere.* Deinde dicit : *Et si actio potest*, etc. *id est, et non indigemus cum hoc, quod potentia possit agere et addere, nisi aliquod extrinsecum impediat, quoniam sufficit in hoc quod dicimus, quod potentia potest agere, quoniam cum fuerit illic impediens, tunc potentia non poterit.* Hæc ille. Et sic patet expresse quomodo

ibi intendit de potentia, quæ habet omnia requisita ad agendum, quæ tunc vocatur potentia propinqua. Sed de potentia primo modo, hoc est, de potentia absolute sumpta, qua aliquid potest agere, patet a Philosopho 9. *Metaph. text. com.* 2. ibi enim distinguit Aristoteles potentiam accipi multipliciter. Vide textum cum commento.

Potentia multis modis sumitur.

SCHOLIUM.

Decidit fundamentum relationis generativi præcise sumptum non esse relationem, sed absolutum. Primum probat dupliciter. Primo, quia in divinis non e set productio libera seu per modum voluntatis. Secundo, relatio esset principium sui. Secundum probat primo : si Deus generaret alium Deum absolutum, foret principium quo, ut in creatis. Secundo, terminus generationis est absolutum, ex dist. 5. quæst. 2. ergo et principium.

9. Loquendo (a) tunc de potentia, id est, de proximo fundamento istius relationis præcise sumpto, dico quod potentia generandi Patris non est relatio, sed aliquid absolutum. Partem negativam probo. Primo, quia omnis relatio videtur æque naturaliter respicere suum proprium correlativum, ergo relatio spirantis suum proprium correlativum sicut relatio generantis suum; non distinguuntur autem in divinis productiones per modum naturæ et voluntatis, nisi quia principium quo producens producit, aliter et aliter se habet ad productionem et productum, quia hæc naturaliter, hæc libere; ergo non essent tunc duæ productiones formaliter distinctæ per modum naturæ et voluntatis.

Secundo, quia tunc eadem relatio esset principium sui ipsius, quia in Patre non est nisi unica relatio ad Filium, et illa est per te *quo* respectu generationis, quæ scilicet generatio est eadem relatio, licet aliter nominata ; ergo, etc.

Tertio, quia tunc Paternitas esset simpliciter perfectior Filiatione. Probatio consequentiæ dupliciter : Primo, quia illud quo producens producit, si non est ejusdem rationis cum producti forma, continet eam virtualiter, et est perfectior ea ; ergo si Paternitas est quo Pater agit, et non ejusdem rationis cum Filiatione, continet Filiationem virtualiter, et est perfectior ea.

De hoc infra d. 28. q. ult. et quodl. 4

Secundo, quia Filiatio non dat Filio quod agat, nihil enim nec ad intra, nec ad extra producit Filius Filiatione; ergo si Pater Paternitate agit formaliter, Paternitas erit aliquid perfectius Filiatione.

10. Partem affirmativam (b) solutionis probo, primo sic : quod est perfectionis in principio productivo non tollit ab illo rationem principii productivi ; sed communicare se in identitate numerali et adæquata communicatione sibi, ponit perfectionem in principio productivo ; ergo hoc non tollit ab aliquo rationem principii productivi. Sed si Deus (per impossibile) generaret alium Deum, et ille alius tertium, Deitas poneretur principium productivum alterius et non relatio, et tunc Deitas non communicaret se in identitate numerali, nec communicaret se communicatione adæquata sibi in ratione prin-

Producens communicans suam naturam perfectius est quam dans aliam numero

cipii productivi, quia Deitas posset esse principium alterius communicationis, puta factæ per impossibile a secundo Deo ; ergo cum modo Deitas communicetur in identitate numerali et communicatione adæquata sibi, ita quod Deitate non potest esse alia communicatio numero ejusdem rationis cum ista, sequitur quod multo magis modo poneretur absolutum esse principium productivum, quam tunc poneretur.

Exemplum istius est : si calor in igne communicaret se eumdem numero ligno et communicatione adæquata, ita quod iste calor non posset esse principium alterius calefactionis, non negaretur calorem ignis esse principium productivum caloris in ligno ; cum modo de facto ponatur calor esse principium illius, et hoc cum duplici imperfectione opposita duplici perfectioni hîc suppositæ, quia nunc est ibi diversitas caloris communicati, et communicatio non est adæquata, hîc autem esset identitas caloris et communicatio adæquata, et tamen, illa hypothesi posita, lignum calore non posset calefacere ; non enim se, quia accipit calorem calefactione, quæ est ab hoc calore,et tunc prius haberet calorem quam haberet calorem ; nec aliud, quia ista calefactio ligni ponitur adæquata illi calori in ratione principii activi.

Ita intelligendum est in proposito, quod illud quod poneretur esse principium alterius communicationis, si communicatio fieret in diversitate numerali et non adæquata, illud idem debet modo poni principium quando fit communicatio ejusdem et adæquata principio productivo.

Secundo (c) probo idem sic : aliquid absolutum est terminus formalis generationis ; ergo aliquid absolutum est ratio formalis,qua agens agit. Antecedens probatum est *d.* 5. *q.* 2. prima ratione contra primam opinionem. Probo consequentiam quia impossibile est agens communicare terminum formalem productionis, nisi agat forma æque perfecta si agit univoce, vel perfectiori si æquivoce; in divinis autem nihil est perfectius absoluto, quia absolutum est formaliter infinitum, relatio autem non, ergo, etc.

COMMENTARIUS.

[ (a) *Loquendo tunc de potentia.* Primo Doctor probat, quod potentia generandi in Patre non est aliqua relatio puta paternitas. Et probat multiplici modo. 5. Pro parte negativa.

Primo, supponendo unum communiter concessum, quod productio Filii, et productio Spiritus sancti sic distinguuntur, quod productio Filii est naturalis et per modum naturæ, et productio Spiritus sancti est libera et per modum voluntatis. Sed si relatio esset ratio formalis generandi et spirandi, sequeretur quod utraque productio esset naturalis et per modum naturæ. Probatur, quia omnes productiones, quæ dicuntur per modum naturæ sunt a principio formali productivo per modum naturæ, et omnes productiones, quæ denominantur libere sunt a principio formali productivo per modum voluntatis. Sed nulla relatio potest esse ratio formalis producendi aliquid libere,

patet, quia sola voluntas est ratio formalis sic producendi. Et ultra si paternitas in Patre est ratio formalis producendi Filium per modum naturæ ; ergo et spiratio activa in Patre et Filio erit ratio formalis producendi Spiritum sanctum per modum naturæ. Probatur consequentia, quia omnis relatio æque naturaliter recipit suum correlativum ; si ergo una respicit suum correlativum per modum naturæ, et reliqua similiter.

Sola voluntas est ratio formalis producendi aliquid libere.

6. Secundo, si paternitas est ratio formalis gignendi (cum paternitas et generatio activa sint penitus idem, licet nomine differant, ut infra patebit *dist.* 28. *q. ult. et in quodl. q.* 4 ) sequitur quod idem erit principium sui ipsius, quia si paternitas est principium generationis, et generatio est penitus idem quod paternitas ; ergo idem erit principium sui.

Tertio, quia tunc paternitas esset simpliciter perfectior filiatione. Probatur consequentia dupliciter. Primo, quia illud quo producens producit, si non est ejusdem rationis cum forma producti, continet eam virtualiter et est perfectius ea, patet, quia tota perfectio agentis semper sumitur a ratione formali agendi, ut supra exposui *d.* 1. *q.* 2. Cum ergo paternitas sit alterius rationis a filiatione, et est ratio formalis producendi Filium, qui dicitur Filius per filiationem ; ergo impliciter erit perfectior filiatione. Secundo, quod est ratio formalis alicui agendi dicit perfectionem in illo, sed paternitas, per te, est ratio formalis generandi Filium, ergo erit aliqua perfectio in Patre ; filiatio autem non est ipsi filio ratio formalis agendi, nec ad intra, nec ad extra ; ergo paternitas erit perfectior filiatione ; hoc autem est manifeste falsum, quia tunc personæ non essent æquales in perfectione.

7. (b) *Partem affirmativam solutionis probo.* Hic Doctor intendit probare, quod ratio formalis generandi in Patre est simpliciter aliquod absolutum. Primo sic : *Quod est perfectionis in principio productivo, non tollit ab illo rationem principii productivi*, etc. Ista ratio Doctoris est satis evidens. Illi enim qui dicunt paternitatem esse rationem formalem generandi, ex hoc dicunt, quia videtur impossibile, quod idem numero sit ratio formalis generandi, et per generationem sit communicatum producto, quia inter rationem formalem generandi et rem communicatam per talem generationem producto, videtur aliqua distinctio. Cum ergo essentia divina eadem numero, quæ est in Patre, sit per generationem communicata Filio, non videtur possibile, quod in Patre sit ratio formalis generandi sive communicandi seipsam Filio ; videtur enim quod communicari alicui in identitate numerali auferat ipsi communicato rationem principii productivi. Doctor ergo intendit principaliter probare, quod communicare se in identitate numerali non auferat ab eo rationem principii productivi. Et hoc probat ibi : *Sed si Deus* (*per impossibile*) *generaret alium Deum*, etc.

Pro parte affirmativa.

Et breviter pro clariori intelligentia præmitto aliqua. Primum, quod idem numero possit esse in pluribus suppositis, ita quod in uno sit ex semetipso et in alio sit per aliquam productionem, sicut nunc de facto essentia divina ex semetipsa est in Patre, ut infra patebit *dist.* 28. *quæst. ultima*, et eadem per generationem est in Filio et per spirationem in Spiritu sancto. Secundum, quando aliqua sunt ejusdem rationis, si unum sit principium formale agendi, et reliquum. Hoc patet, quia ratio formalis agendi consequitur entitatem quidditativam, ut supra exposui *distinct.* 1. *quæst.* 2. *et* 8.

Idem numero potest esse in pluribus suppositis.

*dist.* 3. *quæst.* 6. Tertium, naturam simpliciter eamdem numero posse diversis suppositis communicari est perfectionis omnino illimitatæ, ut supra notavi *distinct.* 2. *parte*, 2. *quæst.* 3. Si enim communicare pluribus idem specie est majoris perfectionis quam communicare idem genere ; ergo communicare pluribus suppositis in perfectissima identitate, quæ est identitas numeralis, hoc erit tantum infinitæ perfectionis, ut infra patebit *dist.* 28. Si ergo idem specie communicare pluribus non aufert ab eo quod communicatur, quin sit principium formale productionis per quam communicatur, a fortiori si aliquid ejusdem speciei communicatur in identitate numerali non aufert ab eo, quin illud quod communicatur in tali identitate sit principium formale alicujus productionis per quam communicatur, cum hic modus sit perfectissimus, et sic patet littera Doctoris. Et exemplum positum ibi de calore in igne satis clarum est. Si ergo Deus generaret alium Deum, ratio formalis generandi esset Deitas, a fortiori quando Pater generat Filium communicando sibi eamdem Deitatem, ratio formalis generandi Filium per quam generationem communicatur Filio eadem Deitas, erit Deitas ipsa, supple ratio formalis generandi.

Quæ sit ratio formalis generandi Filium.

(c) *Secundo probo idem sic.* Ista ratio stat in aliquibus dictis. Primum, quod terminus formalis generationis est simpliciter perfectior omni eo, quod per talem generationem habetur, ut supra patuit a Doctore *d.* 5. *q.* 2. et vide ibi expositionem quam feci. Secundum, quod essentia divina est terminus formalis generationis divinæ, ut supra probatum est *dist* 5. *quæst.* 2. Tertium, quod tota perfectio producentis sumitur simpliciter a ratione formali producendi, ut supra patuit ; cum ergo in Patre nihil sit perfectius essentia divina, et ipsa eadem in Filio est terminus formalis generationis ; ergo in Patre erit simpliciter ratio formalis generationis, patet, quia aliter non potest poni. Si enim paternitas ponitur, statim sequitur quod ratio formalis generandi sit imperfectior termino formali, quod est impossibile.

Essentia est formalis terminus generationis divinæ.

SCHOLIUM.

Contra illam consequentiam, absolutum est terminus generationis, ergo et principium ; instantias varias ponit, ex triplici via, quas bene refutat et solvit, probans generationem divinam esse univocam, nec tantam esse distinctionem distinctorum, quanta est distinctivorum, pulcherrimam et variam circa hæc affert doctrinam.

11. Instantiæ contra prædicta. Prima via ex parte personarum.

Huic rationi instatur, quod consequentia tantum valet in generatione univoca ; hæc autem probatur esse æquivoca, tum ex parte personarum, tum ex productionibus, tum ex ratione differentiæ specificæ.

Prima via sic : Paternitas et filiatio differunt specie ; ergo personæ constitutæ per eas. Antecedens probatur, quia differunt secundum quidditates, et talis est differentia specifica ; tum quia sunt puri actus, differentia autem actus et formæ est specifica. Consequentia probatur : Primo, quia non major distinctio est in principiis quam principiatis. Secundo, quia eadem est differentia formalium constituentium et constitutorum. Tertio, quia eadem est differentia eorum, secundum quæ præcise aliqua differunt et ipsorum quæ differunt. Quarto, quia relationes sunt idem essentiæ divinæ sicut personæ ; igitur propter

istud non negabitur differentia specifica personarum, sicut nec relationum.

Secunda via ex productionibus.

Secunda via de productionibus arguitur sic : In divinis productiones differunt specie; ergo et producta. Antecedens patet, quia in divinis non est productio nisi unica unius rationis. Consequentia probatur; tum quia aliter non esset proportio productionum ad producta; tum secundo, quia productiones sunt ejusdem rationis cum productis; tum tertio, quia potentiæ alterius rationis requirunt objecta alterius rationis; ergo si producerent sua objecta, producerent ea alterius rationis; ergo sicut intellectus et voluntas præsupponunt bonum et verum formaliter distincta, ita producerent terminos formaliter distinctos, vel erunt quibus termini sic distincti producuntur.

Tertia via ex ratione differentiæ specificæ.

Tertia via de differentia specifica arguitur sic : Differentia specifica videtur esse perfectior quam differentia numeralis, quod probatur, quia distinctio specierum est de perfectione universi, non autem distinctio individuorum; ergo differentia specifica sicut perfectior, videtur esse ponenda in divinis.

12. Ratio stat licet generatio esset æquivoca. Generatio divina est univoca.

Ad ista (a) : sive generatio ponatur æquivoca, sive univoca, ratio non infringitur, quia in æquivoca generatione oportet principium productivum esse perfectius forma terminante ; nihil autem in Deo est perfectius absoluto, et specialiter nulla relatio perfectior, absurdissimum enim videtur dicere, quod relatio contineat virtualiter essentiam divinam. Conclusio tamen ad quam inducunt istæ rationes, scilicet de generatione æquivoca, videtur esse falsa, quia cum in primo termino generationis, scilicet in ipso producto concurrant duo, scilicet natura et relatio propria ipsius producti, qua est *hæc*: aut generatio dicitur æquivoca vel univoca a termino formali generationis, aut a formali proprio ipsi supposito producto. Si primo modo, cum natura, quæ est terminus formalis hujus productionis, sit eadem in producente et producto, sequitur univocatio, quia perfectissima similitudo. Si secundo modo, ergo nulla generatio est univoca, quia nullum genitum in sua forma individuali assimilatur gignenti.

Hoc etiam (b) arguitur alio modo, et (est idem quasi) quia generatio et est distinctiva, et est assimilativa; perfectior autem ratio in ea est quod sit assimilativa quam distinctiva, quod apparet, quia sic est a forma sub ratione formæ,non sub ratione qua *hæc*, et ratio formæ est perfectior in supposito ista differentia individuali. Si enim perfectius est in generatione ipsam esse assimilativam; ergo secundum hoc generatio dicitur esse univoca vel æquivoca. Si enim diceretur talis vel talis, inquantum est distinctiva, quælibet esset æquivoca, quia quælibet distinguit; et hæc est imperfectior ratio in generatione, quia convenit imperfectissime generationi, ergo per hanc non distinguitur univoca ab æquivoca; ergo ad propositum cum generatio sit assimilativa, quatenus eadem natura communi-

catur distinctiva, quatenus est geniti distincti a generante distincto, sequitur quod penes naturam gignentis et geniti sit univocatio, et non penes distinctionem eorum, scilicet gignentis et geniti.

Constituta non tantum differunt, quantum constituentia.

Tertio applicatur ad propositum, quia si illæ duæ differentiæ individuales, quæ sunt primo diversæ constituunt producta non primo diversa, sed inter quæ est generatio univoca propter similitudinem in natura, si istæ differentiæ individuales essent species alterius generis, adhuc non constituerent distincta tanta distinctione, quanta esse earum in suo genere, quia tunc differentiæ individuales constituerent primo diversa. Quod autem constituta modo non sunt primo diversa, hoc est propter naturam, in qua natura individua conveniunt; ita etiam tunc convenirent in eadem natura, licet differentiæ constituentes essent species alterius generis; igitur tunc constituta essent ejusdem speciei sicut modo.

13. Ad instantias ex prima via, in Deo non est genus, nec species infr. d. 8. q. 2.

Ad (c) argumenta igitur in oppositum :

Ad primum dicendum, quod non est ibi proprie genus, nec species, nec differentia specifica, sed bene concedo, quod Paternitas et Filiatio sunt relationes quasi alterius speciei, et alterius rationis, quia sunt oppositæ et non fundatæ supra unitatem immediate, sicut similitudo vel æqualitas; magis etiam distinguitur Paternitas a Filiatione quam Paternitas a Paternitate. Sed cum infers, ergo constituta sunt alterius rationis quasi specifice, nego consequentiam.

Et propter probationem consequentiæ, notandum est quod aliqua dicuntur aliquando magis distingui propter eorum minorem convenientiam in aliquo genere, aliqua propter majorem repugnantiam vel incompossibilitatem eorum, sicut contraria magis dicuntur distingui, ut album et nigrum, quam disparata, ut homo et album, sed hoc modo non est proprie dictum aliqua magis distingui. Plus enim proprie distinguuntur, quæ minus conveniunt in aliquo genere, et ita distincta genere generalissimo plus distinguuntur quam contraria, quæ sunt ejusdem generis, licet contraria magis repugnent. Unde universaliter quanta est distinctio, id est, repugnantia constituentium vel formaliter distinguentium, tanta est et constitutorum, quia si albedo et nigredo sunt incompossibilia, et constituta per ea sunt incompossibilia, et ita est in proposito; quanta enim est incompossibilitas Paternitatis et Filiationis, propter quam Paternitas non est Filiatio, tanta est et Patris et Filii, ita quod Pater non est Filius. Sed primo modo accipiendo, nunquam distinguentia conveniunt tantum quantum conveniunt quæ per illa distinguntur, sicut patet per omnia distinguentia discurrendo; differentiæ enim specificæ non includunt genus in quo conveniant, species autem distinctæ per eas includunt genus in quo conveniunt; et ratio est, quia distinguentia aliquid præsupponunt in ipsis distinctis, quod ipsa distinguentia non includunt in suo intellectu, distin-

Aliqua sunt magis distincta aliis, quia magis repugnant ut contraria, alia quia minus in aliquo conveniunt ut disparata. Quomodo distincta magis conveniunt quam distinguentia?

cta tamen per ea includunt illud, ideo distincta conveniunt in illo, distinguentia autem ea non conveniunt in illo.

14. Et per hoc patet ad argumenta et ad probationes. Cum dicitur de principiis et principiatis, dico quod major distinctio, id est, major non convenientia, hoc est in paucioribus convenientia, potest esse principiorum quam principiatorum; sicut differentiæ specificæ, quæ sunt principia specierum, non conveniunt in genere, in quo conveniunt ipsæ species, et ita etiam est de differentiis individualibus et individuis respectu naturæ specificæ.

Per idem patet ad illud de formalibus constitutivis et de præcise distinctivis. In omnibus enim est falsum, quod quanta est distinctio vel differentia formalium constituentium, tanta sit differentia constitutorum.

Sed (d) adhuc pondero argumentum, quia istæ relationes in proposito, sunt subsistentes; igitur tantam differentiam habent inquantum subsistentes quantam habent in rationibus propriis; subsistentes autem sunt personæ, igitur tantam differentiam habent personæ quantam habent relationes.

Præterea, aliqua differentia formali differunt personæ, et non nisi differentia illa, quæ est relationum, quia nullam aliam habent quam istam, quæ est relationum; ista autem quæ est relationum, est specifica, ergo ista erit specifica vel nulla.

15. Ad instantias. (e) Ad ista respondeo. Ad primum, quod licet relationes sint subsistentes, tamen personæ non tantum includunt relationes, sed ipsam naturam in qua subsistunt, relationes autem non includunt formaliter ipsam naturam; in aliquo igitur formaliter conveniunt personæ in quo non conveniunt relationes formaliter, et ideo hîc non est tanta distinctio sicut ibi.

Ad secundum dico quod non sequitur, istis præcise personæ distinguuntur, et ista distinguuntur specie; ergo personæ distinguuntur specie, sicut nec de differentiis individualibus respectu individuorum. Et cum dicis, tunc nulla erit differentia distinctorum, cum non sit illorum illa, quæ est distinctivorum, nec aliqua alia per illa, dico quod per ista potest esse distinctio distinctorum, et aliqua alia, quam sit illa distinctivorum vel distinguentium; et minor sicut per differentias individuales est aliqua distinctio ipsorum individuorum alia quam ipsarum differentiarum, quia differentiæ sunt primo diversa, sed distincta non sunt primo diversa, sed tantum sunt distincta numero in eadem specie. Ita hîc in proposito per relationes distinctas in specie vel quasi genere, quibus tamen inquantum sunt distinctivæ accidit distingui specie, possunt alia distingui personaliter tantum in eadem specie sive in eadem natura.

(f) Ad secundam viam de productionibus, nego consequentiam, quia hîc ex perfectione istius naturæ, possunt esse aliqua principia propria alterius rationis, communicativa tamen ipsius essentiæ, quod non contingit in aliqua natura imperfecta; et propter distincti- Ad instantias ex secunda via

onem istorum principiorum formalium possunt esse productiones alterius rationis, et tamen producta unius rationis, propter unitatem termini formalis, scilicet naturæ quæ communicatur.

Cum probatur (g) illa consequentia prima per proportionem, dico quod proportio illa productionis ad terminum formalem, est quod per ipsam communicatur terminus formalis; sed non requiritur talis proportio, quod productio sit unius rationis, si terminus formalis sit unius rationis, quia productiones possunt distingui per rationes suas formales aliter quam ex terminis formalibus, sicut hîc ex principiis formalibus.

Ad terminum unius rationis possunt esse productiones diversæ. Text. 21. et inde.

Exemplum hujus est, quia quandoque forma eadem potest acquiri mutationibus alterius rationis, sicut idem ubi per motum localem super magnitudinem rectam et circularem; qui motus ita sunt alterius rationis, quod non sunt comparabiles secundum Philosophum 7. *Phys*. Ita esset. si eadem sanitas posset induci immediate ab arte, et immediate a natura.

Cum probatur illa consequentia, secundo per hoc quod productiones sunt ejusdem rationis cum productis, dico quod quoad hoc sunt ejusdem rationis, quia sicut productiones sunt relationes, ita producta sunt relativa; sed producta sunt subsistentia in aliqua una natura, et productiones formaliter non sunt supposita subsistentia in illa natura, ideo producta possunt habere unitatem aliquam in natura formaliter communicata eis per productiones, quam non habent formaliter productiones.

Cum arguitur tertio de potentiarum distinctione, et objectorum distinctorum, quod similis est distinctio objectorum ad potentias, patuit responsio *d.* 2. *p.* 2. *q.* 4. utrum in divinis sint tantum duæ productiones. 16.

An potentiæ distinguuntur per objecta Vide supr. d. 2. p. 2. q. 4.

Ad. instant. tertiæ viæ.

(h) De tertia via, scilicet de perfectione differentiæ specificæ, dico quod differentia specifica non est perfectior identitate specifica in divinis, sed in creaturis est perfectionis. Posita enim limitatione creaturarum, non potest esse tota perfectio in creaturis absque distinctione specifica; sed si in aliqua una natura esset perfectio infinita, ibi distinctio specifica non requireretur ad perfectionem simpliciter, in creaturis igitur differentia specifica est perfectio supplens imperfectionem. In divinis autem, ubi una natura est simpliciter perfecta, non oportet ponere ad talem perfectionem supplentem imperfectionem, quia nulla est imperfectio quæ suppleatur. Exemplum, generatio in creaturis est perfectio supplens imperfectionem in corruptibilibus, quæ sine generatione non possent conservari, nec idem numeraliter, nec idem specie; in divinis autem non oportet ponere talem perfectionem supplentem imperfectionem aliquam, quæ sit ibi, nec in aliquo æterno.

In divinis identitas specifica melior est differentia specifica, in creatis contra. Ut inquit Aug. 2. de Anim. c. 34.

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad ista*. Dicit Doctor primo, quod sive generatio ponatur æquivoca, sive univoca, ratio non infringitur, etc. 10.

Generatio in divinis non potest esse æquivoca.

Secundo dicit, quod falsum est dicere generationem divinam esse æquivocam. Dicit enim Doctor, quod generatio in divinis est simpliciter univoca, non æquivoca; aut denominatur talis a termino formali generationis, aut a formali proprio ipsi supposito producto, id est, aut denominatur talis a natura in supposito producto, qui est terminus formalis, aut a ratione suppositali constituente suppositum in *esse* simpliciter incommunicabili. Si a natura, cum eadem sit in Patre et Filio; ergo generatio divina erit univoca. Si a ratione suppositali, nulla generatio erit univoca, quia nullum genitum in sua forma individuali assimilatur gignenti.

(b) *Hoc etiam arguitur alio modo*, etc. Hæc ratio patet in littera, et exposita est præsenti distinctione respondendo ad argumenta facta contra opinionem sancti Thomæ. Si enim diceretur talis, vel talis inquantum est distinctiva, quælibet esset æquivoca, quia quælibet distinguit, et patet littera.

11. (c) *Ad argumenta igitur in oppositum.* Hîc respondet ad argumenta facta pro opinione tenentium generationem divinam esse æquivocam.

Ad primum, ex prima via præmittit aliqua. Primum, quod in divinis non est proprie nec genus, nec species, nec differentia specifica, ut infra patebit *d.* 8. *q.* 2. Potest tamen poni ibi differentia quasi specifica, licet non vere specifica, sicut dicimus, quod paternitas magis differt a filiatione quam a paternitate. Secundum, quod aliqua dicuntur magis distingui, quia media minus conveniunt in aliquo genere, et sic homo et albedo magis distinguuntur, quam homo et asinus, vel quam Franciscus et Joannes, quia homo et albedo in nullo genere conveniunt. Aliqua vero dicuntur magis distingui propter majorem repugnantiam vel incompossibilitatem, et sic homo et asinus magis distinguuntur, quam homo et albedo, quia magis repugnant in eodem. Sed hoc modo non est proprie dictum aliqua magis distingui, proprie enim illa dicuntur magis distingui, quæ minus in aliquo genere conveniunt; et ita distincta genere generalissimo plus distinguuntur quam contraria, quæ sunt ejusdem generis, licet contraria magis repugnent. Tertium est, quod universaliter quanta est distinctio, id est, repugnantia constituentium tanta est et constitutorum, quia si albedo et nigredo sunt incompossibilia, et constituta per ea sunt incompossibilia, et ita est in proposito; quanta enim est incompossibilitas paternitatis et filiationis, tanta est Patris et Filii, ita quod sicut paternitas non est filiatio, ita nec Pater est Filius.

Aliqua possunt dici magis distingui dupliciter.

Quartum, loquendo de distinctione proprie dicta, dico quod constituta minus distinguuntur quam constituentia, quia constituentia minus conveniunt in genere, et constituta magis conveniunt; patet, quia rationale et irrationale non conveniunt quidditative in genere, et tamen species constitutæ quidditative conveniunt, sic est in proposito, quod quamvis paternitas et filiatio non conveniant quidditative in aliqua natura, tamen Pater et Filius quidditative conveniunt in Deo; et sic paternitas et filiatio magis distinguuntur, id est, minus conveniunt quam Pater et Filius. Et ex his patet responsio ad rationes factas pro prima via.

Pater et Filius quidditative conveniunt in Deo.

12. (d) *Sed adhuc pondero argumentum.* Hîc Doctor intendit probare, quod tanta differentia sit inter personas quanta inter relationes constituentes, quia illæ relationes sunt subsistentes, et subsistentes sunt personæ divinæ; ergo.

Quomodo personæ divinæ differant.

Secundo, personæ divinæ aliqua differentia formali differunt, et non nisi differentia illa, quæ est relationum, quia nul-

lam aliam habent, et ista quæ est relationum est specifica; ergo.

(a) *Ad ista respondeo.* Ad has duas rationes respondet. Ad primam dicit, quod licet relationes sint subsistentes, et personæ per illas subsistant, ultra tamen illas relationes includunt naturam in qua subsistunt, et ideo ratione naturæ magis conveniunt.

Ad secundam, dicit quod non sequitur: istis præcise personæ distinguuntur, ergo distinguuntur specie; non sequitur, quia si tantum includerent relationes, bene sequeretur, sed ultra illas includunt naturam in qua conveniunt, et patet instantia, quia Franciscus et Joannes præcise distinguuntur per aliam et aliam hæcceitatem. Sed illæ hæcceitates sunt primo diversa, scilicet in nullo quidditative convenientia, ergo Franciscus et Joannes sunt primo diversa; non sequitur, quia Franciscus et Joannes ultra hæcceitates includunt naturam, in qua conveniunt quidditative, sic in proposito.

13. (f) *Ad secundam viam de productionibus.* Doctor respondet ad rationem factam pro secunda via, et negat consequentiam; non enim sequitur: productiones distinguuntur specie, ergo et producta. Potest enim eadem natura ex sua maxima perfectione in se habere principia communicativa alterius et alterius rationis, puta intellectum et voluntatem, et ita propter distinctionem principiorum formalium possunt esse productiones alterius rationis; et tamen producta erunt unius rationis propter unitatem termini formalis, scilicet naturæ, quæ communicatur. *Et cum probatur consequentia prima per proportionem*, dicit quod *proportio illa productionis*, etc. *quia productiones possunt distingui per rationes suas formales aliter quam ex terminis formalibus*, ut infra patebit *dist.* 13. Exemplum hujus est, quia quandoque forma eadem potest acquiri mutationibus alterius rationis, ut apparet 3. *Physic. text com.* 21. et hoc supra declaratum est *dist.* 2. *part.* 2.

(g) *Cum probatur illa consequentia secunda*, etc. Dicit quod sunt ejusdem rationis quantum ad hoc, quia sicut productiones sunt relationes, ita producta sunt relativa, et hoc, tenendo personas constitui per relationes. Si vero teneatur, quod personæ sint constitutæ per absoluta, simpliciter negatur ista propositio: productiones sunt ejusdem rationis cum productis. Quomodo productiones sint ejusdem rationis cum productis.

(h) *De tertia via.* Patet littera, quia in creaturis differentia specifica non dicit perfectionem simpliciter, imo limitatam, sed dicit perfectionem supplentem imperfectionem, ut patet in littera. Et sic patet responsio ad omnes objectiones pro generatione æquivoca in divinis.

Adverte tamen, quod Occham *in* 1. *dist.* 7. *q.* 1. respondet ad argumenta Doctoris. Primo ad illa, quibus probat quod relatio non est ratio formalis producendi; et secundo ad illa, quibus probat quod absolutum in Patre est ratio formalis generandi. Ad primum ergo primæ viæ dicit, quod Spiritus sanctus æque naturaliter et æque necessario producitur sicut Filius, nec propter hoc dicitur Spiritus sanctus produci magis per modum voluntatis quam Filius. 14. Occham in 1. d. 7. q. 1

Sed ista responsio videtur esse contra Doctorem, quia Spiritus sanctus, ut inquit Augustinus, procedit a Patre et Filio non quomodo natus, sed quomodo datus. Ubi vult ipse Augustinus, quod Spiritus sanctus producatur per modum voluntatis, et quod talis productio sit libera, sed de hoc magis patebit infra *dist.* 10. Et forte Occham hoc habet dicere, quia ipse expresse tenet quod intellectus et voluntas, etiam in creaturis, nullo modo differunt ab in- Responsio Occham non satisfacit.

vicem ; sed hoc pertractare non est præsentis speculationis, hoc enim pertinet ad secundum librum *d.* 16. ubi quæritur, an potentiæ animæ differant ab ipsa anima et a se invicem.

15. Idem Occham

Ad secundum argumentum dicit, quod illa generatio non est totaliter relatio in Patre ad Filium, sicut nec creatio est aliqua relatio Dei ad creaturam ; sed illa relatio diceret principaliter paternitatem et Patrem, connotando ipsum Filium, sicut creare dicit principaliter ipsum Deum, connotando creaturam, cujus *esse* sequitur ad *esse* Dei.

Rejicitur ejus responsio.

Dico primo, quod non est simile de creatione et generatione, quia impossibile est Deum referri relatione reali ad creaturam, ut patet a Doctore infra, *d.* 30. in divinis autem generans relatione reali refertur ad genitum.

Dico secundo, quod posito quod Deus possit referri relatione reali ad creaturam, qua formaliter diceretur creans, illa relatio esset de necessitate elicita a principio formali creandi. Sic in proposito, cum semper generans univoce per generationem activam, formaliter in ipso existentem, attingat ipsum genitum, et sit via in genitum et terminetur ad ipsum, non poterit poni ratio formalis generationis, sed aliquid aliud erit ratio formalis, aliter idem esset principium sui.

16. Idem Occham.

Ad tertium dicit Occham, quod hoc argumentum Doctoris minus valet ; et tota responsio Occham stat in hoc, quod in divinis non potest dici perfectius et imperfectius, nec una relatio perfectio alia propter realem identitatem cum Deo.

Non satisfacit responsio Occham.

Sed hæc responsio non tantum valet, quia etsi omnia in divinis sint una res, et per consequens nihil sit perfectius alio realiter, multa tamen in divinis ex sua ratione formali dicunt perfectionem simpliciter et formaliter distinctam ab alia perfectione, ut infra patebit *distinct.* 8. *quæst.* 3. ubi probatur, quod attributa in divinis differunt formaliter, et tamen quodlibet dicit perfectionem simpliciter, ut ibi patebit. Et aliqua sunt, quæ ex sua ratione formali non dicunt aliquam perfectionem, nec imperfectionem, ut relationes in divinis.

Dico ultra, quod si (per impossibile) poneretur, quod lapis esset ratio formalis producendi hominem, esset tantæ perfectionis quantæ est homo ; licet ergo paternitas ex sua ratione formali non dicat perfectionem, neque imperfectionem, si tamen poneretur ratio formalis producendi Filium, de necessitate esset tantæ perfectionis quantæ terminus formalis communicatus per talem productionem. Et sic patet, quod responsio Occham non infringit rationem Doctoris.

Idem Occham.

Ad aliud de secunda via quo probat Doctor, quod ratio formalis generandi est aliquod absolutum ; dicit Occham, quod si unus Deus generaret alium Deum, tunc Deitas esset ratio generandi, quia nulla foret relatio talis, quæ posset esse ratio generandi ; si tamen esset ibi relatio eadem realiter cum essentia, posset concedi quod tam essentia quam relatio foret ratio generandi.

Ejus responsio evacuatur.

Sed hæc responsio non evacuat rationem Doctoris, ut patet ex supra declaratis in illa ratione, nec oportet hîc aliter insistere. Et sic patet quomodo responsiones Occham parum valent contra rationes Doctoris.

SCHOLIUM.

Probato quod potentia generandi sumpta pro fundamento relationis generativi sit absolutum, quod declaravit esse memoriam fecundam, (id est, intellectum et essentiam

divinam perfecte ei præsentem) sup. d. 2. q. 3. et 2. d. 1. q. 1. et quodl. 2. nunc ostendit quod potentia generandi connotat actum ut egredientem ab eodem supposito cui attribuitur, quia construitur cum gerundivo *generandi*, et ideo negandas docet istas : Filius habet scientiam vel voluntatem generandi, et solvit argumenta principaliat dando notabiles explicationes ad varia e, solemnia axiomata.

17. Ad formam (a) autem quæstionis, qua quæritur de potentia generandi, an sit aliquid absolutum. Respondeo, gerundivum constructum cum *potentia*, notat actum ut egredientem ab eodem supposito, cui attribuitur potentia ; similiter est de *scientia* et *voluntate*, quando construuntur cum gerundivo, notant actum ut egredientem vel potentem egredi ab illo supposito, cui attribuitur scientia vel voluntas ; propter quod non ita concederetur ista : *Filius habet scientiam vel voluntatem generandi,* quo modo conceditur illa : *Filius scit generationem Patris, vel vult eam* ; imo videntur illæ negandæ, sicut istæ : *Filius scit generare* et *vult generare,* quia idem videtur velle agere et habere voluntatem agendi ; sed non idem istis videtur esse velle actionem, quia hæc non includit eam velle ut actionem voluntatis, quod alia videntur significare.

18. Ad argumenta (b). Primo ad principalia, primo ad Augustinum, dico quod intelligit *eo* formaliter, non *eo* fundamentaliter seu causaliter.

Explicatur id Aug. eo est Pater, quo est Filius.

Exemplum, dicimus quod Socrates est similis similitudine formaliter, sed dicitur similis albedine fundamentaliter seu causaliter. Ita in proposito : Pater generat generatione formaliter, sed hoc modo non quærimus hîc quo generat, sed quærimus hîc quo generatio elicitur, ut principio formali elicitivo, quod scilicet sit fundamentum proximum istius relationis. Intendit igitur Augustinus quod *eo est Pater quo est ei Filius*, id est, illa notione, hoc est, quod Pater non dicitur ad se Pater, sed ad Filium ; non autem intelligit ibi, quo Pater sit Pater, sive generet ut principio elicitivo generationis, sicut patet ibi ex littera sua.

Ad secundum dico (c), quod duplex potest intelligi communicabilitas formæ, una, quæ est universalis, quæ est per identitatem ad multa inferiora, quorum quodlibet est ipsum, sicut universale communicatur singularibus ; alia, quæ est ad multa, quorum quodlibet est ipso, sicut forma communicatur materiæ, sed non est ipsum, sicut dictum est de duplici communicatione formæ *d.* 2. *q.* 4. Tunc dico, quod a forma communi primo modo est operatio communis, quia si formam aliquam in universali acceptam consequatur aliqua operatio in universali, quamlibet formam singularem sub illa consequitur operatio singularis ejusdem rationis, nisi aliqua forma singularis sit imperfecta. Si autem loquamur de secunda communitate, quæ est formæ respectu participantium ipsam, dico quod non oportet quod forma communis sit principium operationis communis, et maxime quando ha- Ad arg. 2.

Forma communis quando est principium operationis communis et quando non ?

betur a pluribus suppositis secundum ordinem, ita quod uni communicatur ab alio, et hoc communicatione adæquata, sicut fuit declaratum in exemplo adducto in prima ratione ad partem affirmativam quæstionis.

19. Operatio propria in patre, est a forma communi. Quare quædam formæ sunt activæ et aliæ perfectiores non activæ, nulla occurit ratio nisi quod istæ sunt istæ et illæ illæ.

Ad propositum dico quod major est falsa, operatio propria est a forma propria, loquendo de appropriatione secundo modo, qualis est appropriatio ista, vel saltem non alia potest intelligi in proposito. Et cum probatur prima propositio primo, quia propria forma dat *esse*, ergo dat *agere*, nego consequentiam; multæ enim sunt formæ dantes *esse*, quæ non sunt activæ, et ita nullo modo dant actum secundum, et talis est Paternitas sicut et Filiatio. Quæ autem sit ratio quare quædam formæ sunt activæ, et quædam non, difficile est assignare rationem communem, quia aliquæ formæ substantiales sunt activæ, aliquæ autem formæ substantiales non sunt activæ, et aliquæ qualitates non sunt activæ; et tamen plus conveniunt qualitates, et qualitates in aliquo conceptu communi, quam qualitates et substantiæ. Similiter aliquæ formæ substantiales imperfectiores sunt activæ, sicut elementares, et perfectiores non sunt activæ sicut mixtorum, sicut forma lapidis et aliorum inanimatorum; aliquæ etiam mixtorum perfectorum sunt communicativæ sicut animatorum, aliquæ tamen perfectiores non sunt communicativæ sui, sicut formæ corporum cœlestium et formæ Angelicæ. Non igitur videtur ratio, quare aliquæ formæ in communi sunt activæ, et aliquæ non, sicut in speciali non videtur aliqua ratio, quare calor est calefactivus, nisi quia calor est calor; et ita videtur quod hæc sit immediata, calor est caloris effectivus, ita etiam videtur quod omnes formæ de genere quantitatis, et omnes relationes, de quibus est modo sermo, non sunt activæ, et de omnibus talibus non valet, si dant actum primum; ergo et secundum.

Cum probatur (d) secundo consequentia per Philosophum 2. *Physic.* et 5. *Metaph.* dico quod loquitur de universali et particulari, loquendo primo modo de communi, non autem accipiendo secundo modo, scilicet prout eadem forma numero est communis participantibus eam; ista enim communitas non est in creaturis, sed communitas universalis ad participantia sine communitate universalis primo modo dicta.

Ad tertium, cum arguitur de medio et extremis, dico quod quoddam est medium per participationem utriusque extremi sicut fuscum, quod est medium inter album et nigrum, quod est medium ex natura rei; et de tali verum est, quod est in eodem genere cum extremis, sicut probat Philosophus 10. *Metaph.* Aliud est medium aliquo alio modo accidentaliter sumptum, sicut operatio inter operans et terminum; istud non oportet esse ejusdem generis cum extremis, quia quando anima intelligit se, intellectio

20. Ad 3.

Text. 22. Medium participans extrema est in eodem genere cum illis, secus de alio medio

ejus est qualitas, et tamen operans et objectum sunt substantiæ; tale autem medium accipitur in proposito, videlicet ipsum *quo* inter suppositum generans et generatum. Vel potest dici, quod ipsum *quo* non est medium proprie, sed tenet se ex parte alterius extremi, scilicet generantis; proprium autem medium (si quod detur) potest dici generatio, et de illa verum est, quod est ejusdem rationis cum extremis, quia ipsa est relatio, sicut extrema sunt relativa.

21. Ad 4. ctus, et otentia sunt usdem eneris plicatur.

21. Ad quartum de potentia et actu, dico quod æquivocatur de potentia, vera est enim major, ut potentia est differentia entis condividens ens contra actum, quia sic ens in communi non tantum dividitur per actum et potentiam, sed etiam quodcumque genus entis, et quæcumque species et individuum, quia sic eadem albedo est in potentia et postea in actu. Et hoc modo ad idem genus pertinent actus et potentia; hoc modo proprie loquendo non est potentia generandi in divinis, proprie scilicet quæ opponatur actui, quia illa generatio est simpliciter in actu et necessaria, et ideo non est in potentia, ut potentia repugnat actui. Sed hîc est sermo de potentia ut est principium, et hoc modo ista propositio est falsa, quæ dicit quod potentia est ejusdem generis cum actu; potest enim forma substantialis esse principium actionis de genere actionis, et Actionis de genere Qualitatis, sicut tactum est supra *d.* 3. *q.* de notitia genita, quod subjectum est per se causa propriæ passionis.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad formam autem quæstionis.* Hîc 17.
Doctor duo dicit. Primum, quod potentia generandi, loquendo de fundamento proximo relationis, est quid absolutum, et hoc probatum est supra per duas rationes. Et quid sit illud absolutum supra declaravit *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. quod est memoria fecunda Patris, quæ memoria duo includit, scilicet intellectum et essentiam divinam, ut perfecte præsentem in ratione objecti intelligibilis; hoc idem expresse declarat *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 2. Secundum est, quod potentia generandi notat actum ut egredientem ab eodem supposito, cui attribuitur potentia, et dicitur per hoc notare talem actum, quia *potentia* construitur cum gerundivo, cum dico *potentia generandi.* Dicit Doctor quod licet in Filio sit simpliciter eadem memoria quæ et in Patre, in Filio tamen nulla est potentia generandi, quia si Filius haberet memoriam fecundam ut potentiam generandi, tunc posset generare; in solo ergo Patre memoria fecunda est potentia generandi.

Contra primum arguit Aureolus, et pro- 18. Petrus Aureolus.
bat quod in Patre nulla est potentia vere productiva vel elicitiva qua generat vel possit generare Filium, sed potentia qua dicitur posse generare, est solummodo actualis connexio et non repugnantia terminorum, sicut et potentia qua Deus potest esse Deus, et sic non est aliud potentia generandi in Patre quam potentia, qua Pater potest esse Pater, et quod potentia generandi in Patre non significet aliquod principium productivum in Patre respectu Filii. Probatur multipliciter:

Primo, ubi est principium productivum sive elicitivum, ibi est productio elicita; sed in Deo non est productio elicita, ergo.

Secundo sic, posse esse Patrem non est potentia productiva, sed est posse connexionis necessariæ eo modo quo homo potest esse animal, quia si talis potentia esset productiva, etiam Pater in divinis produceretur in esse Patris, quod est falsum. Sed eadem est potentia, qua Pater potest generare, et qua Pater potest esse, sicut est idem actus generare et paternitas; sicut etiam dicit Magister, quod istæ sunt idem: Pater posset esse Pater et Pater potest generare. Sed Filius non potest esse Pater, et Filius non potest generare.

Tertio, si potentia generandi est potentia productiva, aliqua perfectio simpliciter esset in Patre, quæ non esset in Filio; ergo.

19. Quarto, cujus negatio non est negatio potentiæ, ipsum non est formaliter potentia, sed secundum Augustinum negatio potentiæ generativæ non est negatio potentiæ, sed tantum possibilitatis terminorum; ait enim contra Maximinum *lib.* 3. quod *Filius non genuit, non quia non potuit, sed quia non oportuit*; quod exponens Magister dicit, non quia non potuit, id est, non ex aliqua impotentia fuit, et per consequens negatio potentiæ generativæ non est negatio potentiæ.

Expositio Magistri.

Quinto, in Patre non potest poni aliqua potentia productiva respectu sui formalis constitutivi, alias produceret in *esse* Patris; sed *generare* est formale constitutivum Patris, ergo respectu *generare* nulla est in eo potentia productiva.

Sexto, nulla potentia productiva recipit actum in se, sed ab ea egreditur actus; sed *generare* non egreditur a Patre, patet, quia ipsum constituit.

Septimo, si in Patre est aliquod formale principium productivum, illud non erit paternitas, quia paternitas et *generare* idem sunt realiter. Nec erit persona tota, quia tunc *generare* egrederetur a persona, et esset aliud realiter ab ea. Nec essentia, quia actus generationis egrederetur ab ea, et esset aliud realiter ab eo, cum nihil egrediatur a se: hæc Petrus Aureolus.

Quomodo paternitas et generare idem sint realiter.

Ad istas rationes respondet Gregorius Ariminensis *in* 1. *dist.* 7. *q. unica.* Ad primam dicit, quod vel per productionem intelligitur ipsum productum, sicut in creaturis res quæ producitur, dicitur productio, et tunc ista est falsa: quod in Deo non sit productio elicita. Vel intelligit per productionem ipsum producens vel ejus habitudinem ad productum, et tunc ista est falsa: ubi est principium elicitivum, ibi est productio elicita; alias potentia creativa non esset productiva, cum nec creans vel ejus habitudo ad creaturam sit vere producta. Vel intelligit quemdam rem mediam distinctam tam a producente quam a producto, et adhuc ista est falsa; et patet instantia de potentia creativa, quia inter ipsam et creaturam non est aliqua res media producta. 20.

Greg. de Arimin ad rationes Aureoli.

Ad secundam dicit Gregorius quod si valeret, æque probaretur quod potentia creativa Dei non esset productiva, quod est falsum apud omnes. Arguam enim sic: posse esse creatorem non est posse esse potentia productiva, alias Deus produceret in *esse* creatoris; sed est eadem potentia, qua Deus producere et qua potest esse creator, sicut idem est Deum creare et Deum esse creatorem; ergo potentia creativa non esset productiva, quod est falsum.

Respondet ergo Gregorius ad illam rationem, cum dicitur: posse esse Patrem non est posse potentia productiva. Hoc nomen *Pater* aliquando est nomen hypo- 21.

stasis, aliquando proprietatis. Primo modo esse Patrem est *esse* personæ, quæ producit Filium, alio modo est Filium generare, hæc multum differunt, nam primo modo concedimus Deitatem esse Patrem, non autem secundo modo. Primo modo dico, quod posse esse Patrem non est posse potentia productiva, sed secundo modo posse esse Patrem est posse potentiæ productivæ; sicut enim per productivam potentiam Pater potest Filium producere et ejus esse principium, sic per eamdem potest esse Pater, cum non sit aliud primam personam esse Patrem quam ipsum Filium gignere.

Et cum dicitur, quod tunc Pater producitur ex se in esse Patrem, negatur consequentia; instantia patet de posse et esse creatorem. Unde sicut posse esse creatorem non est posse producere creatorem, etc. Et ad Magistrum dicitur, quod accipit ibi nomen *Patris*, ut est nomen proprietatis.

2. Ad tertium dicit Gregorius quod si accipiatur perfectio simpliciter, ut est significabile incomplexe, nulla est perfectio simpliciter, nisi Deus. Et sic principium productivum Filii est perfectio simpliciter, quod et ipse Aureolus habet concedere, nisi velit dicere, aut Patrem non producere Filium, aut Patrem non esse Deum, et sic patet argumentum esse contra Aureolum, scilicet quod aliqua perfectio simpliciter deest Filio. Vel intelligit aliquod significabile tantum complexe, sicut si dicatur quod esse sapientem est perfectio simpliciter. Et sic cum dicitur, quod potentia productiva Filii est perfectio simpliciter, idem est ac si diceretur posse producere Filium est perfectio simpliciter, et sic argumentum reducitur contra Aureolum. Nam si posse producere creaturam esset perfectionis simpliciter, ex hoc sequitur per locum a minori, quod posse producere creatorem esset perfectionis simpliciter.

Respondet ergo ad argumentum Aureoli dicens, si primo modo accipiatur perfectio, tunc potentia productiva Filii esset perfectio simpliciter, quia ipse Pater est perfectio simpliciter, et tamen Filius non est minus perfectus, quia licet ipse non sit Pater, est tamen id ipsum, et est eadem bonitas, quæ est ipse Pater. Si vero accipiatur secundo modo, sic posse producere Filium non esset perfectionis simpliciter, sicut nec posse producere creaturam est perfectionis simpliciter.

Ad quartum dicit Gregorius quod minor est falsa, accipiendo potentiam pro principio productivo, et ideo non sequitur, tenendo expositionem Magistri, scilicet *non quia non potuit, id est, non fuit ex impotentia*, ac si dicatur, non quia impotens fuit. Sed non sequitur non fuit impotens, ergo potuit, vel fuit potens producere Filium. Sicut non sequitur, iste puer non est injustus; ergo est justus. 3.

Ad quintum dicit Gregorius quod non sequitur, in Patre non est potentia productiva respectu *generare*; ergo in eo non est potentia productiva, nisi per *generare* intelligas ipsum genitum; nam cum hoc, quod in Patre non est potentia productiva respectu alicujus, quod est in eo, bene tamen stat quod in eo sit potentia productiva respectu Filii.

Ad sextum et septimum simul respondet, quod a potentia productiva nihil egreditur, nisi quod ab eo producitur. Et ideo si per *generare* intelligas ipsum productum, *generare* egreditur a potentia productiva, quæ est ipse Pater; si vero per *generare* intelligit aliquid aliud, non valet consequentia; quod si respectu illius non sit potentia productiva in Patre, ergo absolute non sit in ea potentia pro-

ductiva : hæc Gregorius. Et licet istæ responsiones videantur evadere rationes Aureoli, sustinendo viam Gregorii, qui tenet expresse quod idem sit principium *quod* producens et principium *quo*, sive (quod idem est simpliciter) Patrem generare, et Patrem esse potentiam generandi, ut patet ab ipso Gregorio *præsenti dist.*

24. Responsio ad Aureolum secundum viam Scoti. Sustinendo tamen opinionem Scoti aliter respondeo ad rationes Aureoli. Et prius præmitto aliqua, ex quibus statim patebit responsio. Et primo præmitto, quod in quocumque producente est reperire rationem formalem producendi et conditionem producentis, ita quod ratio formalis dicitur principium quo producens producit, et conditio producentis constituit ipsum producens, ut dicatur principium *quod*, et hoc satis supra patuit *præsenti dist. et dist.* 1. *quæst.* 2. *et dist.* 3. *quæst.* 6.

Secundo præmitto, quod etsi in creaturis ratio formalis producendi, sive principium generandi (quod idem est realiter et essentialiter) distinguatur a producto, propter hoc, quia eadem natura numero non potest simul esse in pluribus suppositis. In divinis tamen principium formale productivum non distinguitur realiter a producto, ut patet, quia sustinendo opinionem Doctoris, quod memoria fecunda sit principium productivum Filii, sive potentia generandi, est eadem realiter et essentialiter cum Filio producto, licet ex natura rei, et forte formaliter distinguatur ab illo ; et sic non est necesse principium elicitivum, sive productivum in divinis esse realiter distinctum a producto, sed sufficit quod producens, cui tale principium productivum est potentia producendi, sit realiter distinctum a producto, ut supra exposui *præsenti dist. et dist.* 4. *quæst.* 2.

Memoria fœcunda est principium productionum Filii.

Tertio præmitto, quod aliud est aliquid esse principium elicitivum alicujus productionis, sive esse rationem formalem eliciendi aliquem actum, et aliud est esse principium *quod* producens. Exemplum, generatio activa dicitur actus productivus, sive generativus eo modo quo supra exposui. Si comparetur ad potentiam generandi, potest dici quasi elicita a tali potentia, quia etsi non distinguatur realiter puta a memoria fecunda, quæ est potentia generandi, distinguitur tamen ex natura rei et formaliter, et ideo potest dici actus quasi elicitus, et hoc patet expresse a Doctore *q.* 4. *quodl.* Si vero comparetur ad suppositum, generans non dicitur actus elicitus a tali supposito, patet, quia ipsum constituit. Istis ergo præmissis, patet responsio ad rationes Aureoli.

Ad primum, quando dicitur, ubi est 25.
potentia generandi, ibi est generatio elicita ; si intelligatur *generatio* pro genito, patet quod genitum est vere productum a Patre. Si vero intelligatur pro ipsa generatione, dico quod etsi generatio non sit elicita a Patre, cum ipsum constituat, dicitur tamen quasi elicita a potentia generandi, quæ est memoria fecunda, et hoc sufficit.

Ad secundum, negatur ista, quod eadem sit potentia, qua Pater potest generare, et qua Pater potest esse Pater, quia memoria fecunda, ut potentia generandi, sive principio formali Pater potest generare, et paternitate potest esse Pater, quia *non eodem Pater est Deus quo est Pater*, ut inquit Augustinus : Deitate enim est Deus, et paternitate Pater. Et quod dicit de Magistro, quod idem est Patrem esse Patrem et Patrem generare, concedo hoc esse verum, ut ly *Pater* accipitur adjective, quod idem est, quod generare sive genuisse , quod supra patuit *dist.* 5. *quæst.* 1.

Dico etiam, quod ista multum differunt :

Pater potest generare, et potentia generandi. Per primum notatur principium *quod* generans sive potens generare, et per secundum notatur ratio formalis generandi.

26. Potentia generandi formaliter et fundamentaliter. Ad tertium dico, quod potentia generandi potest dupliciter accipi. Uno modo formaliter, ut est quædam relatio. Alio modo fundamentaliter, ut est quoddam absolutum, quod est fundamentum proximum talis generationis. Primo modo potentia generandi in divinis nullam perfectionem dicit, nec imperfectionem. Secundo modo dicit perfectionem simpliciter, quia ut sic, potentia generandi est intellectus et essentia, et hæc eadem perfectio quæ est in Patre, est etiam in Filio; sed ut in Patre est ratio formalis generandi, in Filio autem non, et quomodo hoc, patebit respondendo ad argumenta principalia Doctoris.

Ad quartum patet responsio, quia ly *non potuit*, accipitur ab Augustino et a Magistro, ut nominat impotentiam quæ notat imperfectionem. Dico enim quod quidquid perfectionis est in potentia generandi in Patre, illud idem est in Filio, si enim eadem memoria fecunda, quæ est in Filio, non præintelligeretur habere terminum adæquatum, ita ipsi Filio esset potentia generandi sicut et Patri.

Ad quintum, patet responsio ex supradictis, quia si accipiatur *generatio* pro producto, patet quod non est necesse ipsum distingui realiter a potentia generandi, sive a principio formali productivo *quo*, sed sufficit quod realiter distinguatur ab ipso producente. Si vero accipiatur pro generatione ipsa activa, dico quod est quasi elicita a potentia generandi, et distinguitur ex natura rei et formaliter ab illa. Sed potentia productiva non est ipse Pater, ideo non sequitur quod ipse dicit, nam ipsa generatio, ut comparatur Patri non est actus elicitus ipsius Patris, quia constituit Patrem.

Ad sextum et septimum, patet responsio ex supradictis.

Quia tamen dixi, quod necesse est in Patre distinguere principium *quo* et *quod*, quia memoria fecunda est principium *quo* generandi, et Pater est principium *quod*, ut allegavit Doctorem Gregorius ubi supra, probat quod ibi non est aliquod principium *quo*, aliud a principio quod producit. Et arguit sic : Si enim sit aliquod principium quo producens producit, et aliud principium *quod* ipsum producens, jam non a se ipso primo producit, sed alio principio. Si enim non produceret se ipso primo, cum per se producat, produceret per se primo per aliquod sui, et tunc aut per aliquod extrinsecum, aut intrinsecum. Non primo, quia nihil tale est in divinis. Non secundo, quia tunc includeret in se aliquam entitatem, et per consequens in Patre ad minus essent plures entitates, quod est impossibile, cum sit infinitæ simplicitatis. 27. Greg. ubi supra.

Secundo arguit : Si Pater per aliud a se aliquo modo produceret tanquam principio *quo*, esset aliquo modo illud tale causa Patris. Probatur, quia omne quod agit per aliquid agit, ut aliquo modo habet *esse* vel tale *esse* per illud, nam principium *quo* est forma constituens, vel perficiens ipsum principium *quod.*

Tertio : Si aliqua forma simplex substantialis vel accidentalis per se separata a divina virtute ipsa se ipsa prima ageret, et non aliquo alio principio *quo ;* ergo similiter in proposito.

Deinde Gregorius in speciali arguit, probando quod essentia non sit principium *quo* generandi, quia omne principium generandi est realiter distinctum a generatione vel a generato : patet ista, quia omne principium distinguitur ab eo. Item Greg.

cujus est principium, sed essentia divina non sic distinguitur, nec a generatione, nec a genito.

28. D. Thom. respondet. Ad hanc rationem dicitur a S. Thoma *in* 1. *dist.* 7. quod principium *quod* distinguitur a principiato, non autem principium *quo*. Et in hoc Thomas concordat cum Scoto.

D. Thom. concordat cum Scoto, nota et bene. Contra hanc responsionem arguit Gregorius dicens : Si hoc esset verum, non magis principium *quo* esset principium principiati quam e converso, verbi gratia, in proposito essentia divina non magis esset principium *quo* generationis vel geniti, quam e converso, genitum vel generatio esset principium ejus; similiter essentia ita esset principium essentiæ, sicut generationis, ex quo tale principium a principiato non distinguitur, sed est ipsum. Hoc autem nullus diceret, nisi vocabulis abuteretur.

Confirmatur, quia principium inquantum principium, est principium alterius et non sui, ut patet 1. *Phys. t. c.* 8. ideo dicitur ibi, quod si tantum unum est, principium non est; vel igitur principium *quo* non est principium, vel est distinctum ab eo, cujus est principium.

Item sic arguit : Si essentia esset principium generationis vel Filii, essentia diceretur relative principium ad illam vel illum. Patet consequentia, quia principium inquantum principium, esset aliquid.

Scot. respondet. Ad hanc rationem dicitur a Scoto *præsenti dist.* quod ubi principium non distinguitur a producto, ibi inter illa non est realis relatio, ubi vero distinguitur, relatio est realis ; licet autem in creaturis semper principium *quo* sit realiter distinctum a producto, et per consequens realiter referantur ad invicem, in divinis tamen non est realis distinctio inter illa, unde nec realis relatio, sed rationis tantum.

Instat Greg. Dicit Gregorius quod hæc solutio Scoti nulla est, primo quia dicit incompossibilia, scilicet aliquod esse principium alicujus, et tale non distingui ab illo, ut patuit *primo Phys. t. c.* 8. Secundo, quia si non exigitur realis distinctio, quid prohiberet relationem, ut relatio est esse principium *quo* generationis, ut est actio vel productio, et esse tamen indistinctam ab ea realiter? et cum hoc (ut supra patet) impugnavit. Quod etiam dicit non esse relationem, nisi rationis, nihil est, nam quod extra animam est, est principium extra animam, et non secundum rationem est tantum ad aliquid ; si ergo essentia non realiter referatur, nec realiter est principium. Hæc Gregorius.

Respondendo ad primum, quo probat de *quo* et *quod*, dico quod in Patre sunt duæ entitates ex natura rei et formaliter distinctæ, non tamen realiter, nec essentialiter, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. et illæ non faciunt aliquam compositionem, ut supra patuit *dist.* 5. *quæst.* 2. et magis infra patebit *dist.* 26. Tum, quia paternitas non est actus perficiens essentiam sive informans, sed magis est actus, quo suppositum subsistit in natura divina. Tum, quia propter infinitatem et simplicitatem essentiæ divinæ, transit in perfectam identitatem realem in essentiam divinam, et ita persona Patris constituta ex paternitate et essentia, tanquam ex duobus constitutivis formaliter distinctis, est ita perfecte simplex sicut et essentia. 29. Solutio Greg.

Ad secundum, concedo quod principium quo constituit ipsum Patrem, est illud quo Pater est, non quo Pater est Pater; Pater enim vere constituitur ex essentia et paternitate.

Ad tertium dico, quod si daretur forma simplex separata, adhuc esset distinguere *quo* et *quod*, patet de intelligentia, quæ est forma simplex, in qua natura est principium *quo* et *quod;* ipsa enim natura, ut

aliquo modo prior singularitate dicitur principium *quo* et constitutum ex natura, et proprietate individuali sive suppositali, est principium *quod;* et similiter si calor esset separatus, et posset calefacere, in ipso distingueretur principium *quod* et *quo*, quia natura caloris sive quidditas esset principium *quo*, et constitutum ex tali quidditate et hæcceitate, diceret principium *quod.* Sic dico in proposito de Patre.

30. Ad primam rationem, qua probat Gregorius quod essentia non sit principium generandi, etc. Patet responsio ex his, quæ dixi in secundo præsupposito, respondendo ad rationes Aureoli, quæ responsio in re est eadem cum illa sancti Thomæ.

Ad illud, quod dicit contra responsionem sancti Thomæ, dico quod esset difficile tenenti viam Thomæ solvere hoc argumentum, quia si inter essentiam et relationem nulla est distinctio ex natura rei, sive inter essentiam et personam productam, non magis essentia diceretur principium quam persona producta; sed tenenti viam Scoti facilis est responsio, quia ipse vult expresse, quod relatio originis sit non idem formaliter essentiæ divinæ, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. *q.* 1. Imo vult expresse quod distinguatur formaliter, ut patet infra *dist.* 8. *quæst.* 3. persona vero constituta, et si forte non distinguatur formaliter ab essentia divina, quia includit illam in sua quidditate, tamen essentia divina diceretur distingui formaliter a persona, quia ipsa non includit personam quidditative. Et de hujusmodi distinctione formali satis dixi *in dist.* 5. *part.* 2. *quæst.* 1.

[margin: atio originis st non idem maliter ssentia ivina, est ab ntia di-ina. stincta naliter.]

Ad confirmationem, quando dicit principium inquantum principium est alterius principium, dico quod si accipiatur principium pro principio *quod*, quod illud est alterius principiati realiter distincti, et sic Pater est principium *quod* respectu Filii in divinis. Si vero accipiatur pro principio *quo*, concedo quod in creaturis est alterius realiter distincti, sed in Deo adhuc distinguo; aut enim principium *quo* comparatur ad terminum formalem productionis, aut ad terminum totalem productum. Primo modo non est alterius, nisi ut tantum ratione distincti, quia essentia divina, ut in Patre est principium *quo* communicandi se ipsam Filio, ut terminum formalem productionis, et sic ipsa essentia communicata tantum distinguitur ratione a se ipsa ut in Filio. Secundo modo est alterius distincti, saltem ex natura rei et formaliter, licet nullo modo realiter.

Ad aliud quando dicit, quod tunc essentia diceretur relative ad productum, patet responsio per Scotum. Et cum dicit, quod solutio Doctoris nulla est, dico quod Doctor non negat, quod principium alicujus non distinguatur ab illo, loquendo de principio *quod;* si vero loquatur de principio *quo*, dic ut supra dixi. Et cum dicit ultra, quod si non exigitur realis distinctio, relatio posset esse principium *quo*, hoc satis supra improbatum est, quomodo nulla relatio potest esse ratio formalis producendi. Et quod dicit quod tale principium *quo* est extra animam, conceditur. Et cum infertur, si ergo essentia non referatur realiter, non erit realiter principium, dico quod esse realiter principium *quod* infert inferri realiter, sed non sequitur de principio *quo*. Et sic patet responsio ad Gregorium. 31.

[margin: Essentia est principium quo, non quod.]

(b) *Ad argumenta principalia.* Ad primum respondet Doctor quod ly *eo* debet intelligi formaliter, sicut dicimus quod Franciscus est similis Joanni similitudine formaliter, sed albedine fundamentaliter. Sic Pater generat generatione formaliter, sed fundamentaliter memoria fecunda, ut supra expositum est. 32.

Forma dicitur communicabilis dupliciter. Respondet Doctor in ista responsione, aliqua dicit. Primo, quod forma dicitur communicabilis dupliciter. Uno modo, ut est universalis ad multa inferiora, quorum quodlibet sit ipsum, sicut universale communicatur singularibus. Alio modo forma dicitur communicari pluribus, ita quod quodlibet sit ipso et non ipsum,sicut forma communicatur materiæ, nec dicimus, quod materia sit forma ignis; sed sicut cum dicimus anima communicatur corpori, et tamen corpus non est anima, sed dicitur animatum ipsa anima. Secundo dicit, quod a forma communi primo modo est effectus in communi, quia si formam aliquam in universali acceptam consequatur aliqua operatio in universali, quamlibet formam singularem sub illa sequitur operatio singularis ejusdem rationis, nisi aliqua forma singularis sit imperfecta; sicut animal in communi consequitur ista operatio, quod est sentire in communi, sic hoc animal (si non est imperfectum) consequitur sentire ejusdem rationis. Non tamen intelligas, quod causa in communi producat aliquem effectum in communi; tum, quia actiones sunt circa singularia, *ex proœmio Metaphysicæ*. tum, quia in causa duo requiruntur, scilicet ratio formalis causandi et conditio agentis, quæ est singularitas, ut supra patuit. In causa duo requiritur.

33. Debet ergo intelligi, quod sicut propria passio inest singularibus per rationem alicujus communis, cui primo inest, ut patet *primo Poster*. Et hæc propria passio singularis inest huic singulari per rationem propriam illius singularis, sicut effectus communis, qui natus est consequi talem formam communem, dicitur prius esse a tali natura communi. Tertio dicit Doctor quod si loquamur de secunda communitate, quæ est formæ respectu participantium ipsam, non oportet quod talis forma sit principium operationis communis, maxime quando habetur a pluribus suppositis secundum ordinem, ita quod uni communicatur ab alio, et hoc communicatione adæquata. Et sic ista est falsa, quod operatio propria sit a forma propria, quia operatio propria ut generare in Patre, potest esse a forma communi, loquendo de communitate secundum nomen.

(d) *Cum probatur secundo consequentia*, etc. *Ista enim communitas non est in creaturis*, quia nulla una forma singularis potest participari a pluribus, ita ut quodlibet dicatur habere *esse* per illam formam, nec est communitas universalis ad participantia, sive communitate universalis primo modo dicta, non enim natura humana est realiter tota participata a Francisco et Joanne. Sed quomodo dicatur tunc universale prædicari de pluribus, exposui *in distinct.* 3. *quæst.* 1. *secundi.*

Respondet ad tertium, quod quoddam est medium per participationem utriusque extremi, sicut fuscum, quod est medium inter album et nigrum, et de tali verum est, quod in eodem genere cum extremis, sicut probat Aristoteles 10. Metaph. t. c. 24. *Declaratum est*, inquit, *quod omnia media sunt in eodem genere, et quod sunt inter contraria, et quod omnia sunt composita ex contrariis*, vide ibi. Et ibidem t. c. 2. et 23. *Si igitur media sunt in eodem genere, sicut declaratum est, et contraria habent media, necesse est ut fiat compositum ex his contrariis*, vide ibi. Aliud est medium aliquo alio modo accidentaliter sumptum, sicut operatio inter operans et terminum; istud non oportet esse ejusdem generis cum extremis, quia quando anima intelligit se, intellectio ejus est qualitas, et tamen operans et objectum sunt substantia. Tale autem medium accipitur in proposito, videlicet ipsum *quo* inter suppositum generans et generatum, loquendo de *quo* fundamentaliter, ut su- 34. Quomodo medium est ejusdem generis cum extremis.

pra dixi. Vel potest dici, quod ipsum *quo*, non est medium proprie, sed tenet se ex parte alterius extremi, scilicet generantis, ut patet; proprium autem medium (si quod detur) potest dici generatio, et de illa verum est quod est ejusdem rationis cum extremis, quia ipsa generatio est relatio, sicut extrema sunt relativa. Ista tamen ultima responsio non salvaret medium esse ejusdem rationis inter extrema, sustinendo, quod personæ divinæ sint constitutæ per absoluta, sicut forte ipse videtur sustinere infra *dist.* 12. ideo prima responsio est melior.

35. entia et s sunt sdem eris, m est de entia ectiva, non n sub-ctiva.

Ad ultimum respondet Doctor quod ista propositio: *potentiæ et actus sunt ejusdem generis*, vera est de potentia, quæ est differentia entis, condividens ens contra actum; quia sic ens in communi non tantum dividitur per actum et potentiam, sed etiam quodcumque genus entis, et quæcumque species et individuum, quia sic eadem albedo primo est in potentia, supple objective, et postea in actu, et hoc modo ad idem genus pertinent actus et potentia. Et de hac potentia et actu, vide *in* 2. *dist.* 12. *et* 16. Et hoc modo proprie loquendo non est de potentia generandi in divinis, quia illa generatio est simpliciter necessaria et in actu, sed hîc est sermo de potentia, ut est principium productivum; et hoc modo hæc est falsa, scilicet quod talis potentia sit ejusdem generis cum actu, potest enim forma substantialis esse principium actionis de genere Actionis, et actionis de genere Qualitatis, ut supra patuit *dist.* 3. *q. ult.*

SCHOLIUM.

Respondet ad argumenta quæ fecit contra opinionem D. Thom. supra num. 2. quatenus facere videntur contra propriam sententiam, explicat quomodo id, forma si per se esset, ageret, non habet locum in divinis. Item quomodo, in divinis principium productivum non dicat relationem realem ad productum, cum tamen eam dicat producens ad ipsum. Item quomodo generatio sit prius distinctiva quam assimilativa, et utrum horum sit perfectius, aliaque scitu dignissima.

22. De hoc supra dist. 4 q. 2.

Quia autem (a) aliqua argumenta contra primam opinionem sunt contra me, respondeo ad illa. Ad primum dico, quod illa propositio major habet hîc majorem probabilitatem quam in creaturis, quia ista forma sic per se est, quod illi correspondet proprium *quod*, potens agere, puta hic Deus, qui quodammodo præcedit relationes, et sic agit. Patet, quia sic primo intelligit et vult; igitur videtur quod posset in omnem actionem, cujus suum *quo* est proprium principium formale, et ita hic Deus generat primo; et ideo illa major de principio elicitivo falsa est, quando principium elicitivum, si per se existat, non potest esse propinqua ratio ad operandum. Exemplum, species si ponatur principium elicitivum operationis videndi in oculo, si per se existeret, non posset esse principium illius operationis; et ratio esset, quia non posset esse potentia propinqua ad agendum, quia non posset habere passum approximatum, quia approximatio, ut dictum est prius, requiritur ad rationem potentiæ propinquæ. Sicut autem approximatio requiritur in creaturis, vel amotio impedimentorum, ita dicitur in proposito quod requiritur suppo-

Explicatur illud, forma si per se esset ageret.

situm conveniens ad agendum; ergo forma quæ esset principium actionis in supposito distincto, si esset per se existens, non esset suppositum, nec principium distinctum, nec in supposito distincto convenienti generationi; et ex quo illud suppositum requiritur ad potentiam propinquam agendi, non poterit talis forma per se agere. Essentia autem si per se existat in aliquo instanti naturæ antequam intelligatur esse in supposito vel persona, in illo priori non est suppositum agens in potentia propinqua ad agendum. Ista enim actio distinctionem requirit aliquorum in ista natura, quæ non potest esse nisi suppositorum, ergo suppositum conveniens huic actioni est suppositum distinctum existens in ista natura; in nullo tali est natura inquantum intelligitur per se esse, si per se sit aliquo modo antequam in persona, et ideo non poterit per se agere ista actione.

ADDITIO. *Nota quod tripliciter potest intelligi forma per se esse : uno modo quod per ly* per se *excludatur* inesse *formæ ipsi materiæ, sive formæ accidentalis, sive essentialis vel substantialis; alio modo* inesse *quidditatis sive naturæ ipsi supposito, et hoc actuale; tertio modo aptitudinale et potentiale et utrumque inesse. Tertius modus ponit illud, quod sic est per se, esse complete suppositum, et ideo sic accipere in majori, est accipere contradictoria, quia forma quæ habenti est principium quo agit, non potest sic per se esse; igitur intelligitur per se, in majori duobus primis modis, et sic probo majorem, quia ad agere non requiritur nisi actualitas et per se esse. Primum habetur æque in forma inhærente et per se existente. Secundum habetur sufficienter, si duobus primis modis per se sit, alioquin anima separata non esset agens. Confirmatur etiam, quia si natura assumpta a Verbo dimitteretur absque omni actione positiva circa ipsam, ipsa non esset per se tertio modo, quia tunc esset inassumptibilis ut sic; et tamen hic homo posset agere omnem actum, quem habet modo Verbum mediante ista natura, imo secundum tertium artic. 1. q.... dist. 1. tertii libri, nihil positivum constituit suppositum creatum. Et certum est, quod ratio suppositi nihil dat alicui positivum ad agendum, sed nec ordinem ad alia passa fundat, sicut patet per Averroem 7. Met. quia idea non posset movere corpus, nec materiam, propter defectum ordinis.* Com 28. et 31.

Forma tripliciter potest esse per se, scilicet ut excludit subjectum, suppositum et aptitudinem ad utrumque.

*Contra hoc, quia ordo agentis ad patiens consequitur hoc existens, accidit quod incommunicabiliter. Ideo responderi potest aliter, quod major est vera, quando forma est activa respectu termini distincti a se, non autem quando respectu termini indistincti, quia tunc licet possit esse quo suppositum producat, non tamen potest esse producens, quia nec distinguitur a termino, sicut requiritur ad hoc ut sit producens, non autem hoc requiritur ad hoc ut sit* quo. *Planius dicitur, quod major est vera de actione immanente et factione, et universaliter productione termini distincti a forma productiva, hic terminus est indistinctus a forma qua producitur.*

*Contra, si Deitas, vel hic Deus creat; ergo agit illa actione, quæ necessario præcedit creare, hujusmodi est generare. Probatio consequentiæ primæ, quia quod est omnino primum non requirit aliquod posterius agere ad hoc, ut ip-*

*sum possit in actione sibi propria; hic Deus est aliquo modo prius prima persona relativa, ergo, etc. Hoc argumentum requirit, quod ponatur ordo quomodo hic Deus prius est in personis, quam possit potentia propinqua creare, non propter impotentiam hujus Dei ad creandum, etiam si secundum imaginationem Gentilium non esset in personis; sed propter majorem propinquitatem personarum ad essentiam quam creationis, secundum illam regulam realem, de quibuscumque duobus comparatis secundum ordinem ad idem primum, potentia propinqua non est ad secundum, nisi primo posito. Itaque hic Deus primo intelligit, etiam non præcise, ut in personis, quia actio essentialis est quasi prius relatione, et ita immediatior omnino primo. Secundo hic Deus est per se existens illimitatum, et in illo signo naturæ est primo in tribus personis, illud tamen habet signa originis. In tertio signo naturæ hic Deus habet potentiam propinquam ad extra. Itaque negatur minor, quia nunquam Deitas per se est ita, quod non in supposito, nisi apud intellectum.*

*Contra, quod convenit primo ex se formaliter alicui, est aliquo modo prius extra intellectum illo, quod non convenit sibi ex se formaliter. Deitas est omnino prima, quia pelagus, et illi convenit ex se formaliter per se esse, non autem ex se formaliter est in hoc supposito relativo, igitur per prius per se est quam sit in aliquo. B probatur, quia idem est per se esse trium personarum quasi nihil sit commune tribus, nisi quod est primo essentiale. C probatur, quia fundamentum aliquo modo præcedit relationem, saltem non ex ratione sua formali habet relationem, quia est aliquid præter eam 7. de Trinit. c. 1. et 3. probatur etiam, quia aliter in quolibet haberet illam relationem, quia ubique habet illud quod convenit sibi ex ratione sua formali.*

Ad aliud (b) de *quod* et *quo*, dico quod illud dictum Philosophi, est verum in causa et causato, quia ibi est distinctio realis causæ et principii quo causat ab ipso causato, dependentia etiam essentialis est causati ad principium causativum, sicut et ad causam; et ratio est ibi, quia principium causativum non est nisi unicum in uno supposito. In proposito autem est oppositum, quia suppositum producens est distinctum, quo autem producit est indistinctum, et ideo productum non realiter refertur ad principium *quo*, sicut refertur ad principium *quod* producit. Et ideo in proposito non est relatio realis principii productivi ad productum, sed producentis est relatio realis, principii autem productivi est relatio rationis, sicut prius dictum est de natura communicante et communicata *dist.* 5. *q.* 1. 23. Quare in Deo principium productivum dicat tantum relationem rationis ad productum ?

Ad tertium dico (c) quod forma secundum quod est illud in quo assimilatur generans generato, non est tantum ens rationis, sed habet aliquam unitatem præcedentem omnem actum intellectus, quia nullo actu intellectus existente ignis generaret ignem et corrumperet aquam, et hoc propter sui similitudinem naturalem hîc, et contrarietatem ibi; hoc autem magis patebit in quæstione de individuatione. Datur unitas minor numerali. In 2. dist. 3. q. 1. et infra dist 8. q. 2.

Ad Damascenum dico quod intelligit de communicabilitate ali-

cujus unius secundum naturam et secundum numerum, sicut essentia divina est communis tribus personis ; sed hoc modo nulla est communitas realis in creaturis, est tamen communitas alicujus unius unitate minori quam sit unitas numeralis.

Ad aliud (d) cum dicitur, forma est principium agendi inquantum est in hoc, concludit pro me, quia illud absolutum quod est Patri potentia generandi, non est potentia generandi Filio.

24. Prius secundum consequentiam, quandoque posterius secundum causalitatem.

Cum arguitur, quod generatio prius est distinctiva quam assimilativa, et quod ex hoc forma sit prius elicitiva ut *hæc* quam ut forma, respondeo, quod prius secundum consequentiam non semper est prius secundum causalitatem. Exemplum, sequitur : ignis, igitur calidus, et non e converso; igitur calidum est prius secundum consequentiam, et tamen ignis est prius secundum causalitatem ipso calore; et ita concedo, quod distinguere est prius in generatione quam assimilare, id est, communius, quia multa distinguunt quæ non assimilant. Sed distinguere non est perfectius in generatione quam assimilare, quia convenit generationi etiam imperfectissime, inquantum est a forma ut *hæc*, et assimilare convenit sibi inquantum est a forma absolute, et perfectior est ratio formæ quam ratio singularitatis.

Si natura ut prior singularitate st quid rationi, e

Concedo (e) tamen argumentum contra opinionem ponentem tantum distinctionem rationis, et non concludit contra me, sicut patebit in sequenti distinctione. Instantia prima de calore et vegetativa non valet, quia ibi communicatur utraque forma, et forma principalis activa et immediata. Est enim caro genita animata, et habens calorem genitum aliqualem naturalem; utraque etiam forma est principium generationis, licet unum mediatum, aliud immediatum. Sed illa alia instantia de generatione bruti difficilior videtur, si sensitiva non habeat ibi aliquam operationem, sed vegetativa tantum, et de hoc in secundo libro, quando fiet sermo de rationibus seminalibus, quomodo potest esse generatio univoca in animalibus.

generatio ut distinctiva est perfectior.

Dist. 12.

COMMENTARIUS.

36\. (a) *Quia autem aliqua argumenta contra primam opinionem sunt contra me. Respondeo*, etc. Hic Doctor respondet ad argumenta facta contra Thomam, quia etiam sunt contra positionem propriam, et ad primum argumentum dat duas responsiones. Prima, quod ista propositio : *Omnis forma elicitiva actus, si per se est, per se agit illa actione;* habet majorem evidentiam in essentia divina quam in forma creata, quia Deitati correspondet suum proprium et adæquatum *quod*, præscindens ab omni ratione suppositali, scilicet ipse Deus per se et actualissime existens, ut supra patuit *dist.* 4. *quæst.* 2. Et sicut Deus vere intelligit et vere operatur, ita quantum est ex se potest generare, sicut *dist.* 4. *quæst.* 2. dictum est, quod ista est primo vera : *Deus creat*, ut præscindit ab omni ratione suppositali. Illi autem major non est sic vera in

creaturis, quia nulla forma, quæ est ratio formalis agendi, ut præscindit a ratione suppositorum, est per se stans et per se existens, Deus autem, ut non includit aliquod suppositum, est ens infinitum perfectissime et actualissime per se existens, et si posset habere aliquod productum ejusdem naturæ realiter distinctum, posset vere generare illud. Et quia inter generans et genitum est semper distinctio realis, ideo oportet ipsum Deum esse in aliquo supposito realiter distincto a producto, et sic requirit suppositum, ut sit in potentia propinqua ad agendum, et hæc est secunda responsio. Requiritur ergo suppositum generans ut conveniens huic actioni, quia ista actio est inter aliqua realiter distincta; Deus autem a nullo in divinis realiter distinguitur, ideo ut dicatur ratio formalis agendi proxima, oportet ut sit in supposito convenienti. Et hanc responsionem bene nota.

37. Hîc tamen occurrit una difficultas, in hoc quod dicit Doctor quod essentia divina non potest habere hanc, nisi sit in supposito convenienti realiter distincto a producto. Videtur enim primo quod sibi contradicat, quia *in quæst.* 4. *quodlib.* expresse tenet quod ipsa actio non præsupponit suppositum : vide ibi. Tum etiam per rationem, quia si præsupponit suppositum, ergo suppositum erit prius ista actione, cujus oppositum determinatum est *in quodlib. quæst.* 4. et sustinendo quod prima persona constituatur in *esse* per relationem ad secundam, ut infra *dist.* 28. *quæst. ult. et in quodlib. quæst.* 4. ergo si relatio sive generatio actio, constituit primum suppositum, ipse Deus non præsupponit illud ad hoc, ut dicatur in potentia proxima ad agendum.

Respondeo conformiter his, quæ dixi supra *dist.* 1. et vide ibi singularem expositionem.

(b) Ad secundum respondet quod dictum Philosophi est verum de causa et causato, ubi causa non tantum realiter distinguitur a causato, sed et forma qua agit, quia causato communicatur alia forma realiter distincta; in divinis autem eadem essentia per generationem communicatur Filio, et ideo licet Pater distinguatur realiter a Filio, non tamen essentia.

(c) Ad tertium respondet quod unitas naturæ creatæ, ut præscindit ab omni singularitate habet ex natura rei aliquam unitatem minorem unitate numerali, ut diffuse probat ipse *in secundo dist.* 3. nullo enim intellectu considerante, ignis generaret ignem sibi similem in natura. Et illud, quod dicit Damascenus, intelligitur de unitate numerali, qua generans assimilatur genito, quæ in creaturis tantum est unitas rationis, sed impossibile est, quod aliqua una natura numero secundum *esse* reale sit in pluribus suppositis, non sic in divinis. Sed quomodo unitas numeralis secundum rationem possit esse in pluribus suppositis, vide expositionem quam feci *in dist.* 3. *q. lib.* 2. 38.

(d) Ad quartum patet responsio, quia si essentia ut essentia, esset ratio generandi in potentia propinqua, tunc ut in Filio esset ratio generandi; sed quia non est ratio generandi in potentia propinqua nisi ut in supposito Patris, patet quod ut in Filio non erit ratio generandi ipsi Filio.

(e) Ad quintum responsio clara est. 39.
Concedo tamen argumentum contra opinionem. Dicit Doctor quod si natura, ut prior est singularitate, sit tantum ens rationis, statim sequitur quod generatio erit perfectior inquantum distinctiva quam inquantum assimilativa, patet, quia est distinctiva secundum singularem, quæ dicit entitatem realem; et est assimilativa se-

cundum naturam absolute sumptam, quæ ut sic, est tantum ens rationis, et sic generans et genitum ut præcise conveniunt in natura, quæ dicit tantum unitatem rationis, tantum ratione distinguuntur. Sed hoc argumentum non est contra Scotum, qui ponit naturam absolute sumptam dicere unitatem realem, minorem tamen unitate numerali, ut patebit infra *dist.* 8. *quæst.* 2. *in responsione ad primum argumentum principale*, et clarius *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 1. Cætera patent.

# DISTINCTIO OCTAVA.

(*Textus Magistri Sententiarum*).

*De veritate ac proprietate divinæ essentiæ.*

A. proprie- atibus et iditioni- bus sentiali- bus :initatis et iitatis. Cap. 2. od. 3.14.

Nunc de veritate sive proprietate, et incommutabilitate atque simplicitate divinæ naturæ, vel substantiæ sive essentiæ agendum est. « Est itaque Deus, ut ait Augustinus 5. *lib. de Trinitate*, sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia, quam Græci usiam vocant. Sicut enim ab eo quod est *sapere* dicta est sapientia, et ab eo quod est *scire* dicta est scientia ; ita ab eo quod est *esse* dicta est essentia. Et quis magis *est* quam ille, qui in Exodi tertio dixit famulo suo Moysi: *Ego sum qui sum : et dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos.* » Ipse vere ac proprie dicitur essentia, cujus essentia non novit præteritum vel futurum. Unde Hieronymus * ad Marcellum scribens ait : « Deus solus, qui exordium non habet, veræ essentiæ nomen tenuit, quia in ejus comparatione, qui vere est, quia incommutabilis est, quasi non sunt quæ mutabilia sunt. De quo enim dicitur *fuit*, non *est* : et de quo dicitur *erit*, nondum *est*; Deus autem tantum est, qui non novit *fuisse* vel *futurum esse.* Solus ergo Deus vere est, cujus essentiæ comparatum nostrum esse non est. »

Hier. in ep Marcel- lam 10. no- inibus ttingit ıidem omen sentiæ Dei, iliter in st. ad masum cujus itium : ıoniam lusto. satis licatur hæc :entia, ;ed verbum ıbetur in sidor. oano su- b. 7. m. cap. l. et Rabano uper 1 Exo- di est mi- sit ad vos.

*Qualiter intelligenda sint verba Hieronymi, quærendum est.*

B.

Hîc diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi, scilicet. « Deus tantum est et non novit fuisse vel futurum esse, » tanquam non possit dici de Deo *fuit*, vel *erit*, sed tantum *est*, cum de eo scriptum frequenter reperiamus ; fuit ab æterno, fuit semper, et erit in sæcula, et hujusmodi ; unde videtur, quia non est tantum dicendum de Deo *fuit*, vel *est*, vel *erit*. Si enim diceretur tantum *fuit*, putaretur quod desierit esse ; si diceretur tantum *est*, putaretur quod non semper fuerit, sed esse cœperit ; si tantum diceretur *erit*, putaretur non esse modo. Dicatur ergo, quia semper fuit, est et erit, ut intelligatur, quia nec cœpit nec desiit, nec desinit nec desinet esse. De hoc Augustinus super Joannem ita ait : « Cum de sempiterna re proprie dicatur *est*, secundum nos bene dicitur *fuit* et *erit* et *est* ; *fuit*, quia nunquam desiit ; *erit*, quia nunquam deerit ; *est*, quia semper est ; non præteriit, quasi quod non maneat ; non orietur, quasi quod non erat. Cum ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo vere dicuntur verba cujuslibet temporis, qui nullo tempore defuit vel deest vel deerit ; et ideo non est mi-

In tract. 99. ad 16. caput Joan. c. Hic aperit quomodo sint intelligenda ?

rum, si de Spiritu veritatis Veritas loquens dixit per futurum : *Quæcumque audiet loquetur; audiet*, scilicet ab eo a quo procedit. Audire illius est scire, idem etiam esse. A quo ergo est illi essentia, ab illo audientia, id est, scientia, quæ non est aliud quam essentia. *Audiet* ergo dixit de eo quod audivit et audit, id est, quod semper scivit, scit et sciet. » Ecce hîc dicit Augustinus, verba cujuslibet temporis dici de Deo, sed tamen proprie *est*. Illud ergo quod Hieronymus dicit, ita intelligendum est : non novit *fuisse* vel *futurum esse*, sed tantum *esse*, id est, cum dicitur de Deo, quod fuit vel erit, non est intelligendum quod præterierit vel futurus sit, sed quod existat simpliciter sine aliquo temporali motu. Licet enim verba substantiva diversorum temporum de Deo dicantur, ut *fuit*, *erit*, *est*, *erat*, non tamen temporales motus tunc distinguunt, scilicet præteritum vel futurum, vel præteritum imperfectum vel præteritum perfectum, vel præteritum plusquam perfectum, sed essentiam sive existentiam divinitatis simpliciter insinuant. Deus ergo solus proprie dicitur essentia vel esse; unde Hilarius in 7. *lib. de Trinit.* ait : « Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas. »

Joan. 16. 13.

Non longe a principio lib. 7.

*Hîc de incommutabilitate ejusdem.*

C. Cap. 2.

Dei etiam solius essentia proprie incommutabilis dicitur, quia nec mutatur nec mutari potest. Unde Augustinus *in lib.* 5. *de Trinitate* : « Aliæ, inquit, essentiæ vel substantiæ capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna, vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid hujusmodi accidere non potest; et ideo sola substantia vel essentia, quæ est Deus, incommutabilis est, cui profecto maxime ac verissime competit *esse*. Quod enim mutatur non servat ipsum *esse* ; et quod mutari potest, etiam si non mutetur, potest quod fuerat non esse; ideoque illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, verissime dicitur esse, » id est, substantia Patris et Filii et Spiritus sancti. Ideoque Apostolus loquens de Deo ait : *Qui solus habet immortalitatem.* Ut enim ait Augustinus *in lib.* 1. *de Trinitate* : « Cum anima quodam modo immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus : *Solus Deus habet immortalitatem*, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius creatoris est. » Unde Jacobus ait : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Et David : *Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es.* Ideo Augustinus super Genesim dicit, quod Deus nec per loca, nec per tempora movetur, creatura vero per tempora et loca. Et *per tempora moveri* est per affectiones commutari; Deus autem nec loco nec affectione mutari potest, qui per Prophetam ait : *Ego Deus, et non mutor*, qui est immutabilis solus. Unde recte *solus* dicitur *habere immortalitatem.* « In omni enim mutabili natura, ut ait Au-

1. Tim. 6. 16.

Cap. 1. Quæ sit vera immortalitas quæ in solo Creatore est ? Jac. 1. cap. 17 Psalm. 101. lib. 8. c. 20. 21. 22. et 26.

Malach. 3. 3.

Lib. 3. c. 12.

gustinus contra Maximinum, nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquid in ea non esse, quod erat. Unde et ipsa anima humana, quæ ideo dicitur immortalis, quia secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen quamdam mortem suam; quia si juste vivebat et peccat, moritur justitiæ; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato, ut alias ejus mutationes taceam, de quibus modo longum est disputare. Et creaturarum natura cœlestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam et Angeli peccaverunt et dæmones facti sunt, quorum est diabolus princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt; et cuicumque creaturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Et ideo *solus Deus*, ut ait
Tim. 6. Apostolus, *habet immortalitatem*, qui non cujusquam gratia, sed natura sua nec potuit nec potest aliqua conversione mutari, nec potuit
ap. 1. nec poterit aliqua mutatione peccare. » « Proinde, ut ait Augustinus *in lib.* 1. *de Trinitate*, substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem intueri et nosse, licet sit difficile, oportet. » Vere ergo ac proprie incommutabilis est sola Divinitatis essentia, quæ sine sui mutatione cunctas condidit naturas.

*Hic de simplicitate.*

D. re creatura sit

Eademque sola proprie ac vere simplex est, ubi nec partium nec



accidentium, seu quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias, quomodo simplex sit illa substantia, ut docet Augustinus *in* 6. *lib. de Trinitate*, « animadverte primo, quare omnis creatura sit multiplex et nullo modo vere simplex; et primo de corporali, postea de spirituali creatura. Corporalis utique creatura partibus constat, ita ut sit ibi alia pars minor, alia major, et majus sit totum quam pars quælibet; et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura. Potest enim, et minuta magnitudine, manere idem color et eadem figura; et colore mutato, manere eadem figura et eadem magnitudo. Ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo. »

multiplex et non simplex ? Cap. 6. Hic de corporali ostenditur quare sit multiplex ?

*Hic de spirituali creatura ostendit, quomodo sit multiplex, et non simplex.*

E. Ex eodem lib. 6. c. eodem.

« Creatura quoque spiritualis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex, sine comparatione vero corporis est multiplex, et non simplex. Quæ ideo simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in qualibet ejus parte tota est. Et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis, quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipsa anima vera simplicitas est. Cum enim aliud sit

artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud tristitia, possintque hæc et alia hujusmodi innumerabilia in animæ natura inveniri, et alia sine aliis et alia magis, alia minus, manifestum est, non simplicem, sed multiplicem esse naturam. Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est »; nulla ergo creatura vere
Ibidem c. 7. simplex est. « Deus vero, etsi multiplex dicatur, vere tamen et summe simplex est. Dicitur enim magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur, sed eadem magnitudo ejus est, quæ sapientia. Non enim mole magnus est sed virtute, et eadem bonitas, quæ sapientia et magnitudo et veritas; et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino esse. »

*Qualiter Deus cum sit simplex, tamen multiplex dicatur.*

F. Quomodo Deus simplex est ?

Hîc diligenter notandum est, cum dicat Augustinus solum Deum vere simplicem esse, cur dicat, eumdem multipliciter dici? Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum, quæ de Deo dicuntur; quæ licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Hæc enim non ita accipiuntur, cum de illa incommutabili æternaque substantia incomparabiliter simpliciore, quam est humanus animus, dicuntur, quemadmodum cum de de creaturis dicuntur. Unde Augustinus *in* 6. *lib. de Trinit.* « Deo est hoc *esse*, quod est *fortem esse*, vel *sapientem esse* vel *justum esse*, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Humano autem animo non est hoc *esse*, quod est *fortem esse*, aut *prudentem* aut *justum*; potest enim esse animus et nullam istarum habere virtutum. » Cap. 4.

*Tanta est Dei simplicitas, quod nulli Prædicamentorum subjicitur.*

G.

Quod autem in natura divina nulla sit accidentium diversitas nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Augustinus *in* 5. *lib. de Trinit.* dicens. « Intelligamus Deum, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit, pie tamen caveat, quantum potest, aliquid de illo sentire, quod non sit. » Ecce, si subtiliter intendas, ex his atque prædictis aperitur, illa prædicamenta dialecticæ Dei naturæ minime convenire, quæ nullis subjecta est accidentibus. August. c. 1.

*Quod Deus non proprie, sed abusive dicitur substantia.*

Unde nec proprie dicitur substantia, ut Augustinus ostendit *in libr. 7. de Trinit.* (stin. . et5.) « Sicut ab eo quod est *esse* appellatur essentia, ita ab eo quod est *subsistere* substantiam dicimus, si tamen dignum est, ut Deus dicatur subsistere. Hoc enim de his rebus recte intelligitur, in quibus subjectis sunt ea quæ in aliquo subjecto esse dicuntur, sicut in corpore color aut forma. Corpus enim subsistit, et ideo substantia est. Res vero mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiæ. Deus autem, si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex. Nefas est autem dicere, ut subsistat Deus et subsit bonitati suæ, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiori intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est. »

*Quod non est in Deo aliquid, quod non sit Deus.*

(I.) Hujus autem essentiæ simplicitas ac sinceritas tanta est, quod non est in ea aliquid, quod non sit ipsa; sed idem est habens et quod habetur. Unde Hilarius *in 7. lib. de Trinit.* (lo post dium . lib.) ait : « Non ex compositis Deus, qui vita est, subsistit, neque qui virtus est, ex infirmis continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur, neque qui Spiritus est, ex disparibus formalis est; totum quod in eo est, unum est. » Idem *in 8. lib. de Trinit.* (Non longe a fine lib.) « Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat, sed totum vita est, natura scilicet perfecta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. » De hoc eodem Boetius *in 1. lib. de Trinit.* (Cap. 3.) ait : « Quocirca hoc vere unum est, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud præter id quod est; neque enim subjectum fieri potest. » Augustinus quoque *in libro de Fide et Symbolo* (Cap. 9. circa finem ejusdem.) dicit : « In Dei substantia non est aliquid, quod non sit substantia, quasi aliud sit ibi substantia, aliud quod accidat substantiæ. Sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est. Verum hæc dici possunt facile et credi, videri autem nisi puro corde omnino non possunt. » Item Augustinus *in 15. lib. de Trinit.* (Cap. 17.) « sic habetur in natura uniuscujusque trium, ut qui habet hoc sit, quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia. » Unde Isidorus (Lib. 1. de sum. bon. c. 1. et cap. 7. etym. c. 1.) ait : « Deus simplex dicitur, sive non amittendo quod habet, seu quod aliud non est ipse, et aliud quod in ipso est. » Et cum tantæ simplicitatis atque sinceritatis sit natura divina, est tamen in ea personarum Trinitas. Unde Augustinus *in lib. 2. de civitate Dei*, (Cap. 10.) ait : « Non propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia est Pater in ea solus, aut Filius in

ea solus, aut Spiritus sanctus in ea solus, aut quia sola est ista nominum Trinitas sine substantia personarum, sicut Sabelliani putaverunt; sed ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet, excepto quod relative quæque persona ad alteram dicitur, nec est ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relative dicitur, nec tamen ipse est Filius ; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo vero ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad semetipsum dicitur vivus, habendo vitam, et eadem vita ipse est. Propter hoc itaque natura hæc dicitur simplex, quod non sit aliud habens, et aliud id quod habet, sicut in cæteris rebus est. Non enim habens liquorem liquor est, nec corpus color, nec anima est sapientia. » Ecce, quanta est identitas, quanta est unitas, immutabilitas, simplicitas, puritas divinæ substantiæ, juxta infirmitatis nostræ valetudinem assignavimus.

( *Finis textus Magistri.* )

## QUÆSTIO I.

*Utrum Deus sit summe simplex?*

Alensis 1. *p. q.* 5. *m.* 2. D. Thom. 1. *p. quæst.* 3. *art.* 7. *et* 8. D. Bonavent. 2. *part. art.* 1. *q.* 1. *et* 2. Richard. *art.* 3. *q.* 1. Durandus *quæst.* 4. Suarez 1. *p. tract.* 1. *lib.* 1. *cap.* 4. *et in Met. disp.* 30. *sect.* 3. *et* 4. *vide* Scot. 5. *Met. quæst.* 1. *et* 9. *Met. quæst.* 10. *et de primo princ. cap.* 4. *concl.* 10. *et* 6. *Physic. quæst.* 1. *et* 2. *ubi de compositione quantitativa.*

1. Circa istam distinctionem octavam quæruntur quinque, videlicet quatuor pertinentia ad tertiam partem distinctionis, et unum quod pertinet ad secundam partem distinctionis. Et primo quæro : Utrum Deus sit summe simplex et perfecte talis? Quod non, quia simplicitas non est simpliciter perfectionis; ergo non est ponenda in Deo ut essentiale. Probo antecedens, quia si esset simpliciter perfectionis , ergo quælibet res habens eam, esset simpliciter perfectior non habente, et ita materia prima esset perfectior homine, imo generaliter in corruptibilibus et generabilibus compositiora sunt perfectiora. Arg. 1

Item, perfectionis est formæ posse dare *esse,* licet imperfectionis sit dependere a materia ; ergo si prima ratio separetur a secunda, quia non videtur esse contradictio in tali separatione, potest esse Deitas forma dans *esse*, licet ipsa non dependeat ab ipso cui dat *esse*, et ita potest ibi poni sine imperfectione compositio materiæ et formæ, vel saltem componibilitas Dei ut formæ. Arg. 2

Item, quod uni est non substantia, nulli est substantia, ex *primo Physicorum ;* sed sapientia in nobis est accidens, ergo in nullo est substantia vel non accidens ; sed in Deo est sapientia secundum eamdem rationem secundum quam est in nobis, igitur est ibi accidens, et ita compositio subjecti et accidentis. Arg. 3 Text. 2 et inde

Contra, sexto de Trinit. cap. 6. *Deus vere et summe simplex est.* Ratio oppos.

SCHOLIUM.

Ostendit Deum esse simplicem, ut simplicitas opponitur triplici compositioni. Primo,

rejicit ab eo compositionem ex materia et forma, quia sequeretur quod non esset prima causa, quia compositum ex materia et forma posterius est efficiente. Secundo, rejicit ab eo compositionem ex partibus quantitativis, quia potentia infinita non potest esse in magnitudine finita extensa per accidens, nec datur magnitudo infinita, quam rationem late prosequitur ad mentem Philosophi, quem subtiliter explicat. Tertio, removet Deo compositionem ex subjecto et accidente, quia non est capax accidentis corporei, cum non sit quantus, nec accidentis spiritualis, quia ejus intellectio et volitio sunt sua substantia, ex d. 2. q. 1.

(a) Ad quæstionem respondeo, et primo probo simplicitatem divinam per media quædam particularia. Secundo ex mediis communibus, scilicet ex infinitate et necessitate essendi. Primo modo procedendo, ostendo primo simplicitatem oppositam compositioni ex partibus essentialibus; secundo oppositam compositioni ex partibus quantitativis; tertio oppositam compositioni ex subjecto et accidente.

(b) Primum sic : Causalitas materiæ et formæ non est simpliciter prima; (necessario enim præsupponit causalitatem efficientis priorem) ergo si primum esset compositum ex materia et forma, præsupponeret causalitatem causæ efficientis; non autem hujus, quia idem non efficit se conjungendo materiam suam cum forma; ergo alicujus efficientis prioris; ergo Deus non esset primum efficiens, cujus oppositum probatum est *dist.* 2. *q.* 1. Probatio primæ propositionis : causalitas materiæ et formæ includit imperfectionem, quia rationem partis; causalitas efficientis et finis nullam imperfectionem includit, sed perfectionem; omne autem imperfectum reducitur ad perfectum sicut ad prius se essentialiter, ergo causalitas materiæ et formæ non est simpliciter prima. Idem probo sic: materia de se est in potentia ad formam, et hoc passiva et contradictionis quantum est de se; ergo non est ex se sub forma, sed fit sub forma per aliquam aliam causam reducentem ipsam materiam ad actum formæ; ista autem causa reducens non potest tantum dici forma inquantum forma, quia sic non reducit materiam, nisi actuando formaliter ipsam materiam; ergo oportet ponere aliquid reducens effective ipsam materiam ad istam actualitatem; ergo si primum esset compositum ex materia et forma, esset aliquod efficiens per cujus efficientiam esset materia ejus sub forma, et ita ipsum non esset primum efficiens ut prius. Avic. 8. Metaphys. comm. 15. et 12. Met. comm. 18.

Tertio sic : omnis entitas una causata habet aliquam unam causam a qua est ejus unitas, quia non potest poni unitas in causato sine unitate in causa; unitas igitur compositi cum sit causata, requirit aliquam unam causam a qua sit illa entitas causata; illa causa non est entitas materiæ, nec formæ, quia utraque est entitas diminuta respectu entitatis compositi, igitur præter illas, scilicet materiæ et formæ, oportet ponere aliquam aliam, illa erit efficiens; et ita redit idem quod prius, quia omni composito ex materia et forma erit aliquid prius.

Secundum (c), videlicet carentiam compositionis quantitativæ, 3. Text. comm. 78.

et inde. Text. comm. 41. et inde. videtur Philosophus probare 8. *Physic. et* 12. *Metaph.* quia primum est potentiæ infinitæ; potentia autem infinita non est in magnitudine, et hoc probat, quia major potentia est in majori magnitudine, et ita infinita potentia non potest esse in magnitudine finita, nulla est autem magnitudo infinita; ergo nec aliqua infinita potentia in magnitudine. Sed istud (d) argumentum videtur deficere, quia qui poneret potentiam infinitam esse in magnitudine, diceret ipsam esse ejusdem rationis in qualibet parte magnitudinis et in tota magnitudine, et ita in majori et in minori, sicut anima intellectiva est tota in toto, et tota in qualibet parte corporis, nec major in majori, et minor in minori corpore, nec major in toto corpore quam in parte; et si animam istam consequeretur infinita potentia intelligendi, ipsa potentia esset in magnitudine finita, et ita in parte sicut in toto, et in parva parte sicut in magna. Ita diceretur in proposito, quod potentia infinita in magnitudine finita esset ejusdem rationis in toto et in parte. Declarando ergo rationem Aristotelis, dico quod conclusio sua est ista: quod potentia infinita non est in magnitudine finita extensa per accidens ad extensionem magnitudinis; et hoc probat ratio sua hoc modo: quæcumque potentia est extensa per accidens, cæteris paribus, major est et efficacior in majori magnitudine, licet non sit major, id est, formaliter intensior, quia parvus ignis potest plus habere intensive de calore quam magnus, si sit multum rarus et alius densus, ideo additur in majori, *cæteris paribus.*

*Potentia extensa per accidens, eo efficacior est quo major est magnitudo, sed non ideo intensior.*

Exemplum de calore in igne (e), qui licet sit æqualis intensionis in parte et in toto, tamen major ignis majoris est potentiæ, id est, efficacioris est potentiæ in toto quam in parte; et ex hoc sequitur quod omnis talis potentia extensa per accidens quamdiu est in magnitudine finita, potest intelligi crescere in efficacia per augmentum magnitudinis, sed quamdiu intelligitur posse crescere in efficacia, non est infinita secundum efficaciam; et ex hoc sequitur quod omnis talis potentia extensa per accidens, quamdiu est in magnitudine finita, est intensive finita et non infinita, quia infinitas intensive non potest esse sine infinitate in efficacia, et ex hoc sequitur quod potentia infinita in efficacia non est in magnitudine finita, nec etiam potentia infinita intensive. Et tunc ultra, cum non sit aliqua magnitudo infinita, patet quod non est aliqua talis potentia infinita in magnitudine. 4.

(f) Sed quid hoc ad propositum, quod omnino talis potentia non sit in magnitudine? Respondeo conjungendo huic illam conclusionem, quam prius probavit Philosophus, quod scilicet tale potens est sine materia, sequitur propositum, quia omni extensione aliquid extenditur; vel si extensio erit aliquid per se existens, aliquid esset forma informans extensionem, extensa per accidens, ergo si potentia ista infinita ponatur in magnitudine,

12. Met. Text. com. 30. Vide 7. q. quod *Ratio habet vim quia potentia infinita non potest esse in materia nec extendi, quia non per se cum non sit quantitas*

ıec per cidens, uia nec bjective ut ıstantia : forma-liter, ut ıalitas rporea.

quæro quid est illud quod est extensum ipsa magnitudine, vel ipsa extensione magnitudinis? non ipsa potentia infinita, sicut probatum est, nec ipsa perficit ipsam sicut forma materiam, quia non est in materia, ex conclusione præostensa ; ergo oportet ponere materiam extensam ista magnitudine ; quæ materia perficeretur potentia infinita, sicut materia nostra vel corpus nostrum extenditur magnitudine per se extensa, et perficitur per animam intellectivam non extensam ; sed nulla materia est in habente talem potentiam ex præostensa conclusione a Philosopho ; ex illa igitur immaterialitate præostensa per Philosophum et modo ostensa in ista conclusione, habet ista ratio efficaciam.

Tertia conclusio specialis probatur ex istis, quia enim Deus non est materialis, nec quantus, ideo non est capax accidentis alicujus materialis convenientis rei materiali, sicut est qualitas rei materialis ; ergo tantum est capax illorum, quæ conveniunt spiritualibus, puta intellectionis et volitionis, et habituum illis correspondentium ; sed talia non possunt esse accidentia illi naturæ, sicut probatum est *dist.* 2. quod *intelligere* ejus et *velle* sunt substantia ejus, et habitus, et potentia.

## COMMENTARIUS.

1. (a) *Ad quæstionem respondeo.* Hîc Doctor intendit probare simplicitatem divinam per media quædam particularia, et secundo ex mediis communibus, scilicet ex infinitate et necessitate essendi. Primo modo procedendo primo ostendit Deum non posse componi ex partibus essentialibus sicut ex materia et forma. Secundo, nec ex partibus quantitativis sive integralibus. Tertio, quod nec ex subjecto et accidente.

(b) *Primum probatur,* scilicet quod non sit compositus ex partibus essentialibus, sive ex materia et forma. Et ratio stat in hoc : Deus non habet causam efficientem respectu sui, cum sit primum effectivum, sicut ostensum est supra *dist.* 2. *part.* 1. *q.* 1. ergo non est compositus ex materia et forma. Patet consequentia, quia causalitas materiæ, quæ est materialiter causare compositum, præsupponit causalitatem efficientis ; patet, quia materia nunquam dicitur causare, nisi actu sit unita cum forma, sed forma inducitur ab agente ; ergo. Arguitur ergo sic : Deus est omnino ineffectibilis ; ergo est incausabilis causalitate materiæ et formæ, quia a quo negatur prius, necessario negatur et posterius. Hæc etiam ratio supra patuit *dist.* 2. loco ubi supra.

Deus non est compositus ex materia et forma.

(c) *Secundum, videlicet carentiam compositionis quantitativæ, videtur Philosophus probare,* 8. Physic. ubi textus sic incipit : *Nunc autem volumus hoc probare hunc motorem impartibilem esse non habentem magnitudinem,* determinans prius quædam, quæ præcedunt hanc propositionem. Et Commentator ibi : *In hoc,* inquit, *capite vult Aristoteles declarare, quod hic motor primus non est in materia, sed subsistens.* Et in eodem loco t. c. 79. *Quoniam autem impossibile est in omnino magnitudine finita esse potentiam infinitam, ex iisdem manifestum est sic, quia major potentia agit æqualiter in tempore minori,* vide ibi *textum cum com.* Et hoc idem *in* 12. *Met. t. com.* 4. ubi habetur :

2. Deus non habet quantitatem finitam.

*Quia primum est potentiæ infinitæ, potentia autem infinita non est in magnitudine neque finita, neque infinita*; et hoc probat Aristoteles, quia major potentia est in majori magnitudine, et ita infinita potentia non potest esse in magnitudine finita; nulla est autem magnitudo infinita, ergo nec aliqua infinita potentia in magnitudine.

(d) *Sed istud argumentum videtur deficere, quia qui poneret potentiam infinitam esse in magnitudine, diceret ipsam esse ejusdem rationis in qualibet parte magnitudinis et in tota magnitudine*, ita quod potentia infinita erit tota in tota magnitudine et tota in qualibet parte, nec erit major majori, nec minor minori. Sicut etiam anima intellectiva est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte, et per consequens non probaretur per hoc argumentum potentiam infinitam non esse in magnitudine, quia si ponitur tota in toto, et tota in qualibet parte, non oportet tunc ponere magnitudinem infinitam.

3. Quomodo potentia infinita non est in magnitudine finita extensa per accidens ad extensionem magnitudinis.

(e) *Exemplum de calore in igne, qui licet sit æqualis intensionis in parte et in toto*, patet, quia si calor sit in igne quantitatis cubitalis et extensus in tota illa quantitate, et ille calor sit intensus ut quatuor, data quacumque parte quantitativa illius caloris, erit intensa ut quatuor, ut patet, et tamen calor extensus in tota illa quantitate est efficacior quam sit in una parte illius quantitatis, et hoc patet per experientiam.

(f) *Sed quid hoc ad propositum, quod omnino talis potentia non sit in magnitudine? Respondeo conjungendo huic* (scilicet quod potentia infinita non est in magnitudine) *illam conclusionem, quam prius probavit Philosophus*, quod scilicet tale potens est sine materia; *sequitur propositum, quia omni extensione aliquid extenditur, vel si extensio*, puta aliqua superficies, *erit aliquid per se existens*, aliquid esset forma informans extensionem extensa per accidens; si enim esset superficies cubitalis separata, quæ diceretur extensa per se, et albedo informaret illam, illa albedo erit extensa per accidens, etc. Si ergo potentia infinita ponatur in magnitudine, quæritur quid est illud quod est extensum ipsa magnitudine? non ipsa potentia infinita, quia illa non posset esse extensa, nisi in magnitudine infinita, et illa non est dabilis, nec ipsa perficit ipsam, sicut forma materiam, id est, quod ipsa potentia infinita non perficit illam magnitudinem, sicut forma perficit materiam, quia potentia infinita non est in materia; ergo oportet ponere materiam extensam ista magnitudine, quæ materia perficeretur potentia infinita, sicut materia mixta, vel corpus mixtum extenditur magnitudine per se extensa et perficitur per animam intellectivam non extensam, sed nulla materia est in habente talem potentiam ex præostensa conclusione Philosophi; ex illa igitur, et materialitate præostensa per Philosophum, et modo ostensa in ista conclusione ista habet ratio efficaciam. Dicit enim sic Aristoteles : *Quoniam autem aliam substantiam æternam non mobilem abstractam a sensibilibus esse manifestum est*; et ibi Commentator facit rememorationem de hoc, quod declaratum est prius, scilicet substantiam æternam esse non mobilem et abstractam ab omnibus materialibus, vide *text. cum commento text. com.* 4.

## SCHOLIUM.

Excludit a Deo generaliter omnem compositionem. Primo, ex ratione necesse esse; nam si alterum componens est necesse esse, non potest componere cum possibile

esse, quia compositum necesse esse, nequit esse ex componente possibili, neque potest componere cum alio necesse esse; tum quia est in ultima actualitate; tum quia compositum esset bis necesse esse; tum tertio, quia fieret necesse esse, per id, quo ablato, non minus esset necesse esse. Secundo, ex ratione infiniti, cui repugnat esse partem, quia hæc excedi potest, illud non. Tertio, infinitum non est componibile ex finitis, ut patet, neque ex infinitis, quia plura infinita non sunt dabilia, ex dist. 2. quæst. 1. Solvit argumenta et duo dubia de perfectione simpliciter.

5. Secundo probo (a) generaliter propositum.

: ratio acta supra st. 2. l. pro- ando ı posse i plura ecesse sse.

Primo ex ratione *necesse esse*, quia si primo sit compositum, sint componentia $A$ et $B$, quæro de $A$ si sit formaliter ex se *necesse esse*, aut non, sed *possibile esse*? Alterum enim horum oportet dare in quacumque re sive natura, ex qua aliud componitur. Si est ex se possibile esse, ergo *necesse esse* ex se componitur ex *possibile esse*, et ita non erit *necesse esse* ex se. Si autem $A$ est ex se *necesse esse*, igitur est ex se in ultima actualitate, et ita cum nullo facit per se unum. Similiter si $A$ est ex se *necesse esse*, compositum erit *necesse esse* per $A$, et pari ratione erit *necesse esse* per $B$, et ita erit bis *necesse esse*; erit etiam compositum *necesse esse* per aliquid, quo sublato nihil minus erit *necesse esse*, quod est impossibile.

ugnat ıita es- se rtem.

Secundo ostendo generaliter propositum per rationem infinitatis, et primo, quod Deus non sit componibilis per hoc, quod omne componibile potest esse pars alicujus totius compositi, quod est ex ipso et alio componibili; omnis autem pars potest excedi; contra rationem autem infiniti est posse excedi, ergo infinitum non est componibile, sed Deus est infinitus, ergo non est componibilis.

Et confirmatur ratio, et quasi idem est, quia omne componibile caret perfectione illius, cum quo componitur, ita quod illud aliud componibile non habet in se omnem perfectionem, et omnimodam identitatem cum illo, quia tunc non posset cum illo componi; nullum autem infinitum caret eo cum quo potest aliquo modo esse idem, imo omne tale habet in se secundum perfectam identitatem, quia alias posset intelligi perfectius, puta si haberet illud in se, sicut compositum habet, et istud infinitum non habet; contra rationem autem infiniti est simpliciter, quod ipsum possit intelligi perfectius, vel aliquid perfectius eo. Et ex hoc sequitur ulterius, quod sit omnino incompositus, quia si sit compositus, aut ex finitis aut ex infinitis. Si ex infinitis, nullum tale est componibile, ex probatis. Si ex finitis, ipsum non erit infinitum, quia finita non reddunt aliquid infinitum in imperfectione, sicut modo loquimur.

Ad primum (b) argumentum dico, quod simplicitas est simpliciter perfectionis, secundum quod excludit componibilitatem vel compositionem ex actu et potentia, vel ex perfectione et imperfectione, sicut dicetur in sequenti quæstione. Non tamen sequitur, quod 6.

6. Quomodo simplex est perfectius composito, vel e contra.

omnis creatura simplex sit perfectior creatura non simplici, quia aliquid quod est simpliciter perfectionis, potest repugnare alicui naturæ limitatæ, et ita illa non esset simpliciter et perfecte talis natura, si haberet illud quod repugnat sibi, sicut canis non esset simpliciter canis perfectus, si esset sapiens, quia repugnat sibi sapientia. Similiter alicui naturæ limitatæ potest repugnare aliqua perfectio simpliciter, et aliqua non; et tunc non sequitur illam naturam esse perfectiorem cui competit talis perfectio, quam cui repugnat, maxime quando illi cui ista repugnat, convenit alia perfectio simpliciter, quæ forte est simpliciter perfectior illa alia repugnante.

Compositum est perfectius simplici actuabili. Exemplum, actualitas est perfectio simpliciter, et simplicitas est perfectio simpliciter; composito autem convenit major actualitas, licet non major simplicitas, materiæ autem licet conveniat simplicitas, non tamen tanta actualitas quanta competit composito. Simpliciter autem actualitas est perfectior simplicitate, et ita simpliciter perfectius potest esse illud cui convenit actualitas sine simplicitate, quam illud cui convenit simplicitas sine actualitate.

7. Duo bona dubia resolvuntur. Sed hîc videntur duo dubia. Unum, quomodo perfectio simpliciter erit perfectio ubicumque sit, cum de ratione simpliciter perfectionis sit, quod ipsum *sit simpliciter melius, quam non ipsum in unoquoque*, secundum Anselmum *Monol.* 15.

Secundum dubium est, quomodo una perfectio simpliciter est perfectior alia absolute.

Ad primum dico (c), quod illa descriptio debet sic intelligi, quod perfectio simpliciter est melius, non tantum suo contradictorio; (ita enim quodcumque positivum est melius, et simpliciter perfectius sua negatione, imo nulla negatio est perfectio aliqua formaliter.) Sed intelligitur sic esse melius ipsum quam non ipsum, id est, quolibet suo incompossibili, et tunc debet intelligi hoc quod dicitur, in quolibet est melius, considerando quodlibet præcise inquantum suppositum, non considerando in qua natura illud suppositum subsistat; considerando enim aliquod inquantum subsistit in aliqua natura, potest aliqua perfectio simpliciter esse non melior sibi, quia incompossibilis ut est in tali natura, quia repugnat tali naturæ, tamen ei inquantum præcise subsistens non repugnat; sed si hoc modo consideretur illam habere, erit simpliciter perfectius ens, quam si haberet quodcumque sibi incompossibile. De hoc supr. dist. 2. p. 2. q. 1. vel 4.

Ad secundum (d) dubium dico quod requirit declarationem quis sit ordo perfectionum simpliciter, et modo breviter supponatur, quod aliquis ordo perfectionis sit inter eas, ita quod una ex ratione sui est perfectior alia præcise sumpta; licet quando quælibet est in summo, sint tunc omnes æque perfectæ, quia infinitæ, quælibet tunc est infinita, de hoc alias dicetur. 8. Una perfectio simpliciter est alia perfectior

Ad secundum principale dico, quod dare alicui *esse* formaliter, necessario ponit limitationem,

1. hujus dist. de 1. q. uodl. infr. st. 10.

quia sic dans *esse,* non includit per identitatem illud cui dat *esse*, nec potest separari a sic dare *esse* imperfectio, quia nec limitatio, nec etiam dependentia omnimoda; licet enim separaretur ab eo dependentia ad materiam, semper tamen manet dependentia ad efficiens, virtute cujus forma informat materiam.

Et si instetur de Verbo, quod dat *esse* naturæ humanæ, dico quod hoc non est dare *esse* formaliter, sicut patebit *lib.* 3. *dist.* 1. *q.* 1. *et* 5.

Ad tertium dico, quod sapientia secundum illam rationem, secundum quam est species qualitatis, et accidens in nobis, non est ejusdem rationis in Deo, sicut melius patebit in quæstione illa : *Utrum Deus sit in genere*, distinctione ista 8.

## COMMENTARIUS.

4. (a) *Secundo probo generaliter propositum,* scilicet, quod primum sit summe simplex, et primo probatur ex ratione *necesse esse,* etc. et arguatur eodem modo sicut supra *dist.* 2. *quæst.* 1. argutum est, probando, quod non possunt esse plura *necesse esse.*

*Secundo ostendo generaliter propositum*, per rationem infinitatis. Et primo, quod non sit componibilis, quia omne componibile habet rationem partis, sed infinitum non habet rationem partis, ut infra probabitur quæstione immediate sequenti.

Præterea, omne componibile alteri est imperfectum, patet ista, quia si est alteri componibile, caret perfectione illius alterius; non enim continet illam per identitatem realem, quia tunc non esset componibile illi, ut supra patuit *dist.* 5. *q.* 2. sed infinitum nullam imperfectionem includit, ergo. Et patet littera.

(b) Ad argumenta principalia. Respondet ad primum. Et in ista responsione sunt multa dicta. Primum, quod simplicitas, ut excludit omnem componibilitatem, et omnem compositionem est perfectio simpliciter. *Non tamen ex hoc sequitur, quod omnis creatura simplex sit perfectior creatura non simplici,* etc. 5.

(c) Secundum dictum, quod descriptio perfectionis simpliciter data ab Alexandro sic debet intelligi, quod perfectio simpliciter est melius non tantum suo contradictorio, etc. Hoc prolixe exposui supra *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 1.

(d) Tertium dictum est, quod inter perfectiones simpliciter absolute sumptas, est ordo, ita quod una ex sua ratione formali est perfectior alia; intellectualitas enim est perfectior sapientia, et tamen utraque est perfectio simpliciter, nulla enim ex sua ratione formali necessario includit aliquam imperfectionem, quia si sic, non posset reperiri formaliter in Deo. 6. Inter perfectiones simpliciter datur ordo.

Quartum dictum : Quæcumque perfectio simpliciter accepta in summo gradu sibi competente (ut cum dicimus sapientia infinita, intellectualitas infinita) ut sic una non est perfectior alia, nec enim Deitas, (ut formaliter infinita) est intensive perfectior bonitate formaliter infinita. Reliqua patent.

Quidam novus expositor sancti Thomæ *in lib. de Ente, et essentia*, arguit contra Scotum probando, quod simplicitas non sit perfectio simpliciter. Et primo præmittit quid sit perfectio simpliciter, exponit Anselmum eo modo, quo Scotus exponit *in* 1. *dist.* 2. *parte.* 2. *quæst.* 1. *et dist.* 8. *quæst.* 1. et diffusius *in quodlib. quæst.* 6. et hanc expositionem ipse approbat. 7. Thom. Cajet. arguit contra Scotum.

Deinde arguit sic : Nulla negatio est perfectio simpliciter, sed simplicitas est

negatio formaliter, ergo. Probatur minor, quia simplicitas nihil aliud est quam negatio compositionis, unde non est perfectio, sed negatio perfectionis. Et addit sic : Propterea, et deficit hic modus arguendi. In individuo entis quodlibet incompossibile simplicitati dicit imperfectionem ; ergo ipsa simplicitas est melior in unoquoque quam non ipsa, et consequenter perfectio simpliciter ; oportet enim addere in antecedente, et ipsa dicit perfectionem, quod falsum est, quia negativum prædicatum est : hæc ille.

Secundo arguit sic : Nulla perfectio simpliciter salvatur in relatione ut relatio est, simplicitas autem salvatur in relatione ut relatio est, et singulariter patet de relatione divina ut paternitate, quæ secundum Scotum nullam perfectionem includit, et tamen est simplicissima, licet hic expositor hoc non tangat.

Tertio arguit sic : Nihil, quod dividitur per quantum et non quantum, est perfectio simpliciter ; patet, quia ens non quantum nullam perfectionem includit, ut patet a Scoto *in quæst.* 1. *quodl.* ergo multo minus nec divisum. Sed simplicitas dividitur in simplicitatem relativam et absolutam, et simplicitas relativa dicitur non quanta, quia nullam perfectionem includit, et præcipue relatio divina, ut patet expresse a Scoto *in* 1. *dist.* 7. *et in quodl. q.* 3. *et* 5. *et alibi;* ergo simplicitas non est perfectio simpliciter.

8. Si dicatur ad ista, quod relatio formaliter sumpta non est simplex, sed simplicitas prædicatur de eo denominative, hoc non evadit argumenta, quia simplicitas relativa est passio relationis ; secundum hos autem est modus intrinsecus. Impossibile est autem, quod alterum horum sit perfectius eo cujus est, ut arguatur sic : Nulla passio est major entitatis suo subjecto, simplicitas denominans relationem, est ejus passio, sicut universaliter passio superioris est passio inferioris, licet non primo ; ergo simplicitas denominans relationem est majoris perfectionis ipsa relatione, sed relatio non est quanta, ergo nec simplicitas relativa est quanta, ergo nec perfectio simpliciter. Similiter arguere potes, si dicant quod simplicitas sit modus, quod tamen minus consonum veritati videtur. Substantiæ ergo immateriales, non ratione simplicitatis sunt perfectiores essentiis substantiarum compositarum, sed ratione simplicitatis subsistentis et adunantis in se tantum perfectionem ita indivise, qua gaudent. Hæc ille novus expositor.

Respondeo ad rationes novi expositoris. 9. Ruunt argumenta Thom. Cajet contra Scotum, Ad primam, negatur, quod simplicitas sit tantum negatio compositionis ; sicut enim actualitas dicit gradum intrinsecum illius, cujus est positivum, ita etiam est simplicitas. Et sicut unitas ex consequenti dicit indivisionem a se, et divisionem a quolibet alio, tamen dicit aliquod positivum respectu entitatis, cujus est unitas ; sic simplicitas licet ex consequenti dicat negationem compositionis, tamen ultra illam dicit aliquod positivum respectu entitatis cujus est, per quod positivum convenit sibi negatio compositionis, et sibi repugnat affirmatio compositionis, et ideo oportet ipsum probare, quod simplicitas sit tantum negatio.

Ad secundum de relatione, dico præmittendo aliqua. Primum, quod perfectio simpliciter est de se talis entitas, cui non repugnat infinitas intensiva, et in summo accepta erit formaliter infinita, et per consequens omnis perfectio simpliciter includit perfectionem, et necessario excludit imperfectionem. Secundum, si perfectio simpliciter ponitur esse ens quantum, vel contineri sub ente quanto, tantum compe-

tere potest supposito entis quanti; et ideo si ponatur relatio ens non quantum, puta paternitas, tunc paternitati ut suppositum entis, sibi repugnat omnis perfectio simpliciter, ad hoc enim ut sibi non repugnet requiritur ut suppositi entis quanti. Istis præsuppositis, dico quod simplicitas, quæ ponitur ens quantum, vel ponitur contineri sub ente quanto, erit perfectio simpliciter, quia ut sic, ex sua perfectione intrinseca excludit omnem compositionem.

10. Cum ergo dicit, quod relatio, ut relatio est simplex, hoc indiget probatione. Et patet instantia de relatione in genere, quod etsi non sit composita ex re et re, potest tamen dici composita ex realitate et realitate, sicut quælibet species componitur ex realitate generis et differentiæ. Posito etiam, quod non sit composita ex realitate et realitate, est tamen alteri componibilis, et sic non summe simplex. Et posito etiam quod dicatur simplex, non tamen erit simplex illa simplicitate, de qua in proposito loquitur, posito quod ipsa non sit ens quantum.

Et quod dicit de paternitate in divinis, dico primo quod ipsa non est ens quantum, et per consequens non est simplex simplicitate includente ens quantum. Dico secundo, quod oporteret probare, quod paternitas ex sua ratione formali quidditativa non possit esse alteri componibilis; licet enim ut comparatur ad essentiam divinam nullo modo sit componibilis cum illa, propter infinitatem et simplicitatem essentiæ divinæ, propter quam transit in perfectissimam identitatem realem, ut patet a Doctore supra *dist.* 5. *q.* 2. et infra *dist.* 26. non tamen probat quod non sit componibilis alteri realiter distincto, si ad illud comparetur.

[Simplicitas est perfectio simpliciter contra Com. Cajet.]

11. Ad tertium negatur simpliciter quod simplicitas, de qua in præsenti loquimur, sit indifferens ad ens quantum, et non quantum, quia ipsa est tantum ens quantum. Dico ultra ad omnia ista, quod non sequitur : Simplicitas est perfectio simpliciter ; ergo quælibet simplicitas est perfectio simpliciter. Patet instantia, quia entitas est perfectio simpliciter, patet, quia sibi non repugnat infinitas intensiva ; ergo quælibet entitas erit perfectio simpliciter. Non sequitur, sufficit enim ad perfectionem simpliciter quod possit reperiri in aliquo, quod sit formaliter infinitum ; et sic dicimus, quod entitas est perfectio simpliciter, quia aliquod suppositum entitatis est formaliter infinitum, patet de entitate, quæ est essentia divina.

Sic dico in proposito, quod simplicitas est perfectio simpliciter, quia in aliquo est formaliter infinita ut simplicitas, quæ est modus intrinsecus essentiæ divinæ. Sicut etiam dicimus, quod bonitas est perfectio simpliciter, non tamen quælibet bonitas contenta erit formaliter perfectio simpliciter, sed sufficit quod aliqua bonitas in summo accepta sit formaliter infinita, ut bonitas divina, quæ est perfectio attributalis essentiæ divinæ formaliter infinitæ. Quare enim dicimus, quod humanitas non est perfectio simpliciter ? quia in aliquo non potest reperiri ut sit formaliter infinita, et omnino illimitata ; data enim quacumque humanitate, etiam perfectissima, semper erit limitata. Et ideo apparet quomodo non sequitur, simplicitas ut simplicitas est perfectio simpliciter, ergo quælibet simplicitas erit perfectio simpliciter, non sequitur. Sufficit enim quod aliqua simplicitas contenta sub simplicitate in communi, sit perfectio simpliciter, et talis erit in proposito simpliciter in essentia divina, et cujuscumque attributi, etc.

## QUÆSTIO II.

*Utrum aliqua creatura sit simplex?*

D. Thom. 1. *p. q.* 3. *art.* 4. *et q.* 50. *art.* 2. *ad.* 3. Alens. 1. *p. q.* 4. *m.* 3. *et q.* 5. *m.* 3. D. Bonav. 2. *dist.* 3. 1. *p. art.* 1. *q.* 2. *et hîc art.* 1. *q.* 2. *p.* 2. Altisiod. *sum. c.* 1. *p.* 2. Richard. *hîc art.* 2. *q.* 2. *art.* 3. *q.* 2. Suar. *Met. disp.* 31. *sect.* 13. *num.* 24. *Vide* Scot. 9. *Met. q.* 20. *et de primo princ. c.* 4. *concl.* 9. *et* 8. *Physic. q.* 1. *cor. et q.* 3.

1. Et arguitur quod sic. Compositum componitur ex partibus, et illæ non ex aliis; igitur partes illæ in se sunt simplices.

Oppositum hujus est 6. *de Trin. cap.* 5. ubi dicit Augustinus quod nulla creatura est in se simplex.

Opin D. Thom. 1. p q. 3. art. 4. et q 50. art. 2. solvendo 3, et 4. arg. et lib. 2. contra Gent. c. 49

Hîc dicitur (a) quod quælibet creatura est composita ex actu et potentia, quia nulla est pura potentia, quia tunc non esset nec purus actus, quia tunc esset Deus; ergo quælibet creatura est composita ex actu et potentia.

Præterea, quælibet creatura est ens per participationem; ergo est composita ex participante et participato.

Contra istam conclusionem arguo sic: Quia si in quolibet sit compositio ex re et re, accipio illam rem componentem, et quæro si est simplex, aut composita; si simplex, habetur propositum; si composita, erit processus in infinitum in rebus.

### COMMENTARIUS.

1. *Hîc dicitur*, etc. Hîc ponitur opinio Thomæ, qui dicit quod quælibet creatura est composita ex actu, etc.

Sensus hujus litteræ est, quod si aliqua creatura daretur, quæ non esset composita ex actu et potentia; aut illa esset pura potentia tantum, cujus oppositum experimur; aut esset actus tantum, et sic esset purus actus, et per consequens esset Deus.

Secundo dicit, quod quælibet creatura est ens per participationem, quod est ens ab alio causatum, sed ens imparticipatum est causa illius, ita quod participans dicitur esse causatum.

Contra istam conclusionem arguo sic: præsupponendo tamen unum, scilicet quod si Thomas intelligit omnem creaturam componi ex actu et potentia sicut ex diversis rebus, ratio Doctoris concludit contra Thomam. Si vero intelligit quod sit composita ex actu, id est, ex aliqua entitate et ex potentia, id est, carentia alterius entitatis, argumentum Doctoris non concludit contra Thomam; arguit ergo Doctor contra hoc, scilicet quod sit composita ex diversis rebus. Et argumentum clarum est, quia si in quolibet sit compositio ex re et re, accipio illam rem componentem, et quæro si est simplex, aut composita? si simplex, habetur propositum; si composita, erit processus in infinitum.

D. Thom. et Scotus possunt conciliari.

### SCHOLIUM.

Rejecta opinione D. Thomæ, ostendit omnem creaturam esse compositam ex positivo et privatione alicujus perfectionis in ratione entis; et intendit loqui de positivo finito, quia infinitum, esto habeat carentiam alicujus, in ratione entitatis, seu privationem secundum transcendens, sicut habet talpa, secundum genus, est omnino incomponibile, ex quæst. præced. Secundo, ostendit clare quomodo omnis creatura sit composita ex actu et potentia objectiva, quia nulla est necesse esse. Item, quomodo omnis substantia creata componibilis est cum accidente, et e contra. Explicat in fine ens per participationem, est enim participatio entis, et con-

tingit realiter duplici modo. Primo, cum participans habet aliquid secundum totum pro parte sui, sicut species participat genus. Secundo, cum participat partem alterius pro parte sui, sicut homo albus includit albedinem; creatura neutro modo est ens per participationem respectu Dei, quia non includit Deum, nec partem Dei, neque etiam respectu entis, quia tunc haberet aliam partem, quæ non esset ens. Tertio modo, pars, participati est totum participans, et hoc modo creatura est ens per participationem, quia est pars entis, et hæc participatio dicitur secundum rationem, quia participans est participatum, et sic compositio est mere rationis. Aliis duobus modis, participans et participatum, sunt extrema positiva realiter vel formaliter distincta, et sic dicunt relationem realem in rigore, id est, rei ad rem vel realem formalem, et hoc vult Scotus, sed obscure.

2. modo ...nsit ...ic. 3. de ...nim. ...u. 14. ...llam ...lligen- ...tiam libera- tam ...otentia ...æter ...nam.

Concedo igitur (a) quod aliqua creatura est simplex, hoc est, non composita ex rebus; tamen nulla creatura est perfecte simplex, quin aliquo modo sit composita vel componibilis.

Et quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicujus gradus entitatis; nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem, quæ nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione, quæ est nata competere entitati in se, et ideo privatur, sicut talpa dicitur esse cæca, quia nata est habere visum secundum rationem animalis, non secundum rationem talpæ, secundum Philosophum 5. *Metaph. cap. de privatione.* ... 27. Componitur igitur non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, id est, ex entitate aliqua quam habet, et ex carentia alicujus gradus perfectionis entitatis, cujus ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax, sicut talpa, secundum se non est nata videre, sed secundum quod animal, nata est videre; nec tamen ista compositio ex positivo et privativo, est in essentia rei, quia privatio non est de essentia alicujus positivi.

Quomodo quælibet creatura est componibilis.

Ad istam tertiam (b) sequitur compositio actus et potentiæ objectivæ, quidquid enim est ens, et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile; et terminus potentiæ simpliciter, cujus terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse esse, est etiam quælibet creatura componibilis; quod patet de accidente, quod est componibile cum subjecto. In substantia enim patet tam de forma quam de materia. De substantia etiam per se generabili et corruptibili patet, quod est receptiva accidentis. Nulla igitur substantia esset non receptiva, nisi propter perfectionem sui; sed perfectissima Intelligentia est receptiva accidentis, quia capax est suæ intellectionis et volitionis, quæ non est substantia sua. Probatio, quia tunc esset formaliter beata se ipsa, cujus oppositum probatum est *dist.* 2. *q.* 1. tum quia quælibet Intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile; ergo si intellectio sua esset sua essentia posset habere essentiam infinitam, quia haberet unam intellectionem infinitorum; tum quia intellectio sua non dependeret ab aliquo objecto, nisi a quo dependet suum *esse*, et ita nihil inferius se; nec etiam se posset intelligere in genere proprio, sed tantum in

Hoc est Theologicum contra Philos. De hoc Scot. 2. d. 3. q. 10. et 11.

objecto superiore movente, imo nihil posset aliqua Intelligentia intelligere nisi in Deo.

3. Ad arg.

Ad argumentum (e) principale Augustini, concedo quod nulla creatura est vere simplex, quia composita modo prædicto ex positione et privatione, actu et potentia objectiva, et componibilis alii creaturæ.

Et per idem patet ad argumenta pro opinione prima. Non enim est actus purus, qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quæ caret aliquo gradu lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva, sed tantum carentia perfectioris gradus lucis.

Omne minus pars maioris. Forte rigide non loquitur de relatione prædicamentali. Pars tripliciter capitur, exemplum secundi, si monstrum haberet duas animas duoque capita, utraque anima caperet corpus alterius, quod esset pars utriusque.

Ad secundum de *participare* dico, quod *participare* est idem quod partem capere ita quod duplicem relationem importat, et partis ad totum, et capientis ad captum. Prima est realis, nec tamen sumitur ibi pars proprie pro eo quod est aliquid rei, sed extensive, prout omne minus dicitur pars majoris ; omne autem finitum tale, est simpliciter minus tale, si aliquod tale est natum esse infinitum ; quælibet autem perfectio simpliciter nata est esse infinita ; ergo ubicumque est finita, ipsa est minor alia perfectione simili, et ita pars extensive.

Secunda vero relatio, scilicet capientis ad captum, est relatio rationis, sicut inter dans et datum.

Tripliciter tamen pars capitur ; aut pars capitur sic : quod totum captum est pars capientis, sicut species participat genus quantum ad partes essentiales generis non subjectivas ; aut sic, quod pars capti est pars capientis ; aut tertio modo sic, quod pars capti sit ipsum totum capiens. Primis duobus modis, relatio capientis et capti potest concedi esse realis. Tertio modo non. Iste autem tertius modus est in proposito, quia omnis perfectio limitata, quæ tamen non determinatur ex se ad limitationem, quæ est pars capta, est ipsa tota limitata ; bene autem ibi distingui potest suppositum capiens et natura capta, sed non est sic distinctio realis.

## COMMENTARIUS.

(a) *Concedo igitur, quod aliqua creatura est simplex.* Et hæc est positio Doctoris. Et declarat modum compositionis in qualibet creatura. Et vult in sententia, quod quælibet creatura quantumcumque perfecta, sit composita ex aliqua entitate positiva, et carentia alicujus gradus entitatis. Et littera stat in hoc, quod nulla creatura habet entitatem secundum totam perfectionem, quæ nata est esse entitatis in se, nam entitati non repugnat infinitas intensiva; accipiendo ergo perfectissimam creaturam, patet quod non continet totam perfectionem entitatis, quia sic esset formaliter infinita; ergo continet entitatem propriam et carentiam alterius gradus entitatis, qui non repugnat sibi, inquantum talis creatura suprema est ens. Similiter accipio lapidem, entitas propria lapidis est perfecta ut quatuor, et omnis alia perfectio repugnat lapidi inquantum lapis est, non autem repugnat sibi inquantum lapis est ens ; sicut talpæ inquantum talpa repugnat videre, non tamen sibi repugnat inquantum animal, ut 2.

Aver. Met cap. per lect. qu soliu princip qui e Deus, ens sir cite perfect

patet 5. Metaph. cap. *de Privatione*, text. com. 27.

(b) *Ad istam etiam*, supple compositionem, *sequitur compositio actus et potentiæ objectivæ*, et sic omnis creatura est composita ex propria entitate, et potentia objectiva ejusdem entitatis, supple, quod nulla creatura est necessaria, ut infra patebit *quæst. ultima præsentis dist.* et ideo omnis creatura est possibilis fieri antequam fiat, tunc illa potentia et actus ejus dicuntur componere ipsam.

Est etiam quælibet creatura componibilis, quod patet de accidente, quod est componibile cum subjecto. In substantia etiam patet tam de forma quam de materia, quæ sunt componibiles ad invicem. De substantia etiam per se generabili et corruptibili, patet quod est receptiva accidentis; nulla igitur substantia esset non receptiva, nisi propter sui perfectionem, sed perfectissima Intelligentia est receptiva accidentis, quia capax est suæ intellectionis et volitionis, quæ non est substantia sua. Et quod tales operationes sint accidentia probat dupliciter. Primo, quia tunc esset formaliter beata seipsa, patet, quia si intellectio et volitio Intelligentiæ sint formaliter sua substantia; ergo erit formaliter beata et quidditative in seipsa, quod est falsum. Secundo, quia ex quo potest intelligere infinita, si intellectio sua esset sua essentia, posset habere essentiam infinitam, quia haberet intellectionem infinitorum. Et quomodo hoc concludat, supra patet *dist.* 2. *parte prima, quæst. prima, dist.* 3. *quæst.* 7. Sequitur etiam, quod si intellectio esset sua substantia, tunc non dependeret ab aliquo objecto, nisi a quo dependet suum *esse*, et ita nihil inferius se, nec etiam se posset intelligere in genere proprio, nam intelligere in genere proprio est, quod objectum saltem partialiter causet cognitionem, ut patebit *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 10. *et* 11. Et tunc si lapis cognosceretur ab Intelligentia in genere proprio, saltem partialiter posset causare substantiam abstractam a materia, cum sua intellectio sit sua substantia; et multa alia inconvenientia possent poni, quæ brevitatis causa transeo.

(c) *Ad argumentum principale.* Ad primum, concedo quod nulla creatura est pure simplex, quia saltem est composita aliquo prædictorum modorum. 4.

*Et per idem patet ad argumenta pro opinione*, etc.

Ad aliud de *participare* dicit Doctor, quod *participare* notat duplicem respectum. Unum partis ad totum, alium capientis ad captum. Primus respectus est realis, alius rationis tantum. Et non capitur *pars* proprie pro parte reali, realiter distincta ab alio toto, sed capitur hîc *totum* pro infinito, et pars dicitur aliquod finitum vel minus bonum. Deinde dicit quod omnis perfectio simpliciter est nata esse infinita, et ideo quando in creaturis est finita, dicitur esse pars suiipsius ut est in Deo, ubi est infinita, puta sapientia est perfectio simpliciter, et ipsa in Deo est formaliter infinita, et in nobis est formaliter finita; et ideo sapientia in nobis dicitur pars respectu sapientiæ in Deo, quia minus ens sive minus perfecta. Deinde notat quod pars potest capi tripliciter. Primo, ut totum captum sit tantum pars capientis, ut species capit genus, quod est tantum pars speciei. Secundo, quod pars capti sit pars capientis, ut cum aliquod monstrum habet duo capita et duas animas, et tamen reliquum corpus est tantum unum; ibi quodlibet dicitur capere corpus alterius, quod est solum pars utriusque. Tertio, quod pars capti sit totum capiens, ut finita perfectio hominis est totus homo capiens, et tamen

Quid sit participare.

Pars capitur tripliciter.

ectio ... sub- tiæ tæ i ac- ns.

est tantum pars infinitæ perfectionis Dei captæ, id est, minor perfectio habita a Deo perfectiore vel infinito. Primis duobus modis potest concedi relatio realis. Tertio vero modo non. Ex his patet, quod tantum tertio modo debet intelligi S. Thomas de participatione.

Primum dubium. Circa aliqua dicta Doctoris in ista materia occurrunt aliquæ difficultates. Primo circa hoc quod dicit, quod *omnis creatura est saltem composita ex aliqua entitate et carentia alterius entitatis sibi non repugnantis inquantum ens.* Ex hoc videtur sequi, quod paternitas in divinis sit hoc modo composita, patet, quia dicit aliquam entitatem et carentiam alterius entitatis inquantum ipsa est ens.

Secundum dubium. Sequitur etiam, quod essentia divina sic sit composita, quia etsi dicat entitatem infinitam formaliter, tamen inquantum ens non repugnat sibi formaliter entitas lapidis, et tamen caret ea; ergo est composita ex entitate et carentia alterius entitatis, quod tamen est falsum dicere.

5. Responsio ad primum. Respondeo ad primum dubium præmittendo aliqua. Primo, quod paternitas, quæ est ratio subsistendi personæ Patris, ex sua ratione formali et quidditativa (si tamen dicat quidditatem) ita est ex se formaliter talis entitas, quod nullam perfectionem, nec imperfectionem dicit, etiam circumscripto omni eo quod non est de ratione formali ipsius ; et hoc patere potest ex multis dictis Scoti in diversis locis, maxime infra *dist.* 13. ubi vult quod productiones in divinis seipsis distinguantur, *et in* 2. *quæst. Quodlib.* ubi expresse vult quod paternitas sive generatio activa est talis entitatis, quod si ipsa eadem, quæ nunc est per impossibile non esset, nulla alia paternitas vel generatio activa esset. Et expresse vult quod hujusmodi relationes nullam perfectionem includant ex sua ratione formali, ut supra patuit *dist.* 7. contra opinionem Henrici, et infra patebit *dist.* 13. *et* 26. *et* 28. *et in Quodlib. quæst.* 3. et 5. *et alibi.*

Relatio nulla perfectione includit.

6. Secundo præmitto, quod quando Scotus dicit, quod *omnis creatura est composita ex realitate positiva et carentia alterius entitatis*, etc. non intelligit de perfectione, qua unum dicitur esse perfectum, ex hoc quod est idem realiter alicui entitati dicenti perfectionem ; sed intelligit, quod accepto ente aliquo in sua formalitate, quod dicat aliquam entitatem positivam et carentiam alicujus perfectionis, quæ perfectio nata esset esse gradus intrinsecus, et hoc inquantum ens. Exemplum : Homini inest carentia perfectionis infinitæ, quæ perfectio non repugnat enti, quia tunc cuilibet enti repugnaret.

Tertio præmitto, quod perfectio entitativa, sive quæ est gradus intrinsecus entis, tantum competit enti quanto, scilicet enti dicenti perfectionem aliquam, et non enti non quanto, id est, non dicenti perfectionem.

Quarto præmitto, quod hujusmodi compositio, scilicet ex entitate et carentia, etc. 7.
quod res sic composita includat entitatem quantam et carentiam ulterioris entitatis quantæ. Exemplum : Homo dicit ex sua entitate aliquam entitatem quantam, cui entitati non repugnat ulterior perfectio ut perfectio Angeli, et hoc inquantum ens ; oportet ergo quod in se sit ens quantum, cui non ut tali enti, sed ut enti absolute nata est inesse ulterior perfectio, qua ut tale ens caret ; ut homo inquantum homo caret perfectione Angeli, quæ repugnat homini inquantum homo, tamen inquantum ens non caret tali perfectione, id est, non repugnat sibi talis perfectio Angeli; quia ergo homo ut homo, est ens quantum, et ut sic, caret perfectione, puta Angeli, quæ perfectio

Homo inquantum homo caret perfectione Angeli, non quantum ens.

sibi non repugnat, et hoc inquantum ens dicitur esse componi, scilicet ex ente quanto et carentia ulterioris perfectionis, qua est ens perfectibile.

Et si dicatur, quod ex hoc videtur sequi quod talpa, quæ inquantum animal nata est habere visum, quod etiam inquantum talpa videtur aliqualiter apta habere visionem. tio.

o. Dico quod est simile quantum ad hoc, quod sicut non repugnat talpæ inquantum animal, habere visionem, et repugnat sibi inquantum talpa, sic cuilibet creaturæ inquantum ens, non repugnat sibi etiam perfectio infinita, cui tamen repugnat inquantum talis vel talis creatura. Sed non est simile quantum ad hoc, quod creatura composita ex ente et carentia, etc. sit in se ens quantum, etc. Et ideo Doctor limitate loquitur, quod omnis creatura sit sic composita; nam omnis creatura, quæ est per se terminus creationis, est ens quantum, et hoc loquendo de creatura, sive proprie sive generaliter, ut patet in tertio.

odo ne com- ım um m. Ex his apparet responsio ad primum dubium. Dico enim quod paternitas divina non est sic composita, quia in se non est ens quantum; licet enim inquantum ens absolute non repugnet infinitas, ut gradus sibi intrinsecus, et ut paternitas careat tali infinitate, tamen non dicitur componi ex ente et tali carentia, cum paternitas ( ut dixi ) non dicat entitatem positivam quantam.

Dico etiam, quod dictum Scoti potest sic exponi, videlicet, quod omne ens est compositum, quod includit aliquam entitatem positivam et carentiam ulterioris perfectionis, quod hoc est verum, si entitas illa positiva non sit in se infinita, nec alteri entitati formaliter infinitæ idem realiter. In proposito, paternitas et omnis relatio divina, quamvis non dicat entitatem formaliter infinitam, dicit tamen entitatem realiter infinitam, quia est realiter essentia divina, (ut omnes concedunt) et sic etiam inquantum ens, non est capax ulterioris perfectionis, quia infinitum non potest intelligi excedi. Et sic sequitur quod non sit composita illa ulteriori compositione, scilicet actus et potentiæ objectivæ; quidquid enim est ens et caret aliqua perfectione entis, et hoc formaliter vel realiter, est simpliciter possibile, et terminus potentiæ simpliciter, cujus terminus non potest esse ens infinitum quod est necesse esse. Illud ergo quod est realiter vel formaliter infinitum, nullo modo est compositum.

Ad secundum dubium patet solutio ex supra dictis, licet enim essentia divina careat formaliter et realiter perfectione lapidis, quia non est nec formaliter, nec realiter lapis, non tamen caret aliqua perfectione entis ut ens, patet, quia ipsa formaliter et realiter est infinita, et ideo non caret aliqua perfectione, qua ulterius possit perfici, etiam inquantum ipsa est ens, quia infinitum intensive non potest ulterius perfici. Imo eminenter includit totam perfectionem lapidis, et cujuscumque entis finiti et limitati. 10.

Tertio dubitatur in hoc quod dicit, quod omne ens carens aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile, et terminus potentiæ simpliciter, quia multa sunt entia, quæ carent aliqua perfectione entis, et tamen non sunt objectum potentiæ simpliciter et possibilia; patet, quia relatio creaturæ ad Deum caret aliqua perfectione entis, et tamen non est objectum potentiæ productivæ, patet, quia nullam per se terminat productionem, cum in Ad aliquid non sit motus, ut patet 4. *Phys. text.* 5. *com.* 10. Aliud dubium.

Dico quod Scotus intelligit, quod omne tale, vel est per se objectum potentiæ 11. Responsio.

causativæ sive per se terminus alicujus productionis, vel de necessitate concomitatur ad aliquid, quod est per se terminus, etc. Et sic dico, quod licet relatio creaturæ ad Deum non possit esse per se terminus alicujus productionis, de necessitate tamen concomitatur suum fundamentum, quod vere creatur et quod est vere objectum potentiæ simpliciter. Et sicut dixi de relatione creaturæ ad Deum, sic dico de quocumque alio quod est in creaturis.

Videtur etiam quod carens aliquo gradu entis, etc. non sit simpliciter possibile.

12. Item aliud dubium.

Tum quia ideæ in mente divina sunt hujusmodi, et tamen non sunt possibile, nec etiam respectu alicujus possibilis, ut infra patebit *dist.* 35. *et* 36. Tum quia etiam omnia, quæ producuntur ab actu intellectus divini (loquendo de productione ad extra, et ut producuntur ante omnem actum voluntatis divinæ ad extra) sunt necessaria, et nullo modo possibilia, ut supra patuit *dist.* 3. *q.* 4.

Solutio. Ideæ sunt objecta secundaria intellectus divini.

Dico, quod Sotus tantum intelligit de entibus, quoad *esse* existentiæ, non autem quoad *esse* secundum *quid*, et talia sunt ideæ, cum tantum sint objecta secundaria intellectus divini, habentia tantum *esse* cognitum, ut infra patebit a Doctore *distinct.* 35. *et dist.* 39. et alibi sæpe, etc.

## QUÆSTIO III.

### *Utrum Deus sit in genere?*

D. Thom. 1. *part. quæst.* 3. *art.* 5. Alens. 1. *p.* *q.* 48. *m.* 4. *art.* 1. Henric. *sum. art.* 22. *q.* 1. *et* 2. D. Bonav. *hic.* 2. *part. art.* 1. *quæst.* 4. Richard. *art.* 4. *q.* 2. Argentina *q.* 1. *art.* 1. Ægid. *art.* 1. *q.* 3. Occham *quæst.* 1. Suar. 1. *p. art.* 1. *lib.* 1. *c.* 4. *negant.* Gregor. *hic q.* 3. Gabr. *q.* 1. Marsil. 1. *q.* 12. *art.* 2. *affirmant*, *vide* Scot. *in Universalib. quæst.* 16. *et* 17. *et* 7. *Met. q.* 18. *et de primo princ. c.* 4. *concl.* 1. 9. 10. Baccon *d.* 9. *q.* 1.

1. Argum. 1.

Tertio quæro, scilicet utrum cum simplicitate divina stet quod Deus, vel aliquid formaliter dictum de Deo, sit in genere? Quod sic, quia Deus formaliter est ens; ens autem dicit conceptum dictum de Deo in quid, et iste conceptus non est proprius Deo, sed communis sibi et creaturis, sicut dictum fuit distinctione tertia; ergo oportet ad hoc quod fiat proprius, quod determinetur per aliquem conceptum determinantem; ille determinans se habet ad conceptum entis, sicut conceptus *qualis* ad conceptum *quid*, et per consequens, ut conceptus Differentiæ ad conceptum Generis. Q. 1.

Argu[…]

Præterea Avicenna 2. Metaph. c. 1. *Ens in subjecto et ens non in subjecto, non habent medium,* et videtur loqui secundum quod ens non in subjecto est ratio substantiæ, et ens in subjecto est ratio accidentis. Deus igitur cum sit ens formaliter, et non ens in subjecto, ergo est ens formaliter, non in subjecto, ergo substantia. Substantia autem, ut substantia, est genus.

Argu[…] C[…] de sp[…]

Præterea: *Ubi est species, ibi est genus*, secundum Porphyrium, quia sunt correlativa; sed natura divina est species respectu divinarum personarum, secundum Damascenum, *c.* 5. ergo Deus est in genere.

Argu[…]

Item, sapientia formaliter dicitur de Deo, et hoc secundum eamdem rationem, secundum quam dicitur de nobis, quia illæ rationes, quæ dictæ sunt *dist.* 3. *quæst.* 2. de univocatione entis, concludunt de univocatione sapientiæ; igitur secundum illam rationem, secundum quam sapientia dicitur de Deo, est species generis. Et hoc probatur per dictum antiquorum Doctorum,

qui dicunt, quod species transfertur ad divina, quia dicit perfectionem, licet non genus, quia dicit imperfectionem, ut sapientia transfertur ad divina, licet non qualitas.

Contra est Magister in littera, et adducit Augustinum, et ostendit per eum, quod removentur a Deo illa Prædicamenta artis Dialecticæ.

SCHOLIUM.

Ponit opinionem Henrici negantis ens esse univocum Deo et creatis, et ultra, rationes adductas pro eadem dist. 3. quæst. 1. modo roboratur variis rationibus et auctoritatibus.

2. Hîc sunt duæ opiniones extremæ, una negativa, quæ dicit quod cum simplicitate divina non stat, quod aliquis sit conceptus communis univocus Deo et creaturæ, de qua dictum est supra *dist.* 3. *quæst.* 2.

Ad hoc ponuntur quædam rationes prius non tactæ. Prima est ista: Illis quæ sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, nihil est commune univocum; Deus et creatura sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, scilicet dependere, non dependere; causatum et non causatum; esse ab alio et non ab alio; ergo nihil est eis commune univocum.

Item secundo sic, (et est confirmatio illius rationis,) omnis conceptus communis est neuter respectu illorum, quibus est communis; sed nullus est conceptus neuter respectu contradictoriorum, quia est alter eorum; ergo, etc.

Item tertio sic: Quia primo diversa in nullo conveniunt; sed Deus est primo diversus a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et ita non esset simpliciter simplex; ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in aliquo conceptu communi.

Item quarto sic: Ubi tantum est unitas attributionis, non potest esse unitas univocationis; sed oportet ponere unitatem attributionis creaturæ ad Deum in ratione entis, ergo in hoc non est univocatio.

Ad hoc etiam adducitur intentio Dionysii *de Divinis nominibus*, qui ponit tres gradus cognoscendi Deum, scilicet per eminentiam, per causalitatem, et per abnegationem; et ponit illam cognitionem per abnegationem esse ultimam, quando removentur a Deo omnia illa, quæ sunt communia creaturis; ergo non intelligit ipse, quod aliquis conceptus, qui est abstractus a creaturis, remaneat in Deo, secundum quod fuit communis creaturæ.

Ad hoc etiam est Augustinus 8. de Trin. c. 3. *Cum itaque* (inquit) *audis, bonum hoc et bonum illud, quæ possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis, quæ participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cujus participatione bona sunt. Simul enim, et ipsum intelligis, cum audis, hoc aut illud bonum. Si ergo potueris illis detractis perspicere per se bonum, perspexeris Deum, et si amore adhæseris, continuo beatificaberis.* Hæc ille. Igitur vult dicere, quod intelligendo hoc bonum et illud bonum, intelligo illud bonum, cujus participatione illa

sunt bona; hoc autem est bonum infinitum; ergo non habeo tantum ibi conceptum boni in communi, sed etiam boni per essentiam.

SCHOLIUM.

Refutat optime Henricum negantem univocationem entis, refellendo varias ejus responsiones, et fusius tractando rationes quas contra eum fecit d. 3. q. 1.

4. Contra istam positionem sunt duæ rationes, quæ tactæ sunt superius *dist.* 3. *quæst.* 1. Una, quia tunc non posset conceptus ille proprius Deo causari in intellectu nostro. Quidquid enim est naturaliter movens intellectum nostrum pro statu isto, sive intellectus agens, sive phantasma, sive species rei intelligibilis, habet pro effectu adæquato causare in nobis conceptum illius quidditatis et eorum, quæ continentur in tali quidditate essentialiter vel virtualiter; conceptus autem ille proprius Deo, neutro modo continetur in ista quidditate, nec essentialiter, nec virtualiter. Quod non essentialiter, patet, quia negas univocationem; quod non virtualiter probo, quia perfectius nunquam continetur in minus perfecto; ergo nunquam habetur in via conceptus proprius Deo, quod falsum est; ergo conceptus univocus Deo et creaturæ potest haberi.

Henr. Quodlib. 10. q. 7. Responsio (a) aliquorum ad hanc rationem est, quod ens ratum facit notitiam de se, inquantum ens ratum est, hoc est, inquantum est relatum ad primum ens, et ita concipere illud sub ratione illa, non est concipere illud sub ratione absoluta, sed sub ratione relata ad primum ens. Relatio autem habet causare in intellectu conceptum correlativi sive relationis correspondentis; et cum non concipiatur, ut in se subsistens, relatio correspondens, concipietur aliquo modo virtute istius fundamentum illius relationis.

Contra (b), istud argumentum videtur stare, quia si est dare aliquod adæquatum pro objecto a nobis naturaliter cognoscibili et intelligibili, qualitercumque sit præsens intellectui nostro, posset facere conceptum de se et de his quæ includit essentialiter vel virtualiter, et secundum jam dicta, nullo modo includitur illud absolutum, quod est fundamentum relationis in Deo, ut probabo; ergo sequitur quod nullo modo fiat in nobis conceptus illius absoluti, et ita nullum conceptum alicujus absoluti poterimus de Deo habere naturaliter. Probatio assumpti, quia licet dicta responsio supponat, quod relatio in creaturis prius naturaliter concipiatur quam relatio sibi correspondens, vel fundamentum relationis correspondentis, quod credo esse falsum, quia terminus relationis naturaliter præintelligitur relationi sicut fundamentum, licet etiam supponat, quod res creata rata non intelligitur a nobis nisi inquantum relata, quod improbatum est *distinctione* 3. *quæst. de Vestigio*, et videtur esse contra Augustinum 7. de Trinitate, c. 4. *Omnis res ad se subsistit, quanto magis Deus?* Loquitur autem ibi de subsistentia, ut qua naturaliter est res creata et naturaliter in se subsistit, alioquin non esset argumen-

De object. adæquat. intellectu vide supr. d. q. 3. Relation. prius concipitu quam correlati

tum, si omnis res ad se subsistit, quanto magis Deus, si idem accipiatur in præmissa, et in conclusione.

5. His, inquam, (c) omissis, (quæ forte ab adversario negarentur) arguo sic : Relatio in creatura, licet habeat in virtute sua causare conceptum relationis sibi correspondentis, tamen illa relatio correspondens sibi, non includit in se aliquem conceptum absolutum in quo fundetur, quia relatio Dei ad creaturam, quæ est tantum rationis, non includit in se essentiam divinam vel aliquam perfectionem absolutam in Deo, quæ perfectio realiter est ipsa essentia ; quam tamen essentiam vel perfectionem absolutam, oportet ponere esse fundamentum relationis Dei ad creaturam, et ita non posset per relationes istas causari in nobis aliquis conceptus de perfectionibus absolutis, nisi relatio altera haberet in se virtualiter illud absolutum quod est propria perfectio Dei, quod est impossibile.

relatio )ei ad ata non cludit illum olutum cum sit d rationis.

Istud etiam (d) probatur, quia secundum eos, essentia divina non est nata facere de se nisi conceptum unicum in intellectu ; ergo non est natus haberi de ea nisi unicus conceptus realis. Hæc consequentia probatur, quia omnem conceptum realem natum haberi de ea quantum ad intelligentiam simplicem, ipsa nata est facere in intellectu, hoc enim competit objectis imperfectioribus. Ulterius infero, ergo quodcumque objectum natum est facere de illa essentia aliquem conceptum realem, natum est facere illum unicum, qui natus est haberi de ea, quia si non illum, tunc nullum de ea ; sed nulla creatura potest illum unicum causare, quia tunc ex creatura posset cognosci sub ratione, qua est hæc essentia singularis ; ergo per nullam creaturam, secundum illam opinionem, potest haberi aliquis conceptus singularis de essentia divina.

homi- nem ı Henr. dic.t d essen tia tum facit .m conceptum ealem psius entiæ, ıodque tributa ,unt per gotiationem ıtellectus de q. seq. hoc tum est d. 3.

quæst. 1. Henric. ubi supr. et art. 24. q. 6. et 7.

Secunda ratio tacta in quæstione prædicta erat de conceptu uno certo, et duobus dubiis, qui certus est communis illis.

Respondetur ibi tripliciter. Primo quod aliquis conceptus idem est certus et dubius, ut conceptus Socratis et Platonis dubius est, conceptus alicujus hominis est certus, et tamen iste et ille est idem.

Hoc nihil est (e), quia licet conceptus idem posset diversificari penes modos Grammaticales et Logicales ; Grammaticales, ut penes quoscumque modos significandi ; Logicales, ut penes quoscumque modos considerandi diversos, sicut penes universale et particulare, vel penes explicite et implicite ; explicite, sicut definitio exprimit ; implicite, sicut definitum exprimit. Et per istas differentias possunt poni non tantum certitudo et incertitudo, sed etiam veritas et falsitas, congruitas et incongruitas ; tamen, quod idem conceptus eodem modo conceptus, quantum ad istos modos, sit certus et dubius, hoc est idem omnino affirmare et negare ; ergo si conceptus de ente est certus, et conceptus de ente creato et increato est dubius, non est hoc propter modos signifi- 6.

Tertia responsio Henric. rejicitur. Diversitas modi sufficit ad veritatem vel falsitatem.

candi diversos Grammaticales, nec penes diversos modos concipiendi Logicales; vel igitur erit simpliciter alius conceptus et alius, quod est propositum; vel conceptus diversificatur penes modum concipiendi particularis et communis, quod est etiam propositum.

Henric. in sum. art. 22. q. 1. 2. et 3.

Aliter dicitur (f), quod sunt duo conceptus, propinqui tamen, et propter istam propinquitatem videntur esse unus; et est certus de uno, hoc est, de illis duobus confuse conceptis, vel certus est de illis sub unitate conceptis; dubius est autem de illis duobus distincte conceptis.

7. Contra, quando non possunt aliqui conceptus concipi sub unitate, nisi simul vel prius naturaliter concipiantur sub distinctione propria sibi, quæ præsupponitur illi unitati, non potest intellectus esse certus de eis inquantum habent illam unitatem, et dubius de eis inquantum sunt distincti.

Sed intellectus concipiens ens dictum de Deo et creatura, (si sint duo conceptus,) non potest habere conceptus istos secundum aliquam unitatem, nisi prius naturaliter habeat eos, vel simul sub ratione distinctorum; ergo non posset esse certus de eis sub ratione unius, dubitando de eis sub ratione multorum. Probatio majoris, quia si certitudo esset de aliquo conceptu vel de aliquibus conceptibus, dubitando de *A* et *B*, vel cum dubitatione de *A* et *B*, ille unus vel illi duo conceptus conciperentur prius naturaliter sub ea ratione, sub qua esset certitudo de illo vel de illis, quam concipiantur *A* et *B*; ergo per oppositum, si non potest concipi aliquid de *A* et *B*, nisi sub distinctione sibi propria concipiantur, non potest intellectus esse certus de eis sub ratione alicujus unius, et dubius sub ratione distinctionis. Probatio minoris, ens in Deo et ens in creatura, (si sunt duo conceptus habentes attributionem) non possunt concipi inquantum habent unitatem attributionis, nisi prius natura, vel saltem simul concipiatur iste et ille inquantum distincti; puta iste sub propria ratione, et ille sub propria ratione, quia isti sub propriis rationibus sunt fundamenta unitatis ordinis et attributionis.

Analogia includit collationem unius ad alterum et sic supponit notitiam utriusque, et ideo non est certitudo de unitate analogiæ cum incertitudine analogatorum.

Confirmatur per istud (g) argumentum Philosophi *secundo de Anima*, de sensu communi, quem concludit esse communem per cognitionem differentiæ albi et dulcis, ex cujus differentiæ cognitione concludit quod cognoscit extrema. Si enim posset cognoscere ista sub ratione hujus respectus, qui est differentia, absque hoc quod ea cognosceret sub propria ratione, tunc argumentum suum non valeret; ergo similiter in proposito non possunt simul cognosci *A* et *B*, sub ratione illius unitatis ordinis, nisi cognoscatur *A* sub propria ratione, et *B* sub propria ratione, cum per te, nihil sit eis commune, et ita quicumque intellectus concipit istos duos sub unitate ordinis, concipit eos distincte ut distinctos in se.

Text. 46. et circiter Unde concludit Phios. dari sensum communem.

Tertio modo (h) respondetur, quod non est certitudo de conceptu aliquo uno, et dubitatio de duobus; sed est certitudo de duobus 8.

Joan Roditon lib. 1. d. 11. q. 6. sequitur hunc

um di- endi. disjunctis, et dubitatio de alterutro illorum, ut puta certus sum quod hoc ens, est substantia vel accidens; dubitando tamen determinate, utrum sit hoc ens ut substantia, vel illud ens quod est accidens.

Contra, ista certitudo præcedit omnem apprehensionem quorumcumque dividentium ipsum ens; ergo præcedit certitudinem de toto disjuncto. Antecedens probatur, quia non oportet in prima apprehensione, qua scitur hoc esse aliquid vel ens, apprehendere a se vel ab alio, per se vel in alio, et sic de aliis disjunctis.

cet op. enr. icet q. 1. Si non st ocum, on unde ramus buta ına. t 11. .26. e 12. ph, t. .21. t ler.

Contra, istud etiam est tertium argumentum superius dictum, quod erat de inquisitione intellectus, quam habemus de Deo per naturalem investigationem, in qua illas rationes creaturæ, quæ dicunt perfectionem de se, separamus ab imperfectione cum qua sunt in creaturis, et eas secundum se acceptas consideramus ut indifferentes, et eis attribuimus perfectionem summam; et sic acceptas in summo attribuimus eas creatori ut proprias sibi, et ita arguit Augustinus 15. de Trinitate, cap. 4. *Ac per hoc, quoniam rebus creatis creatorem suum sine dubitatione præponimus, oportet eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intelligere.* Hoc probat ipse ex hoc quod dixit ante cap. eodem : *Quod viventia non viventibus, sensu prædita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, immortalia mortalibus, bona malis, incorruptibilia corruptibilibus, immutabilia mutabilibus, invisibilia visibilibus, incorporalia corporalibus, beata miseris, præferenda judicamus.* Quod argumentum non videtur valere, si talia ut reperiuntur in creaturis, non essent ejusdem rationis cum illis, quæ talia in summo attribuuntur Deo.

Consimilia argumenta frequenter habentur a Doctoribus et Sanctis. Ita enim formaliter ponitur in Deo intellectus et voluntas, et non tantum absolute, sed cum infinitate; ita et potentia, sapientia et liberum arbitrium ponitur in Deo. Et Anselmus de *libero arbitrio capite primo,* reprehendit illam definitionem de libero arbitrio, quæ dicit quod est potestas peccandi, quia secundum eum, tunc secundum hoc non esset in Deo liberum arbitrium, quod est falsum; quæ improbatio nulla esset, si secundum aliam rationem omnino diceretur liberum arbitrium de Deo et creatura. Hæc est etiam via D. Dionysii, quia quando in tertio gradu pervenitur ad istam cognitionem per remotionem, quæro an præcise cognoscatur ibi illa negatio, et tunc non plus cognoscitur Deus quam chimæra, quia illa negatio est communis enti et non enti; aut etiam ibi cognoscitur aliquid positivum cui attribuitur illa negatio et tunc de illo positivo quæro, quomodo conceptus ejus habetur in intellectu. Si enim non habetur in intellectu per viam causalitatis et eminentiæ aliquis conceptus prius causatus in intellectu, nihil omnino positivum cognoscetur cui attribuatur ista negatio. 9.

Scilicet loco supra dicto in opin. Henr.

Confirmatur etiam ista ratio, quia non dicimus Deum formaliter lapidem, sed formaliter sapientem, et tamen si præcise consideretur attributio conceptus ad con-

Si tollatur entis univocatio lapis attribui potest Deo sicut

sapientia. ceptum, ita potest formaliter lapis attribui ad aliquid in Deo ut ad ideam suam, sicut sapientia.

ADDITIO. *Respondetur, Deus non dicitur sapiens, quia est in ipso idea sapientiæ, sed quia est in ipso perfectio simpliciter talis, sed alterius rationis a sapientia creata.*

*Contra, illius sapientiæ est sapientia creata nostra quædam participatio, similiter et ideæ, idem autem non participat essentialiter, nisi unicam perfectionem.*

*Item, relatio ideati ad ideam est mensurati ad mensuram, unicum mensuratum non nisi ad unam mensuram refertur, idea autem est mensura ejus; ergo sapientia qua Deus dicitur sapiens, cum sit mensura ejusdem non distinguitur ab idea.*

*Respondeo, idea est mensura propria et participatum proprium, vel magis relatio mensuræ, et participata sapientia non sic, sed est magis fundamentum relationis mensuræ et participati, et commune, non proprium, quia ita participat una creatura illam perfectionem, sicut alia.*

10. Et si dicas, quod de Deo concludimus aliquid per rationem effectus, ubi sufficit tantum proportio, et non similitudo :

Attributa cognoscuntur de Deo non tantum per viam causalitatis. Hoc non respondet, sed confirmat argumentum, quia considerando Deum sub ratione causæ ex creaturis bene cognoscitur proportionaliter; sed hoc modo non cognoscitur aliqua perfectio de Deo, quæ est in creatura formaliter, sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa talis perfectionis; attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictæ de Deo formaliter; ergo talia cognoscuntur de Deo, non solum per viam proportionis, sed etiam per viam similitudinis, ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturæ, qualis non est communis in prima via, cognoscendo Deum per viam causalitatis.

(i) Ad istud est auctoritas Philosophi 2. *Metaph.* qui arguit principia sempiternorum esse verissima, et probat hoc per istam majorem, quia *Unumquodque est maxime tale per quod aliis inest univocatio*, et exemplificat de igne, et ex hoc concludit quod sempiternorum principia necesse est esse verissima. Ista consequentia non valet, nisi virtute istius minoris, quod principia illa sempiterna sunt causa univoca veritatis in aliis. Si enim accipitur in minori, quod illa principia sunt principia æquivoca vel analoga, erunt quatuor termini in Syllogismo Philosophi, quod non est verisimile.

## COMMENTARIUS.

*Contra istam positionem sunt duæ rationes, una,* etc. et hæc ratio prolixe exposita est supra, et vide ibi. 1.

(a) *Responsio aliquorum ad hanc rationem.* Hic ponitur responsio Henrici dicentis, quod ens ratum, id est, inquantum relatum ad primum ens, facit de se notitiam, et ita concipere illud sub ratione illa, etc. Et dicit tria :

Primum, quod ens relatum facit notitiam sui in intellectu concipiente illud.

Secundum, quod non facit notitiam sui sub ratione absoluta ; patet, quia concipere hominem inquantum refertur ad aliud, non est præcise concipere ipsum sub ratione absoluta, sed magis sub aliqua relatione et sic concipitur illa relatio.

Tertium est, quod relatio habet causare in intellectu conceptum correlativi sive relationis correspondentis ; et cum non concipiatur relatio correspondens, ut in se subsistens, concipietur aliquo modo fundamentum illius relationis virtute istius.

(b) *Contra, istud argumentum videtur stare*, etc. Hîc Doctor arguit contra responsionem Henrici, et primo probat quod argumentum factum ab ipso Doctore stet in robore suo, quia si est dare aliquod adæquatum pro objecto a nobis naturaliter cognoscibili et intelligibili qualitercumque sit præsens intellectui nostro, posset facere conceptum de se et de his, quæ includit essentialiter vel virtualiter. Hoc supra diffuse expositum est *dist.* 3. *quæst.* 3. de objecto adæquato intellectus nostri in ratione motivi ; quod enim est objectum adæquatum intellectus in ratione motivi, solum facit notitiam sui et omnium essentialiter et virtualiter contentorum, ut ibi longius exposui, sequitur quod nunquam potest facere notitiam alicujus, quod nec essentialiter, nec virtualiter continet. Cum ergo ipse Deus, nec virtualiter, nec essentialiter includatur in aliqua creatura, non poterit naturaliter cognosci, nec etiam aliquis alius conceptus de Deo absolutus possit haberi virtute creaturæ, nisi ille alius essentialiter vel virtualiter contineatur in creatura. Si ergo conceptus entis non sit communis Deo et creaturæ dictus in *quid* de Deo et creatura, virtute creaturæ non poterit haberi sive cognosci conceptus entis de ipso Deo, ut clare exposui supra, *dist.* 1. *quæst.* 1. et hoc est quod dicit Doctor hîc.

[...]s non [...]otest [...]raliter [...]nosci.

2. [...]ratio [...]eræ.

Quia tamen ista litera est aliqualiter obscura declaro eam. Cum dicit : *Si est dare aliquod adæquatum objectum a nobis naturaliter cognoscibile et intelligibile, qualitercumque sit præsens intellectui nostro, posse* supple illud adæquatum *facere conceptum de se et de his, quæ includit essentialiter vel virtualiter*. Hîc accipit objectum naturaliter cognoscibile, non pro eo ad quod potentia naturaliter inclinatur, sed pro eo ad quod potentia naturaliter potest attingere virtute causarum naturalium, quæ differentia supra patuit quæstione prima prologi. Sequitur : *Et secundum jam dicta nullo modo includitur illud absolutum, quod est fundamentum relationis in Deo*, id est, quod absolutum in Deo, quod ponitur fundamentum relationis correspondentis relationi rei ratæ sive relationi creaturæ, non continetur essentialiter vel virtualiter in aliqua creatura. Sequitur : *Probatio assumpti*, scilicet quod tale absolutum in Deo non contineatur in creatura, *quia licet dicta responsio* Henrici, *supponat quod relatio in creaturis prius naturaliter concipiatur*, etc.

(c) *His, inquam, omissis.* Hîc Doctor probat, quod etiam posito quod per relationem creaturæ cognoscamus relationem correspondentem in Deo, licet hoc sit falsum, ut patuit supra, tamen adhuc non sequitur quod per relationem correspondentem in Deo cognoscamus aliquod absolutum in Deo, supponendo unum, quod absolutum in Deo, quod est immediatum fundamentum ipsius relationis est realiter ipse Deus, non enim in alio potest immediate fundari relatio ipsius Dei ad creaturam. Tunc arguitur sic : causans cognitionem alicujus, de necessitate continet illud essentialiter vel virtualiter ; sed hujusmodi relatio non sic continet aliquod absolutum, quod sit realiter Deus ; ergo, etc. Major est nota ex declaratis supra *dist.* 3. *quæst.* 1. *hujus primi.* Minor patet, tum quia relatio non continet essentialiter absolutum, quia tunc esset absoluta, nec virtualiter, quia tunc esset perfectior vel æque perfecta ; tum quia 3.

Quid sit absolutum in Deo.

talis relatio est tantum relatio rationis, ut infra patebit *dist.* 30.

(d) *Istud etiam probatur, quia secundum eos, essentia divina non est nata facere de se, nisi conceptum unicum in intellectu,* supple realem.

4. Hic Doctor deducit ad hoc inconveniens, quod si per creaturam ratam possumus naturaliter habere conceptum realem de Deo, id est, cognitionem aliquam terminatam ad aliquod reale in Deo, tunc per creaturam possemus naturaliter cognoscere Deum sub ratione Deitatis, quod est impossibile. Patet consequentia, supponendo unum secundum opinionem eorum, quod essentia divina est tantum nata causare unum conceptum realem de seipsa, quia isti dicunt, quod bonitas, sapientia et omnia attributa in Deo sunt tantum in essentia divina per intellectum negotiantem, ita quod in re nihil est ibi, nisi essentia, ut infra patebit *quæst. immediate sequenti.* Et ideo non potest causare in intellectu aliquam cognitionem terminatam ad aliquid reale in ipsa, nisi cognitionem sui; et sic de essentia divina non est natus haberi, nisi unus conceptus realis, qui est ipsius essentiæ. Si ergo per creaturam ratam potest haberi aliquis conceptus realis de essentia divina, ille erit tantum conceptus essentiæ divinæ sub ratione essentiæ, et per consequens poterit cognosci ex creatura sub ratione propria. Et hoc est, quod dicit hæc ratio supra *dist.* 3. *quæst.* 1. ubi prolixe est exposita.

5. Ab Henr. art. 22. in summa. *Secunda ratio tacta in quæstione prædicta, scilicet q.* 1. *dist.* 3.

Respondetur tamen ad illam rationem ab aliquibus tripliciter. *Primo, quod aliquis conceptus idem est certus et dubius,* etc.

(e) *Hoc nihil est.* Dicit Doctor quod licet idem conceptus possit diversificari secundum modos Grammaticales, etc. *tamen quod idem conceptus, eodem modo conceptus quantum ad istos modos sit certus et dubius,* est simpliciter impossibile, et per consequens quod conceptus de ente sit certus, et conceptus de ente creato vel increato sit dubius, *hoc non est propter modos significandi diversos Grammaticales vel Logicales; vel ergo erit simpliciter alius et alius conceptus,* scilicet conceptus entis in se, qui certus, et conceptus entis creati vel increati, qui est dubius, et tunc habetur propositum. Et sic cum dicitur, quod conceptus hominis sit certus, et conceptus Socratis et Platonis est dubius, aut conceptus hominis est alius a conceptu Socratis et Platonis? et habetur intentum; aut est idem, quod conceptus Socratis et Platonis, et tunc idem conceptus ex parte rei erit certus et dubius, quod est affirmare idem et negare.

(f) *Aliter dicitur.* Hic ponitur responsio 6.
Henrici, quam Doctor improbat et responsio est satis clara in littera. Exponitur tamen aliqualiter. Cum dicit: *Quando non possunt aliqui conceptus concipi sub unitate,* etc. Exemplum: Si ponatur, quod substantia et qualitas sint analogata tantum in ente, ita quod unitas analogiæ non possit cognosci, nisi prius cognita substantia et qualitate, ut ad invicem distinctis, tunc non potest esse certitudo de tali unitate analogiæ, nisi prius vel simul sit certitudo de substantia et qualitate, et per consequens non poterit esse certus de unitate analogiæ, et dubius de substantia et qualitate.

Dicit Henricus, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 1. quod de Deo et creatura non habetur aliquis conceptus communis, sed tantum conceptus analogicus, quia conceptus creaturæ habet attributionem ad ipsum Deum, ideo conveniunt in unitate conceptus analogici, ita tamen quod Deo et creaturæ non ponitur aliquis conceptus Secundum Henricum de Deo, et creatura non habetur aliquis conceptus communis.

communis alius a conceptu Dei et creaturæ, sed tantum est ibi unitas ordinis vel attributionis. Cum ergo unitas attributionis inter aliqua duo non possit cognosci, nisi prius cognoscantur illa, quorum unum habet attributionem ad aliud, sequitur quod non poterit esse certitudo de tali unitate ordinis vel attributionis, nisi prius vel simul natur habeatur certitudo sub ratione propria ipsius creaturæ, quæ habet attributionem ad Deum, et ipsius Dei ad quem creatura habet attributionem. Et hoc est, quod dicit.

7. (g) *Confirmatur istud per argumentum,* etc. Sic in proposito, non possunt cognosci creatura et Deus, inquantum conveniunt in unitate attributionis, nisi prius cognoscantur sub rationibus propriis; ergo non poterit esse certitudo de tali unitate nisi simul vel prius natura sit certitudo de Deo et creatura, cum certitudo talis unitatis simpliciter dependeat a certitudine fundamentorum, sed non sic est ponendo conceptum entis alium a conceptu Dei et creaturæ, quia de tali conceptu stat certitudo sine certitudine conceptus creaturæ et Dei.

[...]an. Rho[...]t. lib. 1. dist. 8. [...]struitur [...]esponsio [...]annis.

(h) *Tertio modo respondetur.* Hic ponitur responsio Joannis Rhoditon, quam Doctor etiam improbat, quia *ista certitudo,* scilicet entis, *præcedit omnem apprehensionem quorumcumque dividentium ipsum ens,* patet *quia non oportet in prima apprehensióne,* etc. id est, quod quando apprehendo, puta quod aqua est ens, non est necesse prius apprehendere, an ipsa aqua sit ens a se vel ens ab alio, vel sit ens in se vel ens in alio; prius enim simpliciter apprehendo quod est ens, et postea apprehendo disjunctim disjunctionem; habita enim certitudine quod aqua est ens, postea quæritur, cum ens dividatur per ens in se vel in alio, an ipsa aqua sit ens in se vel in alio. Et ex istis responsionibus patet responsio ad omnes alias objectiones factas contra istam rationem Doctoris, quæ judicio meo nullam habet instantiam, si bene perpendantur quæ exposui, et præcipue in *dist.* 3. *quæst.* 1. *hujus.*

(i) *Ad istud est auctoritas Philosophi,* 2. Metaphys. text. com. 4. ubi habet Aristoteles quod primum ens, quod est Deus, et universaliter principia sempiternorum sunt maxime vera et maxime entia, quia sunt causa veritatis et entitatis in aliis. Unde facit istam consequentiam: Principia sempiternorum sunt causa entitatis in aliis, et similiter veritatis; ergo sunt maxime vera et maxime entia. Ista consequentia tenet secundum ipsum per hoc principium, quod ponit ibi: *Unumquodque maxime ipsum aliorum est, per quod aliis inest univocatio.* 8.

Nota

Vult enim ex hoc sensu, quod illud est maxime ens, quod est causa entitatis in aliis univoca et non æquivoca, et hoc apparet ex sententia ejus; tum quia dicit per quod aliis inest univocatio; tum secundo, quia exemplificat de igne qui est maxime calidus, quia est causa caloris in alio. Sed certum est, quod ignis est causa univoca respectu caloris, ergo propositio assumpta, per quam tenet consequentia Aristotelis, habet intelligi de causa univoca. Tum tertio, quia hoc dicit Commentator *in comment.* 4. 2. *Metaph.* exemplificando de igne, volens quod hoc nomen *ignis* magis sit dignum habere hanc intentionem *calidum,* quia est causa caliditatis in aliis. Tunc arguitur sic: Illud quod est causa univoca entitatis et veritatis in aliis, est maxime ens et maxime verum; sed Deus est hujusmodi secundum ipsum Aristotelem; ergo, etc. Aut enim in minori accipitur, quod Deus est causa univoca vel æquivoca, sive analoga? Si primo modo, habetur intentum,

quia causa univoca et effectus ejus sunt ejusdem rationis. Si vero accipiatur in minori secundo modo, argumentum est in quatuor terminis, et nihil concludit. Ex hac ergo auctoritate expresse habetur, quod ipsum ens sit univocum Deo et creaturæ.

SCHOLIUM

Solvit clarissime et ad mentem Augustini et Philosophi, sex argumenta allata, num 2. pro Henrico, contra univocationem entis; convenit ergo Scotus cum Henrico, quod Deus non sit in genere, sed improbat ejus fundamentum, dum negat entis univocationem ad Deum et creata.

11. Ad argumenta (a) opinionis oppositæ. Ad primum, aut intelligit in minori quod illa sunt sub extremis contradictionis totaliter, hoc est, quod præcise sunt illa extrema contradictionis, et sic minor est falsa. Deus enim non est præcise hoc, scilicet non ab alio, quia ista negatio dicitur de Chimæra; nec creatura est præcise ista negatio, scilicet *non necesse esse*, quia hoc etiam convenit Chimæræ; sed tam Deus quam creatura est aliquid cui convenit alterum extremum contradictionis. Accipe tunc majorem, quod quæcumque sunt talia quibus conveniunt extrema contradictionis, ipsa non univocantur in aliquo, ista major est falsa. Nam omnia per se dividentia aliquod commune, sunt talia, quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso. Ita in proposito, possunt ista secundum se tota recipere prædicationem contradictionis, et tamen possunt habere aliquid substratum illis extremis illius contradictionis, quod est commune ambobus.

Contradictoriis nihil est univocum, bene tamen iis quibus extrema contradictionis conveniunt, ut sunt homo et equus.

Ad confirmationem de neutro, dico, quod conceptus (b) communis duobus, est neuter formaliter; et ita concedo conclusionem, quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati, nec increati. Si autem intelligatur, quod iste conceptus est ita neuter, quod neutrum contradictoriorum dicatur de eo, falsum est. Ita est in rationali et irrationali, quod conceptus animalis neuter est formaliter, et tamen illud quod concipitur, non est neutrum, sed vere est alterum istorum; alterum enim contradictoriorum dicitur de quolibet, et tamen non oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictoriorum.

Ad secundum patebit in secundo articulo, quod Deus (c) et creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt, et quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate, in sequenti dicetur.

Deus et creatura an sint pr[...] diversi

(d) Ad aliud de attributione, dico quod attributio sola non ponit unitatem univocationis, quia unitas attributionis minor est unitate univocationis, et minor unitas non concludit majorem, tamen minor unitas potest stare cum majore unitate, sicut quæ sunt unum genere, sunt unum specie, licet unitas generis sit minor quam unitas speciei. Ita hîc concedo, quod unitas attributionis non ponit unitatem univocationis, potest tamen stare 12.

Verbi gra[tia] individua uniu[s] speciei.

cum ea, licet hæc formaliter non sit illa. Exemplum, species ejusdem generis habent essentialem ordinem sive attributionem ad primum illius generis ex 10. *Metaph.* et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus; ita et multo magis oportet esse in proposito, quod in ratione entis in qua est unitas attributionis, attributa habeant unitatem univocationis, quia nunquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno conveniant. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco, 7. *Physic.* ita omnis comparatio est in aliqualiter univoco. Quando enim dicitur, hoc est perfectius illo; si quæratur quid perfectius, oportet ibi assignare aliquid commune utrique, ita quod omnis comparativi determinabile commune est utrique extremo comparationis; non enim homo est perfectior homo quam asinus, sed perfectius animal. Et ita si aliqua comparantur in entitate, in qua est attributio unius ad alterum, hoc perfectius est illo. Quid perfectius? ens perfectius, ergo oportet entitatem esse aliquo modo communem utrique extremo; ita etiam posset argui de numero vel de distinctione, quia omnia numerata vel* discreta, habent aliquid commune, sicut vult Augustinus 7. de Trin. cap. 4. *Si tres personæ, commune est eis illud quod est persona,* ita quod determinabile termini numeralis semper est commune omnibus numeratis, secundum Augustinum.

ext. 2. t inde.

ext. 24. inde. mparata cessario bent aliod unum commu- et idem distin- ctis.

* al. istincta termina- e nume commu- est nu- era..s.

Et cum arguitur de Dionysio, patet prius in tertio articulo, quod intentio Dionysii est ad oppositum, quia in tertio gradu non statur in sola negatione, sed in aliquo positivo conceptu a creatura accepto cui attribuitur illa negatio.

Ad Augustinum, respondeo, 13.
quod illud bonum, cujus participatione alia bona sunt, quod intelligitur intelligendo hoc bonum vel illud; vel potest poni universale ad omnia bona, et tunc ejus participatione sunt alia bona, sicut species participant genus, vel aliquod inferius participat superius; vel potest intelligi bonum per essentiam, cujus ut causæ, participatione alia bona sunt, et tunc verum est quod intelligendo illud bonum, intelligo bonum per essentiam in universali, sicut intelligendo hoc ens, intelligo ens ut partem conceptus, et in ente intelligo quodcumque ens in universali. Et cum subdit, si potes illud per se nosse, dico quod ly *per se* si refertur non ad actum cognoscendi, sed ad objectum, puta quod cognoscatur illud bonum, quod cognosco in universali cum ista determinatione *per se*, scilicet quod conciperem bonum cum tali determinatione, quod sit bonum non dependens et bonum per essentiam, intelligo Deum, non tantum in conceptu communi, sed in conceptu proprio; et tunc per hoc quod dicitur, per se contrahitur bonum quod erat commune et sit proprium Deo, et isti inhærendo per fruitionem est beatitudo, loquendo de beatitudine viæ, quia iste conceptus est perfectissimus, quem

Explicatur optime locus Augustini.

Loquitur de conceptu attributali, quia conceptus entis infiniti est perfectissimus quidditativus q. 3. prol. et sup. q. 3. n. 2.

possumus habere in via, concipiendo Deum naturaliter. Et ista apparet esse intentio Augustini 8. *de Trin. c.* 3. ubi dicitur : *Noli quærere quid sit veritas, statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium, et nubila phantasmatum, et perturbant serenitatem, quæ primo ictu diluxit tibi cum dicerem, veritas.* Quod non esset verum, si omnino esset alius conceptus entis vel boni in Deo a conceptu illorum in creaturas. Tunc enim bene esset quærendum quid veritas, quia tunc esset veritas quærenda, quæ est propria Deo, nec objicerent se illi phantasmata perturbantia conceptum veritatis, ut est propria Deo, quia iste conceptus non habet phantasmata sibi correspondentia ; perturbant enim conceptum veritatis, ut convenit Deo (loquendo de veritate
d. 3. q. 3. in communi), sicut alias expositum est.

14. Si autem aliqui proterviant, unum esse conceptum entis, et tamen nullum esse univocum isti et illi, illud non est ad intentionem istius quæstionis, quia quantumcumque illud quod concipitur, sit secundum attributionem vel ordinem in diversi, si tamen de se conceptus unus est, ita quod non habet aliam rationem, secundum quam dicitur de hoc et de illo, ille conceptus est univocus.

Denominativum quomodo est medium inter æquivocum et univocum et quomodo non ?

Si etiam alio modo proterviat aliquis, quod conceptus denominativus non est univocus, quia ratio subjecti non est ratio prædicati :

Hæc videtur instantia puerilis, quia uno modo prædicatum denominativum est medium inter prædicatum univocum et æquivocum. Alio modo univocum et æquivocum sunt immediata apud Logicum.

Primum verum est, accipiendo prædicatum univocum, et quod univoce prædicatur, hoc est, scilicet quod ratio ejus sit ratio subjecti, et isto modo denominativum non est univocum.

Secundum etiam verum est, intelligendo de unitate rationis ejus quod prædicatur. Sic univocum est cujus ratio est in se una, sive illa ratio sit ratio subjecti, sive denominet subjectum, sive per accidens dicatur de subjecto. Æquivocum autem, cujus ratio est alia, quomodocumque illa ratio se habeat ad subjectum. Exemplum, animal est univocum non tantum ut dicitur de speciebus suis, sed ut determinatur per differentias, quia habet unum conceptum determinabilem per eas ; et tamen non dicitur de differentiis univoce, hoc est, *in quid,* ita quod ratio ejus sit ratio differentiarum, quomodo univoce dicitur de speciebus. Ista etiam altercatio nihil est ad propositum, quia si ens dicatur secundum unum conceptum sui de Deo et creatura, oportet dicere quod ratio entis sit ratio subjecti ; dicetur enim de utroque *in quid*, et ita erit univocum utroque modo.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta opinionis oppositæ.* 9. * num. 2
Primo arguitur* pro opinione Henrici probando, quod ens non dicat conceptum univocum communem Deo et creaturæ.

Ad primum respondet Doctor, et responsio stat in hoc, quod extrema contra-

dictionis possunt capi dupliciter? Uno modo per se et præcise, sicut *esse* et *non esse*, dependere et non dependere, et hujusmodi. Alio modo fundamentaliter, sicut substantia et accidens possunt dici extrema contradictionis fundamentaliter; patet, quia substantia est ens per se, accidens est ens in alio; ens per se et non ens per se sunt contradictoria. Si enim ly *ens per se* accipiatur pro substantia, et ly *non ens per se* pro accidente, tunc substantia et accidens dicuntur contradictoria fundamentaliter. Si vero ly *non ens per se* accipiatur tantum pro negatione contradicente enti per se, tunc sunt contradictoria per se formaliter. Sic in proposito, si accipiatur causatum et non causatum per se et formaliter, tunc contradicunt. Si vero fundamentaliter, ut causatum pro ipsa creatura, et non causatum pro ipso creatore, patet quod non contradicunt; licet ergo ab extremis contradictionis formaliter sumptis non possit abstrahi conceptus communis univocus, tamen ab extremis contradictionis fundamentaliter sumptis, potest abstrahi conceptus communis univocus dictus in *quid*. Et sic patet responsio.

10. (b) Ad secundum respondet Doctor, quod *Conceptus communis duobus est neuter formaliter*, id est, quod in sua ratione formali non includit conceptum inferioris, et sic conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati. Si autem intelligatur quod iste conceptus, scilicet entis, est ita neuter, quod neutrum contradictoriorum dicatur de eo, falsum est, quia conceptus entis est ens positive, quod est unum extremum contradictionis.

[...]ceptus [...]s quid sit.

(c) Tertio arguitur sic: Primo diversa in nullo conveniunt quidditative. Sed Deus et creatura sunt primo diversa. Major patet, quia quæ in aliquo conveniunt quidditative, non sunt primo diversa, sed proprie differentia, ut patet 5. *Met. text. non habente com.* qui textus incipit: *Eamdem vero dicuntur*, circa finem illius textus. Hic autem textus non habet commentum, quia in alia translatione textus correspondens huic textui non reperitur, neque comment. Hoc etiam patet 10. *Met. text.* c. 12. ubi habetur sic secundum translationem aliam: *Quæ autem differunt ab aliquo per aliquid differunt, ergo est necesse ut sit aliquid idem, per quod non differt*, etc. vide textum cum comment. et sic patet major. Minor etiam patet, quia si Deus non esset primo diversus a creatura non esset simpliciter simplex, quia includeret aliquid quo conveniret cum creatura, et aliquid in quo differret.

An Deus et creatura sint primo diversa.

Respondet Doctor *quod Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus* etc. Et quomodo intelligatur, supra exposui *dist.* 2. *part.* 1. *q.* 1. exponendo illud argumentum Doctoris quo probat, quod non possunt esse plura *necesse esse*. Hoc etiam patebit infra respondendo ad primum argumentum principale.

(d) Ad quartum respondet Doctor, quod licet sola unitas attributionis non ponat unitatem univocationis, potest tamen stare cum unitate univocationis, patet per exemplum. Species ejusdem generis habent essentialem ordinem sive attributionem ad primum illius generis, ut patet 3. *Met. text.* c. 21. ubi expresse ponitur, quod *in unoquoque genere est unum, quod est mensura omnium illius generis,* vide ibi Commentatorem; et tamen cum hoc stat unitas univocationis rationis generis in ipsis speciebus, ita et multo magis oportet esse in proposito, quod in ratione entis in qua est unitas attributionis attributa habeant unitatem univocationis, quia nunquam aliqua comparantur, ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excessum, nisi in aliquo uno conveniant. 11.

Comparatio est in univoco. Sicut enim comparatio simpliciter est in simpliciter univoco, scilicet in specie specialissima, ut patet per Philosophum 7. *Phys. text. c.*24. ita omnis comparatio est in aliqualiter univoco; quando enim dicitur, hoc est perfectius illo, si quæratur quid perfectius? oportet ibi assignare aliquid commune utrique. Alia argumenta cum suis responsionibus clara sunt in littera.

SCHOLIUM.

Ponitur opinio aliorum, quæ est in alio extremo, tenens Deum esse in genere, et probatur auctoritatibus et duplici ratione.

15. Opinio Albert. de Saxonia Robertus Olchot. lib. 1. q. 5. Quære antiquiores. Gregor. hic Occham. Alia est opinio (a) affirmativa in alio extremo, quæ ponit Deum in genere, et habet pro se auctoritatem Damasceni in Elementario, *cap.* 8. *Substantia*, etc. Item, Boetii in libello suo de Trinitate, ubi videtur dicere quod duo genera manent in divinis, hoc non potest intelligi tantum secundum modum aliquem similem prædicandi, quia 15. *de Trin. c.* 5. dicit Augustinus sic : *Si dicam, æternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui, quasi tantum videtur signare substantiam, cætera vero hujus substantiæ qualitates.* Item, 5. *de Trin. c.* 8. videtur dicere quod actio propriissime conveniat Deo ; ergo non tantum manent modi prædicandi similes duobus istis generibus, et ita videtur quod oporteat intelligere Boetium de illis duobus generibus in se, quod maneant.

Ad hoc videtur (b) auctoritas Averrois 10. *Met. com.* 7. et incipit textus : *Dicuntur autem æqualiter ens et unum*, ubi Philosophus dicit aliquam esse unam primam substantiam, quæ sit mensura aliarum. Commentator vult quod ille sit primus motor, ergo sicut in aliis generibus primum est aliquid illius generis, ita primus motor est aliquid de genere substantiæ. Ad hoc ratio prima ponitur talis, quia potest concipi substantia creata et substantia increata, et neuter conceptus est simpliciter simplex ; ergo resolvendo, remanebit ratio substantiæ indifferens ad utrumque contrahens, et sic indifferenter accepta videtur esse ratio generis. Secunda ratio est, quia multa entia simplicia ponuntur in genere, sicut Angeli secundum ponentes eos esse immateriales, accidentia etiam secundum ponentes ea esse simplicia; ergo simplicitas Dei non excludit ab eo rationem generis.

COMMENTARIUS.

(a) *Alia est opinio affirmativa in alio extremo.* Et hæc est opinio Alberti de Saxonia et Roberti Olchot. Et probant illam opinionem per auctoritates et rationes, quæ inferius solventur. Prima auctoritas est Damasceni in Elementario, c. 10. *Substantia* (inquit) *quæ continet supersubstantialiter increatam Deitatem*, etc. videtur enim ibi tenere, quod Deus sit in Genere. 12. Albert de Saxo et Robe tus Olc. lib. 1 q. 5.

Secunda est Boetii *in lib. suo de Trin.* ubi videtur dicere, quod duo genera manent in divinis, scilicet substantia et relatio. Si dicatur ad Boetium quod tantum sunt ibi secundum aliquem modum similem prædicandi, hoc non potest esse verum, ut patet per Augustinum 15. *de*

*Trin.* sic dicentem : *Si dicam æternus, immortalis,* etc. *spiritus, horum omnium novissimum quod posui,* scilicet *spiritus,* quasi tantum videtur significare substantiam. Et sic patet, quod spiritus in Deo dicatur vere substantia, et non tantum secundum modum prædicandi.

3. (b) Tertio, *ad hoc videtur auctoritas Averrois* 10. *Met. com.* 7. exponendo istum textum : *Manifestum est igitur, quod unum in quolibet genere est natura, et non est hoc unum natura alicujus eorum, sed sicut in coloribus quærere unum colorem est unum. Similiter in substantia etiam quærere unam substantiam est unum.* Sic dicit Commentator : *Manifestum est* (inquit) *quod unum in quolibet genere est alia natura simpliciter naturæ illius generis , et unum non est natura alicujus eorum, scilicet unum universale D. d. Sed in coloribus,* etc. *id est, quod est principium* esse *substantiarum, et principium numeri earum , quæ existunt in substantia. Et intendit, quod cum huic fuerit junctum, quod declaratum est in Physicis, scilicet hoc esse primum motorem, æternum et absolutum ab omni materia, et declaravit post quod hoc non solummodo est principium tanquam motor, sed tanquam forma et finis; declarabitur, quod illud est unum de quo declaratum fuit hoc, quod est principium substantiæ, sicut est declaratum, quod est actus ultimus, cui non admiscetur potentia omnino.* Hæc Commentator. Et sic patet, quomodo Commentator vult quod illud unum, quod est mensura aliorum, sit primus motor; ergo sicut in aliis generibus principium est aliquid illius generis, ita primus motor est aliquid de genere Substantiæ. Cætera patent.

## SCHOLIUM.

Sententia Scoti media consistit in duobus. Primum, non obstante simplicitate Dei, aliquem conceptum esse communem univocum ipsi et creatis, ut ostensum est hîc, et dist. 3 q. 1. Secundum, Deum non esse in genere. Probat duplici auctoritate includente rationem, et duplici medio; alterum sumit a ratione infinitatis, alterum a ratione necesse esse.

Teneo opinionem (a) meam mediam, quod cum simplicitate Dei stat, quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturæ, non tamen communis ut generis. Prima pars probata est arguendo contra primam opinionem. Secundam partem probo per Augustinum 7. de Trin. c. 5. *Manifestum est Deum abusive substantiam vocari.* Ratio sua ibi est, quia substantia dicitur quod substat accidentibus ; absurdum vero est, quod Deus alicui accidenti substet. Hæc ratio sic tenet : non enim intelligit, quod ratio substantiæ sit substare accidentibus; sed ut substantia est genus, quia præmisit ibi quod absurdum est quod substantia relative dicatur, sed substantia, ut est genus, est limitata, sicut statim postea probatur ; omnis autem substantia limitata capax est accidentis, ergo substantia quæcumque quæ est in genere, potest substare alicui accidenti, Deus non, ergo, etc. Item arguit Avicenna 8. *Metaph. c.* 4. quod Deus non est in genere, quia genus est pars, Deus autem simplex est non habens partem et partem ; ergo Deus non est in genere. Istæ duæ probationes sunt simul per auctoritatem et per rationem. Nunc ostendo propositum duobus mediis, et declarantur ex his quæ sunt propria Deo; primo ex ratione infini- 16.

tatis; secundo ex ratione *necesse esse*.

Ex primo arguo dupliciter. Primo sic: conceptus habens indifferentiam ad aliqua, ad quæ non potest conceptus generis esse indifferens, non potest esse conceptus generis; sed quidquid dicitur communiter de Deo et creatura, est indifferens ad finitum et infinitum (loquendo de essentialibus,) vel saltem ad finitum et non finitum, (loquendo de quibuscumque,) quia relatio divina, nec est finita, nec infinita; nullum autem genus potest esse indifferens ad finitum, et infinitum; ergo, etc. Prima pars minoris patet, quia quidquid est in Deo perfectio essentialis, est formaliter infinitum, in creatura vero finitum.

Nullum infinitum est genus.

Secundam partem (b) minoris probo, quia genus sumitur ab aliqua realitate, quæ secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia; sed nullum infinitum est potentiale ad aliquid, ut patet ex dictis in quæstione præcedenti. Assumptum hoc patet auctoritate Aristotelis 8. Met. cap. 5. *Oportet terminum, id est, definitionem esse rationem longam, quia significat aliquid de aliquo, ita quod oportet illud esse materiam et illud formam*. Apparet etiam per rationem, quia si illa realitas a qua accipitur genus, esset vere tota quidditas rei, solum genus complete definiret; genus etiam et differentia non definirent, quia ratio ex eis non indicaret primo idem definito; unaquæque enim res est semel ipsa, et ideo illa ratio quæ bis exprimeret eam, non indicaret primo idem definito vel quidditati illius rei.

Genus non sumitur a tota quidditate, nec ab eadem realitate a qua differentia.

Hanc rationem (c) aliqualiter pertractando intelligo sic, quod in aliquibus creaturis genus et differentia accipiuntur ab alia et alia re, sicut ponendo plures formas in homine, animal accipitur a sensitiva, et rationale ab intellectiva; et tunc illa res, a qua accipitur genus, vere est potentialis et perfectibilis ab illa re, a qua accipitur differentia.

Aliquando ibi non sunt res et res, sicut in accidentibus, saltem in una re est aliqua prima realitas a qua sumitur genus, et alia realitas a qua sumitur differentia; dicatur prima *A*, secunda *B*, *A* secundum se est potentiale ad *B*, ita quod præcise intelligendo *A*, et præcise intelligendo *B*, *A* ut intelligitur in primo instanti naturæ, in quo præcise est ipsum, est perfectibile per *B*, sicut si esset res alia; sed quod non perficitur realiter per *B*, hoc est, propter identitatem *A* et *B* ad aliquod totum, cui realiter primo sunt eadem, quod quidem totum primo producitur, et in ipso toto ambæ istæ realitates producuntur. Si tamen altera istarum sine altera produceretur, vere esset potentialis ad eam et vere esset imperfecta sine alia. Ista autem compositio realitatum potentialis et actualis, minima est, quæ sufficit ad rationem generis et differentiæ; et ista non stat cum hoc quod quælibet realitas in aliquo sit infinita; realitas enim si esset de se infinita, quantumcumque præcise sumpta, non esset in potentia ad aliquam

Ratio generis non potest sumi a realitate infinita, quia hæc nequit esse perfectibilis.

realitatem ; igitur cum in Deo quæcumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est a qua formaliter possit accipi ratio generis.

17. (d) Secundo ex eodem medio sic : conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci ejusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiæ specificæ; illa autem per quæ commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam sunt finitum et infinitum, quæ dicunt gradus intrinsecos ipsius; ergo ista contrahentia non possunt esse vere differentiæ, nec cum contracto constituunt ita compositum conceptum, sicut oportet conceptum speciei esse compositum; imo conceptus ex tali contracto et contrahente, est simplicior quam possit esse conceptus speciei.

[...mpositum ...re et ...nodo ...rinseco ...plicius quam ...ecies.]

Ex istis mediis de infinitate habet evidentiam ratio Augustini superius tacta de *substare* accidenti. Habet etiam evidentiam ratio Avicennæ 8 *Met.* de partialitate generis supra tacta, quia nunquam est genus sine aliqua partiali realitate in specie, quæ non potest esse in vere simplici.

[...guitur ex ...one necesse ...esse.]

Arguo tertio (e) ex secundo medio, scilicet ex ratione *necesse esse,* et est argumentum Avicennæ 8. *Met. cap.* 4. Si *necesse esse* habet genus, ergo intentio generis, vel erit ex se *necesse esse*, vel non. Si primo modo, tunc non cessabit quousque sit ibi differentia, hoc intelligo sic : quod genus tunc includeret differentiam, quia sine illa non est in actu ultimo, et *necesse esse* ex se est in actu ultimo. Si autem genus includat differentiam, tunc non est genus; si detur secundum membrum, sequitur quod *necesse esse* esset constitutum ex eo quod non est *necesse esse.*

[De hoc d. 2. q. 1. dictum est]

ADDITIO.

*Sed hæc ratio probat, quod* necesse esse *nihil commune habet cum alio, quia illa intentio communis est* non necesse esse. *Unde respondeo, intentio intellecta non includit necessitatem, nec possibilitatem, sed est indifferens. Illud autem in re quod correspondet intentioni, in hoc est* necesse esse, *in illo vero possibile. Hoc improbatur, si intentioni generis correspondet propria realitas, et non sic alii intentioni communi, sicut dicetur infra, quando respondebitur ad dubium adductum contra solutionem primi argumenti principalis.*

Quo autem ad illud quod additur in quæstione, de quocumque formaliter dicto de Deo, dico quod nihil tale est in genere propter idem, quia nihil dicitur de Deo formaliter, quod est limitatum; quidquid autem est alicujus generis, quomodocumque sit illius generis, est necessario limitatum. 18.

[Prædicata quæ de Deo formaliter dicuntur qualia sint. Ens prius dividitur in finitum et infinitum quam in decem Genera.]

Sed tunc (f) est dubium, qualia sunt illa prædicata, quæ dicuntur de Deo formaliter, ut sapiens, bonus, etc. Respondeo, quod ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem Genera, quia alterum istorum, scilicet ens finitum, est commune ad decem Genera; ergo quæcumque conveniunt enti, ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi, non ut determinatur ad genus, sed ut prius, et per consequens ut est

transcendens et extra omne genus; quæcumque sunt communia Deo et creaturæ, sunt talia quæ conveniunt enti, ut est indifferens ad finitum et infinitum. Ut enim conveniunt Deo sunt infinita, ut creaturæ sunt finita; ergo illa per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens.

(g) Sed tunc est aliud dubium, quomodo ponitur sapientia transcendens, cum non sit communis omnibus entibus, et transcendentia videntur communia omnibus.

19. Respondeo, sicut de ratione generis generalissimi non est in se habere plures sub se species, sed non habere aliud superveniens genus, sicut hoc prædicamentum *quando*, (quia non habet superveniens genus,) est generalissimum, licet paucas habeat species, aut nullas; ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo contineatur, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit. Hoc patet ex alio, quia ens non tantum habet passiones convertibiles simplices, sicut *unum*, *verum*, *bonum*, etc. sed habet aliquas passiones, ubi opposita distinguuntur contra se, sicut *necesse esse* vel *possibile*, *actus* vel *potentia*, et hujusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes, quia consequuntur ens non inquantum determinatur ad aliquod genus, ita et passiones disjunctæ sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disjuncti est transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus; et tamen unum membrum illius disjuncti est speciale formaliter non conveniens nisi uni enti, sicut necesse est in ista divisione, *necesse* vel *possibile*, et similiter *infinitum* in ista divisione, *finitum* vel *infinitum*, etc.

Passiones entis simplices, et disjunctæ sunt transcendentes.

Ita etiam potest sapientia esse transcendens et quodcumque aliud, quando est commune et Deo et creaturæ, licet aliquod tale dicatur de solo Deo et de nulla creatura, aliquod autem de Deo et creatura aliqua. Non oportet ergo transcendens ut transcendens, dici de quocumque ente, nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet cum ente.

Tantum supremum transcendens dicitur de quolibet.

COMMENTARIUS.

(a) *Teneo opinionem meam mediam,* etc. *Hæc ratio sic tenet : Non enim intelligit, quod ratio substantiæ sit substare accidentibus ut substantia est genus,* quia tunc ut sic, substantia relative diceretur, quod est contra Augustinum, qui præmisit ibi, quod absurdum est, quod substantia relative dicatur. Sed substantia ut est genus, est limitata, et omnis substantia limitata capax est accidentis, et sic potest substare alicui accidenti, Deus vero non. 14.

14. Opinio Doctoris

Omnis substantia limitata ponitur in genere.

*Nunc ostendo propositum duobus mediis.* Primo ex ratione infinitatis. Secundo ex ratione *necesse esse.* Ex ratione infinitatis arguit dupliciter. Primo sic : *Conceptus habens indifferentiam ad aliqua,* sive qui ex ratione sua est communis ad aliqua, *ad quæ non potest conceptus generis esse indifferens,* sive communis, talis conceptus non potest esse genus. *Sed quidquid dicitur communiter de Deo et creatura, est indif-*

Quæ dicu perfecti-

...mein divinis sunt ...aliter ...nita.

*ferens,* sive commune *ad finitum et infinitum, loquendo de essentialibus,* quia quæ dicunt perfectionem in divinis, sunt formaliter infinita, ut infra patebit, quæstione immediate sequenti, vel saltem est commune ad finitum cujusmodi est creatura, et non finitum cujusmodi sunt relationes divinæ, quæ formaliter non sunt finitæ, nec infinitæ, ut subtiliter patet a Doctore 5. *q. quodl.*

...5. (b) *Secundam partem minoris,* quæ est ista : Nullum genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum. Probat, quia genus sumitur ab aliqua realitate, quæ secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia; sed nullum infinitum est potentiale ad aliquid, quia tunc haberet rationem partis. Assumptum patet (scilicet quod genus sumatur ab aliqua realitate, quæ secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia) per Aristotelem 8. Met. cap. 5. text. com. 9. *Definitio,* inquit, *est sermo longus,* et parum infra : *Ergo in substantiis est quædam substantia, quæ possibile est, ut habeat definitionem et sermonem, ut substantia composita, sive fuerit sensibilis sive intelligibilis. Illa autem ex quibus est substantia prima, impossibile est ut habeant hæc, cum sermo definitionis significet aliquid de aliquo, et debet esse quædam quasi materia et quædam quasi forma.* Et ibi Commentator : *Illa autem ex quibus est ipsa substantia, et intendit per illa, ex quibus est substantia primo materiam et formam, scilicet quod impossibile est ut forma, aut materia habeat definitionem; definitio enim est sermo in quo disponitur aliquid per aliquod.* Et infra : *In definitione oportet ut sit aliquid quod significet formam, et aliud significans, quod est quasi materia.* Hæc ille. Et sic sequitur, quod illud, quod ponitur in aliquo genere, habeat partem et partem.

...nitio est ...no in quo ...nitur ...quid aliud.

*Apparet etiam per rationem.* Hic intendit probare, quod illud quod ponitur in genere per se includat plura quidditative, scilicet genus et differentiam; patet, quia si genus diceret totam quidditatem hominis, tunc solum genus complete definiret, patet, quia illud complete definit quod explicat totam quidditatem definiti, et tunc differentia superflueret.

(c) *Hanc rationem aliqualiter pertractando intelligo sic, quod in aliquibus creaturis genus et differentia accipiuntur ab alia et alia re,* et in aliquibus ab alia et alia realitate, sicut supra exposui respondendo ad rationes pro opinione Alberti de Saxonia, et per consequens quod ponitur in aliquo genere, de necessitate includit aliquam realitatem, quæ est potentialis et perfectibilis ab alia realitate; nullum autem infinitum formaliter est in potentia ad aliud ut perfectibile, ut patet. Sed omnis realitas in Deo dicens perfectionem, quæcumque sit illa, est formaliter infinita, ut patebit infra *q. immediate seq.* Et sic patet quomodo nec Deus, nec aliquid in Deo est aliquo modo in genere. 16.

Ratione infinitatis ostenditur Deum non esse in genere.

(d) *Secundo ex eodem medio,* scilicet ratione infinitatis probatur, quod Deus non sit in genere, et ratio stat in hoc : Quidquid ponitur genus respectu aliquorum est contrahibile ad illa per differentias; sed ens non est contrahibile ad Deum et creaturam per differentias, ergo ens non potest poni genus, nec apparet aliquid aliud quod possit poni genus respectu Dei et creaturæ. Major est nota, ut patet, et minor similiter, quia ens contrahitur per finitum et infinitum; contrahitur enim ad Deum per infinitatem et ad creaturam per finitatem, finitum autem et infinitum sunt tantum modi intrinseci. Modo illud quod ponitur

species in aliquo genere, non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci ejusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiæ specificæ, quod est falsum et impossibile.

(e) *Arguo tertio ex secundo medio, etc. Hoc intelligo sic : quod genus tunc includeret differentiam,* etc. *Si autem genus includat differentiam, tunc non est genus.* Patet, quia genus est contrahibile per differentiam ; ergo non includit illam, scilicet formaliter. *Si detur secundum membrum,* scilicet quod non sit ex se necesse esse, sequitur quod *necesse esse* esset constitutum ex eo quod non est *necesse esse.*

17. Sed Joannes Anglicus dictus Baccon, *in suo* 1. *distinct.* 9. sic dicit : Licet non velim asserere, quod Deus non sit in genere, cum non videam rationes, quæ communiter hoc probant concludere; ponitur enim ratio a Scoto *d.* 8. *q.* 2. et arguit contra rationes Doctoris, ostendendo quod non concludant. Prima, quæ sumitur ex ratione potentialitatis: *Quia infinitum non est in potentia ad aliud*, dicit quod non concludit, et hoc sic ostendit : Quia quodlibet genus dividitur per duas differentias, quarum una se habet ut privatio, alia ut habitus; et illa, quæ se habet per modum privationis, exprimit rem imperfectam ut inanimatam, et aliquando respicit rem perfectiorem ut immortale et incorruptibile ; illa vero differentia, quæ convenit rei et determinat rem secundum quod res est perfecta, convenit rei secundum quod res est in actu. Sed differentia quæ convenit Deo, ut contentus infra habitum Substantiæ convenit sibi secundum, quod res est perfecta, quia differentia privativa, quæ est *immortale, independens, increatum*, et hujusmodi, exprimunt rem ut est imperfecta; differentia ergo quæ convenit Deo ut contento infra habitum Substantiæ convenit Deo secundum quod est in actu, sed ut sibi convenit determinari per differentiam, sic ipsum est res generis; ergo si Deus sit in genere Substantiæ, Deus erit res generis Substantiæ, secundum quod in actu, non secundum quod in potentia. Hæc ille.

Sed hæc responsio non solvit rationem Doctoris, ut patet intuenti, dicit enim multa quæ non credo esse vera. Primo enim posito quod aliqua differentia dicat perfectionem, quæro tunc quid intelligis per hoc, quod dicis quod differentia convenit Deo, secundum quod est in actu ? aut enim intelligis, quod ipsa differentia exprimit ipsum Deum, secundum quod est in actu ; aut intelligis quod ipsa differentia determinat genus ad Deum, secundum quod est in actu ; aut intelligis, quod ipsa dicitur convenire Deo, secundum quod est in actu, ex hoc quod constituit ipsum in ultima actualitate. Si secundo modo, hoc non potest esse, quia illud quod ponitur in genere, constituitur in *esse* per genus et differentiam, ut supra patuit ; ergo differentia non præsupponit ipsum Deum in actu. Non primo modo, quia differentia eo modo exprimit definitum, quo sumitur a re vel a realitate definiti. Nam *rationale* non exprimit totam quidditatem hominis, sed tantum illam realitatem a qua sumitur ; et sic differentia, quæ convenit Deo, exprimit aliquam realitatem Dei a qua sumitur, et genus quod prædicatur de Deo, exprimet aliam realitatem a qua accipitur ; et sic realitas a qua accipitur genus, erit in potentia suo modo ad realitatem a qua accipitur differentia. Nec tertio modo, quia si talis differentia constituit Deum in *esse* actuali, quia realitas a qua accipitur, constituit ipsum in ultima actualitate, tunc quæro, aut illa realitas a

18. Destruitur responsio Joannis Anglici.

qua accipitur differentia, dicit totum *esse* quidditativum Dei, aut tantum aliquam realitatem præsupponentem aliquam a qua accipitur genus. Si primo; ergo genus non intrat quidditatem illius, quod est contra Aristotelem 8. *Metaph text. com.* 9. Si secundo modo, ergo illa realitas præsupposita erit in potentia ad realitatem a qua accipitur differentia.

19. Præterea, cum de ratione generis sit determinari per differentiam ad speciem, et omne determinabile per differentiam est in potentia ad illam, sed eo modo genus est determinabile per differentiam, quo accipitur ab aliqua re vel realitate; eo enim modo animal est determinabile ad rationale, quo sensitivum in re a quo accipitur ratio animalis, est determinabile sive perfectibile ab intellectivo a quo accipitur rationale; ergo omne illud, quod per se ponitur in aliquo genere, includit aliquid potentiale et perfectibile a quo accipitur ratio generis, et aliquid actuale et perfectivum a quo accipitur ratio differentiæ. Quod etiam dicit, quod aliquæ differentiæ contrahentes genus se habent per modum privationis, ita quod una se habet ut privatio, etc. Si intelligit, quod tantum sit negatio in subjecto apto nato, illa non potest dici differentia generis, cum omnis differentia generica sit constitutiva entis positivi.

20. [Joan. Anglic. ad secundam rationem Doct.] Deinde ipse Joannes Anglicus dicit secundam rationem Doctoris non valere, quæ fundatur in hoc, quod ens infinitum non est in genere. Dicit quod hoc non concludit, quia illimitatio non excludit aliquid in genere simpliciter, quia illud non ponit aliquid extra genus simpliciter, quo posito nihilominus res remanet in genere eodem. Sed posita infinitatione et illimitatione in aliquo, propter hoc non excluditur a proprio genere, in quo collocatur cum multis aliis finitis, verbi gratia, si linea poneretur infinita, adhuc esset in eodem genere cum corpore et linea finitis, quod patet, quia reciperet prædicationem quantitatis essentialiter.

Item, quia finitum et infinitum congruunt quantitati. Nec valet dicere, quod licet quantitas infinita esset in genere Quantitatis, non sequitur, quod Deus infinitus erit, etc. quia quantitas illa non diceret entitatem totalem et infinitam, sed præcise quantitatem infinitam; Deus autem dicit entitatem infinitam totalem omnium generum.

Contra, ideo oportet concedere, quod quantitas infinita non effugit genus Quantitatis, quia recipit essentialem prædicationem quantitatis, tanquam concretum per aliam differentiam quantitatis. Sed quamvis Deus dicat totalem entitatem infinitam, etc. tamen quando dicitur substantia recipit prædicationem essentialem substantiæ, et differt specie ab Angelo. Confirmatur: Sapientia conceditur in Deo et relatio, et sic de aliis, sed remota limitatione et imperfectione; quare ergo ratio generis non potest poni in Deo remota limitatione et imperfectione? Hujus non potest assignari ratio, nisi quia limitatio et imperfectio sunt ratione generis. Sed hoc est falsum, ut probatum est supra de qualitate; potest enim quæcumque ratio generis concipi depurata, non considerando tale *esse*, sicut humanitas potest concipi, quod nihil sit nisi humanitas tantum. Hæc ille.

Respondeo breviter, quod si daretur 21. [Responsio ad Joan. Anglicum.]
quantitas infinita extensive, illa esset in genere, sed ens infinitum intensive, non est in genere. Unde Scotus *distinct.* 8. *quæst.* 2. sic dicit: *Licet esset quantitas infinita in ratione quantitatis, cum tamen quantitas non sit perfectio simpliciter, non sequitur quod sit infinitum ens, quia non sequitur quod sit ens, quod non*

*potest excedi in perfectione. Esset igitur infinita linea in genere Quantitatis, quia esset limitatum ens simpliciter, et excessum simpliciter a perfectiori ente, sed infinitum ens simpliciter non potest esse in genere; et ratio est, quia prima infinitas non tollit omnem potentialitatem quam requirit ratio generis, sed tantum ponit infinitatem secundum* quid *alicujus imperfectæ entitatis, in qua ut illa est, bene potest esse compositio in quocunque gradu illa ponatur, sed secunda necessario tollit omnem potentialitatem.* Hæc Scotus. Et sic patet responsio ad Joannem Anglicum. Et cum dicit, quod finitum et infinitum sunt passiones quantitatis secundum Philosophum, dico, quod hoc non est secundum intentionem Philosophi. Et de hoc vide Doctorem *in sua Met. lib.* 2. et quæ ibi prolixe notavi.

22. Gregorius de Arim. arguit contra Doct.

Item arguit Gregorius de Arimino contra aliqua dicta Doctoris dicens : Hæc opinio falsa est,tam quantum ad illud quod dicit de genere Substantiæ, quam ad id quod dicit de accidentibus. Nam sive sint plures formæ substantiales in substantia una composita, sive una tantum, falsum est quod genus significet partem, ut volunt, alioquin non plus prædicaretur de specie in *quid* quam differentia, quod est falsum.

Item si significaret partem, vel sumeretur a parte speciei, verbi gratia, animal ab anima sensitiva, et rationale ab intellectiva (ut dicunt),nihilominus res illa a qua sumitur genus, non esset potentialis ad rem a qua sumitur differentia,nec perfectibilis per eam (ut dicunt),quoniam nulla forma substantialis est perfectibilis per aliam formam substantialem,sed quælibet (etiam si plures essent simul in eodem ) immediate perficit materiam, sicut patebit in secundo de omni forma materiali.

Secundo, deficit in eo quod dicit de accidentibus. Nam aut volunt, quod realitas generis et realitas differentiæ non sit aliqua res simpliciter, sed præcise constituunt unam rem compositam, sicut materia et forma unam substantiam compositam, et tunc non minus in accidentibus res et res, et compositio rei et rei quam in substantia, nisi ad placitum velint componentia accidentis vocare realitates et componentia substantiæ res. Vel volunt, quod licet sint diversæ realitates, sunt tamen una res simplex per identitatem, ita quod inter ipsas sit distinctio formalis et unitas realis, sive ( quod idem est dictum ) ipsæ sint distinctæ formalitates, et una res ad sensum datum *in quæst.* 1. *hujus dist.*

Et tunc quæro de formalitate una, an sit eadem aliquo modo ex natura rei illi rei communi vel non ? Si non, ergo non est una res cum alia formalitate ; si sic, cum illa formalitas aliquo modo distinguatur ab eo, et per te non est possibile, ut eodem primo aliquid conveniat cum aliquo et distinguatur ab eo, oportebit dare formalitatem in formalitate in infinitum, ut in præallegatis quæstionibus deducebatur.

Præterea, isti quidem alibi expresse contradicunt tam conclusioni, quam hîc ponunt de compositione formæ accidentalis, quam etiam fundamento ejus, scilicet quod in tali forma sit alia realitas et ratio a qua sumitur genus, et alia a qua sumitur differentia. Nam in Reportatis Parisiens. *lib.* 1. *d.* 33. *q.* 2. volentes ostendere aliqua esse eadem simpliciter, et tamen non adæquate, aiunt sic : *Nisi etiam multa essent eadem simpliciter quæ non sunt adæquata eidem, sequitur quod forma accidentalis, ut albedo, esset composita realiter. Nam si ratio communioris a qua sumitur ratio generis, esset alia realitas ab illa a qua accipitur ratio differentiæ specificæ albe-* 23.

*dinis, tunc albedo esset composita ex duabus realitatibus, quod negatur communiter. Sunt ergo una realitas hæc duo in albedine, et tamen neutrum adæquate est realitas albedinis per se, quoniam tunc unum vel alterum superflueret.* Hæc ipse. Quomodo autem in his verbis dicant contradictoria utriusque, quod proposui non oportet declarare, sed solum legere sufficit.

. ad nam onem oti. Ad rationes ejus dicendum. Ad primam quidem, primo quod illa auctoritas non est universaliter ad propositum suum, cum definitio (ut de ipsa ibidem loquitur Philosophus) per eumdem ibidem sit tantum substantiæ compositæ. Et per consequens per illam auctoritatem non probaretur aliqua compositio in accidentibus, neque in simplicibus substantiis.

Secundo dico, quod non est existimandum, quod genus positum in definitionibus substantiarum compositarum significet materiam, ut partem aliquam substantiæ (ut isti putant), quia genus prædicatur in *quid* et in recto nomine principali. Et ideo dicendum, quod genus non significat tantum partem, sed totum; nec Philosophus dicit oppositum ubi allegatur, sed ait, 8.*Met. text. comm.* 15. *Quia hoc quidem definitionis oportet esse ut materiam, id vero ut formam.* Et hoc est verum, quoniam licet genus non sit materia, nec solam materiam significet, est tamen ut materia, id est, simile materiæ; assimilatio autem stat in hoc quod sicut materiæ advenit forma, et sicut ex utraque sit aliquid in actu secundum speciem, sic in definitionibus generi additur differentia, et sic completur definitio, quæ significat rem in actu et distincte secundum propriam speciem. Nec est proprie intelligendum quod genus sit pars speciei, nam constat quod genus non est pars speciei plusquam e converso, sed sunt intentiones diversæ, quarum neutra alteri est intrinseca. Item, genus non est pars rei quam significat species, sicut nulla intentio est pars rei extra. Et cum dicitur, quod Philosophus 5. *Metaph. c. de parte, text. com.* 30. *Genus est pars speciei,* et Commentator com. 30. ibi ait: *Genus est pars formarum speciei,* forma enim speciei dividitur in genus et differentiam, dicit, quod Philosophus sic est intelligendus, sicut ibidem Commentator exponit, scilicet quod genus est pars speciei, id est, definitionis speciei, quæ definitio aliquando vocatur ab eo *forma,* sicut per eumdem 7. *Metaph. com.* 45. Et hoc modo accipit hoc nomen *formæ* ubi allegatur, unde ait, quod et illa ex quibus componuntur definitiones significantes quidditates cujuslibet rei, dicuntur partes definiti et definitionis, quod non est intelligendum, quod partes definitionis sint partes definiti, nisi quia sunt partes definitionis, quæ idem significant quod definitum. Quomodo genus sit pars speciei.

Ad rationem autem, quæ inducitur contra hoc, scilicet, quod si genus significet totam quidditatem rei, solum genus complete definiret, neganda est consequentia; nam ad definiendum non sufficit qualitercumque significare essentiam definiti. Unde 1. *Physic. text. comment.* 5. dicitur quod definitio dividit in singula, genus autem etsi significet totam substantiam compositam, non tamen exprimit explicite quamlibet ejus partem essentialem.

Item quod adducitur, quod genus et differentia non definirent, quia non significarent primo idem quidditati illius rei, falsum est; nam licet genus significet totum, quod significat definitio, non tamen eodem modo, quia ipsum implicite, definitio vero significat explicite et distincte.

Ad aliud de nugatione dicendum, quod in definitione non est nugatio, quamvis In definitione non

est nugatio. differentia aliquid explicite significet, quod per genus significatur implicite, quia neutrum ponitur in definitione alterius; et ideo si ponantur rationes pro nominibus, non dicetur idem nomen bis, quod tamen requiritur in nugatione. Hæc Gregorius.

25. Responsio ad objectiones Gregorii de Arim. contra Doctorem. Respondetur ad primum, quando dicit quod genus non significet partem, dico, quod facio magnam differentiam, cum dico aliquid significare partem et per modum partis, et aliquid significare partem per modum totius, quæ differentia prolixe declaratur a Scoto in suis Universalibus in illa quæstione: *An ista sit vera, homo est animal?* Dico tunc, quod genus significat partem, sed non per modum partis, quia tunc non posset prædicari in recto de specie, sed bene per modum totius, et sic conceditur ista: *homo est animal.* Hoc idem dico de differentia, quæ tantum significat partem speciei, sed non per modum partis, sed per modum totius.

Ad aliud, quando quæritur an anima sumatur ab anima sensitiva, et rationale ab intellectiva? Dico, quod sic. Et cum infert quod anima sensitiva non est in potentia ad rem a qua accipitur differentia, quia omnes formæ substantiales in composito sunt immediate in materia, et una non perficit aliam, ut ipsi dicunt, dico primo, quod genus sumitur ab aliqua parte materiali. Ad quod intelligendum præmitto aliqua. Primo quod in homine, licet sint plures formæ substantiales, ut patebit a Doctore *in* 4. in materia de Eucharistia, non tamen actu ponitur ibi anima sensitiva, nec vegetativa, quia anima intellectiva continet eas virtualiter. Secundo præmitto, quod generans intendens effectum, puta individuum perfectum alicujus speciei, ut quando homo generat hominem, illud individuum, cujus generatio procedit ab imperfecto ad perfectum, acquiritur secundum aliud et aliud *esse,* ita quod, ut est sub forma seminis, habet tale *esse,* et postea sub forma sanguinis habet aliud *esse,* et post sub forma carnis aliud, et sub forma embryonis aliud, et post sub forma organisationis aliud, et post sub forma animæ vegetativæ aliud, et post sub forma animæ sensitivæ aliud, et post sub forma animæ intellectivæ, tunc habet aliud ultimatum *esse*; et quoadusque est in continua generatione nunquam ponitur sub aliqua specie specialissima, sed ut tantum habet completum *esse,* ut patebit a Doctore *in* 4. *ubi supra.* Ut ergo est sub forma seminis, tunc est in potentia ad formam sanguinis, non quod semen informetur forma sanguinis, sed materia, quæ erat sub forma seminis immediate informatur forma sanguinis, et corrumpitur forma seminis; et similiter ut est sub forma sanguinis est in potentia ad formam carnis, et sic illa materia informatur forma carnis, et corrumpitur in ea forma sanguinis, et sic deinceps, sustinendo quod non possint esse plures formæ in composito, semper a materia vel a parte materiali, ut est sub tali forma, acciperetur tale genus, et sub alia tale genus; ab ultima tamen forma sumeretur ratio differentiæ constituens in ultimo *esse* specifico. Si vero teneantur plures formæ in composito, puta quod in homine esset anima intellectiva et anima sensitiva, tunc ab anima sensitiva acciperetur animal, et ab intellectiva rationale.

Alia sensitiva actu non est in homine.

Ab anima sensitiva accipitur animal, ab intellectiva rationale.

Et cum dicitur, quod anima sensitiva non est perfectibilis ab intellectiva, dico sufficit, quod sensitivum sit perfectibile ab intellectivo, licet anima sensitiva non sit ratio formalis recipiendi, et sic a tali sensitivo acciperetur ratio generis. Et cum dicit quod Scotistæ asserunt, omnes formas substantiales immediate per-

Anima intellectiva et sensitiva perficiunt corpus organicum.

ficere materiam, hoc est manifeste falsum, quia anima intellectiva immediate perficit corpus organicum ut organicum, et similiter anima sensitiva.

26. Ad aliud de accidentibus dico, quod in eadem albedine simplici, id est, non composita ex re et re, possunt esse plures realitates formaliter distinctæ, a quarum una accipitur ratio generis, et ab alia ratio differentiæ. Et cum quærit, an una formalitas sit eadem aliquo modo ex natura rei illi rei communi, id est, an formalitas a qua accipitur ratio differentiæ, sit eadem ex natura rei formalitati a qua accipitur ratio generis? Dico, quod accipiendo identitatem ex natura rei pro vera identitate reali ut opponitur vere distinctioni reali, est eadem ex natura rei, id est, quod utraque sunt una res realiter. Et cum infertur, si sic, tunc cum illa formalitas aliquo modo distinguatur ab eo, et per me, non est possibile ut eodem primo aliquid conveniat cum aliquo et distinguatur ab eo, oportebit dare formalitatem in formalitate in infinitum. Dico, quod hoc non sequitur, quia per realitatem a qua sumitur ratio generis vere convenit cum aliis speciebus, et per realitatem a qua accipitur ratio differentiæ differt ab aliis speciebus. sicut si ratio generis et ratio differentiæ acciperentur ab alia et alia forma, per formam a qua acciperetur ratio generis, conveniret, et per formam a qua acciperetur ratio differentiæ, differret. Sic in proposito; sicut etiam patet a Doctore supra *dist.* 3. *quæst.* 3. quod anima intellectiva, quamvis sit forma simplex, realiter tamen includit aliquid, sive aliquam realitatem per quam convenit cum aliis animabus intellectivis, et aliam realitatem includit per quam vere differt ab illis, sic in proposito. Et sic patet quomodo non est procedere in infinitum in istis formalitatibus sive realitatibus.

Ad illud quod dicunt de contradictione, quia in Reportatis Parisiens. etc. ista littera in Reportatis debet sane intelligi. Vult enim ibi Doctor quod aliqua sunt eadem alicui simpliciter, non tamen identitate adæquata sive convertibili; sicut definitio et definitum sunt idem simpliciter adæquate, licet homo et animal sint idem simpliciter, non tamen adæquate, quia non convertibiliter; homo enim est idem formaliter animali, et non e contra, ut supra patuit a Doctore *dist.* 2. *part.* 2. *q.* 1. sic realitas albedinis a qua accipitur ratio generis, et realitas a qua accipitur ratio differentiæ, sunt idem simpliciter ipsi albedini, non tamen adæquate, et si sunt eadem realiter albedini, inter se sunt eadem realiter, et sic sunt eadem simpliciter. Dicit ergo, quod si realitas a qua accipitur ratio generis, esset alia ab illa a qua accipitur ratio differentiæ, tunc albedo esset composita ex duabus realitatibus. Hoc verum dicit, quia Doctor accipit ibi alietatem pro distinctione reali, id est, quod si istæ duæ realitates in albedine essent realiter distinctæ, tunc albedo esset vere composita; quia ergo non sunt realiter distinctæ, imo simpliciter idem realiter, licet sint formaliter distinctæ, ideo albedo non potest dici vere composita. Et sic patet quod hæ duæ realitates sunt una realitas realiter et essentialiter, et tamen non sunt una realitas formaliter. Et sic patet quomodo Doctor non sibi contradicit, si verba et intentio Doctoris sane intelligantur. 27.

Homo, et animal non sunt idem adæquate.

Nunc ostendendum est qualiter responsiones datæ a Gregorio ad rationes Scoti non evacuant illas. Ad primam ergo responsionem, quando dicit quod si Philosophus 8. *Metaph. text. comm.* 15. (cum dicit *oportet definitionem esse rationem longam,* ita quod *oportet illud* 28.

Destruuntur responsiones Greg. contra Doctorem.

*esse materiam, illud vero formam*, etc.) sic intelligatur ut verba sonant, tunc tantum loqueretur de definitione substantiæ compositæ ex materia et forma,et sic non probaretur aliqua compositio in accidentibus, neque in simplicibus substantiis.

Dico quod responsio non valet, quia eo modo quo res est composita, eo modo definitio exprimit partes componentes. Si est vere composita ex materia et forma, tunc definitio exprimit illas partes. Si vero est composita ex realitate et realitate, eodem modo exprimit illas; et sic semper genus quod ponitur in definitione, significat materiam, et differentia formam.

Objectio. Et si dicatur, quod omnes partes definitionis sunt formæ, ut patet a Commentatore *com.* 45. Solutio. dico, quod dicuntur formæ in prædicando, sive inquantum sunt prædicata; prædicatum enim habet modum formæ, et subjectum modum materiæ. De hoc vide Scotum in suis Universalibus, *in illa quæstione an ista sit vera: homo est animal.* (Vide Scotum in universalibus, q. 16.) Et quod dicit, quod genus et differentia, ut ponuntur in definitione, non significant partes, etc. si ipse intelligat quod genus et differentia, ut accipiuntur pro secundis intentionibus ponantur in definitione, puta hominis, hoc est manifeste falsum, quia sicut definitum est aliquid ex natura rei, ita definitio quæ convertitur cum definito, erit aliquid ex natura rei. Et sicut hic homo realiter componitur ex hoc corpore et ex hac anima, ita homo in communi, præter omne opus intellectus, dicitur componi ex corpore et anima in communi, et de hoc vide Doctorem *in* 3. *d.* 22. Si vero accipit genus et differentiam, ut sunt partes definitionis pro primis intentionibus, patet ex supradictis, quod genus significat materiam sive partem, licet non per modum partis, sed per modum totius. Et ex his patet, quomodo responsiones sequentes ad rationem Doctoris nec evacuant, nec solvunt illas.

Contra istam opinionem arguit Occham *in* 1. *d.* 8. et arguit contra aliqua dicta Doctoris. Et primo contra hoc quod dicit: *In omni specie sunt duæ realitates, a quarum una accipitur genus et ab alia differentia.* Hoc est simpliciter falsum, quia aliquod individuum est simplex simpliciter; ergo non includit tales duas realitates. Confirmatur, quia sicut probatum est prius, in creaturis nulla est distinctio a parte rei, nisi sit distinctio rerum, sed secundum istos, multa sunt individua, quæ non includunt distinctas res; ergo multo fortius nec species includit diversas res, et per consequens nec includit tales diversas realitates. 29. Gulielm[us] Occha[m] arguit c[on]tra Doc[to]rem.

Præterea, sicut species se habet ad individua secundum istos, ita genus ad species; sed individuum non includit tales realitates duas, ergo, etc. Minor probatur, quia quæro de illis realitatibus propriis diversorum individuorum, aut sunt ejusdem rationis, aut non? Non potest dici quod sic, quia tunc ab eis posset abstrahi aliquis conceptus communis univocus, quod negant isti. Si sunt alterius rationis, ergo individua non sunt ejusdem rationis, sed alterius rationis; ergo non erunt individua ejusdem speciei.

Si dicatur, quod quamvis istæ differentiæ sint alterius rationis, non tamen individua constituta essent alterius rationis, quia constituta minus differunt quam constituentia.

Contra, quando aliqua tota nata sunt denominari a nominibus partium, illa quæ conveniunt partibus conveniunt totis; sed tunc est ita, quod individua distin-

guuntur per differentias individuales, ergo illæ denominationes, quæ conveniunt ipsis differentiis individualibus, convenient ipsis individuis; ergo sicut ipsæ differentiæ sunt alterius rationis, ita individua erunt alterius rationis.

Præterea, qua ratione dicitur non obstante, quod differentiæ individuorum sint alterius rationis, tamen ipsa individua non sunt alterius rationis, eadem ratione et facilitate dicetur, quod quamvis differentiæ specificæ sint alterius rationis, non tamen ipsæ species constitutæ erunt alterius rationis, quia sicut natura specifica non distinguitur, nisi per differentias individuales, ita ipsa natura generis non distinguitur, nec dividitur, nisi per differentias specificas secundum eos.

30. Si dicatur quod non est simile, quia illa differentia individualis non est quidditativa, sicut differentia specifica est.

Contra, hoc non est nisi vocabulis uti ad placitum, cum ita sit de essentia individui differentia individualis, sicut de natura speciei est differentia specifica; nec magis sit intrinseca ipsi speciei differentia specifica quam differentia individualis ipsi individuo.

Præterea, quod dicit quod illa natura specifica est potentialis et perfectibilis ab illo actuali, hoc non est verum, quia nulla res est in potentia ad seipsam; ergo si *A* et *B* non distinguantur realiter, *A* non est in potentia ad *B*, nec e converso.

Si dicatur, quod sufficit distinctio formalis, hoc non sufficit, quia eadem ratione dicam, quod essentia divina est in potentia et perfectibilis per relationem, e converso propter distinctionem formalem inter essentiam et relationem. Confirmatur, quia quando aliqua sunt realiter, unum non est imperfectius alio, quia idem non potest esse perfectius seipso; ergo cum in proposito potentiale et actuale sint unum realiter ex hoc quod unum est potentiale respectu alterius, non potest argui quod potentiale sit imperfectius actuali; ergo si illud actuale esset infinitum ex hoc quod aliud esset potentiale, non posset argui minor perfectio in potentiali, nec per consequens aliqua imperfectio; ergo sine omni imperfectione propter essentiam infinitam posset stare in Deo aliquid potentiale respectu alterius, dummodo unum distinguatur formaliter ab alio; ergo cum infinitate divinæ essentiæ stat potentialitas alicujus in Deo sine omni imperfectione; sed ubi est potentia et actus, ibi est aliqua compositio, ergo cum infinitate divinæ essentiæ sine omni imperfectione stat compositio, quod est absurdum.

Præterea, auctoritas Philosophi est ad oppositum, quia sicut patet ex processu Philosophi, oportet definitionem esse orationem longam, ita quod una pars significet materiam, et alia formam; qualiter autem hoc sit intelligendum, post patebit. 31.

Præterea, secunda ratio non concludit. Primo, quia per illam rationem (cum individua non distinguantur tantum per gradus intrinsecos, sed per differentias simpliciter alterius et alterius rationis, et tanta sit compositio in individuo, quanta requiritur ad compositum speciei), sequeretur, quod illæ differentiæ essent specificæ, et omnia individua distinguerentur specie.

Si dicatur, quod illæ differentiæ non sint quidditativæ, et ideo non constituunt species quantumcumque sint alterius rationis, contra hoc est frequenter argutum, quia eadem facilitate dicetur, quod differentiæ hominis et asini non sunt quidditativæ, et ideo homo et asinus non sunt alterius rationis.

Præterea arguitur sic: Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci, quia tunc albedo posset

esse genus, et gradus intrinseci albedinis possunt esse differentiæ specificæ. Eodem modo arguo ego sic : Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et differentiæ contrahentis et componentis cum illa realitate, quia tunc albedo posset esse genus et differentiæ contrahentes et componentes, cum ea possent esse differentiæ specificæ; ergo sicut dicis propter hoc quod modi intrinseci non constituunt conceptum ita compositum, sicut est conceptus speciei, ita habes dicere quod differentiæ, quæ distinguuntur formaliter ab illa realitate, non constituunt conceptum ita compositum, sicut est conceptus speciei; ergo ad constitutionem speciei requiritur differentia realis inter differentiam et realitatem a qua sumitur genus, quod tamen ipse negat.

32. Præterea, quæro de aliis modis intrinsecis, aut aliquo modo distinguuntur, vel non sunt omnibus modis idem ex natura rei cum illis, quorum sunt modi, aut non? Si aliquo modo distinguuntur, vel non sunt idem omnibus modis; ergo erit ita aliquid reale univocum Deo et creaturæ, sicut creaturis inter se, quod tamen ipsi negant. Consequentia patet, quia ubicumque est aliquid reale contractum per aliqua realia, qualitercumque illa contrahentia distinguantur a contracto, ibi est aliquid reale univocum; hoc patet, quia non potest aliqua ratio assignari, quare est aliquid reale univocum, vel est unum et idem non variatum nec multiplicatum in univocatis, et tale nullum est etiam secundum istos. Vel dicitur reale univocum quia est contractum per aliqua realia, et multiplicatum et variatum per ea, et tunc qua ratione unum tale est reale, et reliquum ; ergo si commune Deo et creaturis sit contractum per quoscumque modos reales, istud commune erit aliquid reale, sicut aliud commune reale. Confirmatur, quia quantumcumque sit minor distinctio inter naturam specificam et differentias individuales, quam inter naturam generis et differentias specificas, tamen tanta univocatio est speciei ad sua individua, quanta est generis ad suas species. Imo eo ipso est major univocatio, et magis realis ad individua quam ad species; ergo si commune univocum Deo et creaturæ sit realiter contractum per modos intrinsecos reales, qui minus distinguuntur a contracto, quam differentiæ specificæ distinguantur a natura generis, sequitur quod æque vel magis erit aliquid reale univocum Deo et creaturæ, quam diversis speciebus ejusdem generis.

Præterea, secundum eum, albedo est aliquid reale univocum diversis albedinibus, non obstante, quod contrahatur per diversos modos intrinsecos ; ergo eadem ratione, si aliquid commune Deo et creaturis contrahatur per diversos modos intrinsecos reales, Deo et creaturæ erit aliquid univocum reale. 33.

Præterea, quæro de illo contracto per modum intrinsecum, aut est aliquid reale, aut tantum ens rationis? Non potest dici quod sit ens rationis, quia nullum ens rationis contrahitur per ens reale ; ergo oportet quod sit ens reale, tunc arguo sic : Nullum contractum est de se illud ad quod contrahitur, quia omne tale est commune ; ergo tale contractum per modum intrinsecum divinæ essentiæ est commune et est reale ; ergo aliquid reale est commune univocum Deo et creaturæ. Si autem dicatur, quod ille modus intrinsecus nullo modo distinguatur ex natura rei ab illo cujus est modus ; ergo infinitas non plus est modus divinæ essentiæ quam e converso, et per consequens non plus modus est contrahens quam divina essentia et ita non ibi erit contrahens et contractum, cujus oppositum ipse dicit.

Præterea, ratio non concludit, quia supponit unum falsum, scilicet quod intentio generis est aliquid intrinsecum speciei constitutivum ipsius, cujus oppositum probatum est prius. Hæc Gulielmus Occham.

34. ponsio ationes cham.

Respondeo ad rationes Occham. Ad primam negatur quod aliquod individuum positum in recta linea prædicamentali sit simpliciter simplex; omne enim tale de necessitate includit plures conceptus essentiales, in quos resolvitur, ut patere potest a Doctore supra *distinct.* 3. *et distinct.* 5. *et in* 2. *dist.* 3.

Ad confirmationem conceditur, quod multa individua, etiam prædicamentalia sunt, quæ non includunt distinctas res, ut qualitates individuales, et breviter omnia individua accidentalia, quia nullum accidens est compositum ex diversis rebus, ut patet a Doctore *in Metaphysica sua, et præsenti lib. dist.* 2. *in.* 2. *et in* 4. Et cum infertur, ergo in tali individuo non sunt plures realitates, a quarum una accipitur ratio generis et ab alia ratio differentiæ, negatur hoc illatum. Et cum dicit, quod in creaturis nulla est distinctio a parte rei nisi distinctio rerum, dico quod hoc est manifeste falsum, nec probationes, quas supra facit *distinctione* 2. probant propositum suum, ut patet intuenti illas rationes, nec oportet hîc immorari.

e alte- rati- potest pliciter elligi.

Ad aliud, quando quærit de realitatibus propriis individuorum, scilicet de ipsis hæcceitatibus, puta de hæcceitate Francisci et Joannis, an illæ realitates sint ejusdem rationis, an alterius rationis? Dico, quod esse ejusdem rationis vel alterius, potest dupliciter accipi; vel quod sint ejusdem rationis quidditativæ vel alterius rationis quidditativæ. Et sic dico, quod nec ejusdem nec alterius, quia si ejusdem, tunc haberent quo convenirent quidditative et quo differrent; nec etiam alterius, quia quæ differunt quidditative dicunt *quid*, sicut quæ differunt formaliter dicunt formalitatem; modo hujusmodi entitates proprie non dicunt quidditatem, ut patet. Vel quod sint alterius rationis, id est, primo diversæ, et sic conceditur quod sunt hoc modo alterius rationis, quia primo diversæ. Et cum infertur; ergo individua constituta per eas sunt hoc modo alterius rationis, negatur, quia Franciscus et Joannes conveniunt quidditative in homine et in aliis superioribus, et per consequens non sunt primo diversa, ut patere potest ex 5. *Metaph. text. non habente comm. qui text. incipit: Eadem vero dicuntur hæc quidem secundum accidens,* etc. hoc idem patet 10. *Metaph. text. comm.* 12. Et cum probat quod talia individua erunt alterius rationis per hoc quod denominantur distingui per illas realitates proprias, dico, quod hoc sequeretur si non includerent aliam entitatem quidditativam; Franciscus enim ratione humanitatis est ejusdem rationis quidditative cum Joanne ratione humanitatis Joannis, et sic non sequitur quod sint alterius rationis, et hoc patet a Doctore infra *dist.* 13. *et* 26. et supra patuit *dist.* 7. Dicimus enim quod Pater et Filius in divinis sunt simpliciter ejusdem rationis ratione essentiæ inclusæ, licet paternitas et filiatio sint primo diversa, ut patuit in locis supra allegatis, sic in proposito. Et concedo, quod denominantur distingui per illas realitates proprias, sed ex hoc non sequitur quod tanta distinctione, illa individua distinguantur, quanta illæ realitates individuorum.

Quomodo Pater et Filius sint ejusdem rationis.

35. Singularis responsio.

Et quando addit, quod eadem ratione posset dici, quod duæ species essent ejusdem rationis, quamvis differentiæ constituentes sint alterius rationis; dico primo, quod non est simile, quia esse alte-

rius rationis essentialis, et quidditative non potest esse, nisi per differentias constituentes in *esse* essentiali et quidditativo; et quæcumque sunt principia essendi eo modo quo sunt principia essendi, eodem modo sunt principia distinguendi, et e contra, ut supra patuit *in Prolog. q. ult.* quia ergo realitates individuales non constituunt individua in *esse* quidditativo, ut patet, ideo non sunt principia distinguendi quidditative et essentialiter.

Dico secundo, quod sicut individua non distinguuntur tanta distinctione, quanta eorum differentiæ individuales, sic et species non distinguuntur tanta distinctione, quanta differentiæ specificæ; patet, quia differentiæ specificæ non conveniunt quidditative in aliquo genere, licet quidditative conveniant in ente, ut supra patuit a Doctore *d.* 3. *q.* 2. sed duæ species conveniunt in genere quidditative. Et cum dicit, quod ita talis realitas est de essentia individui, sicut et differentia est de essentia speciei; si intelligat, quod constituat individuum in aliquo *esse* essentiali et quidditativo, falsum est, quia tunc esset differentia essentialis, et sic individuum esset contrahibile per aliam realitatem individualem, et tunc de illa alia quæritur, aut dicit quidditatem, aut non; si sic, ergo processus in infinitum; si non, ergo nec prima realitas, cum non sit major ratio de una quam de alia. De hoc vide Doctorem *in* 2. *d.* 3. Si vero intelligit, quod sit de essentia, id est, de constitutione individui, conceditur quod talis realitas vere constituit individuum, non tamen in *esse* quidditativo, sed tantum in *esse* individuali, et sic patet quomodo non est uti vocabulis ad placitum.

Hæcceitas non est de essentia individui.

36. Ad aliud contra Doctorem (qui dicit, quod natura specifica est perfectibilis a realitate individuali, ut patet *in* 1. *d.* 3. *q.* 2. *et d.* 26.) cum dicit: nulla res est in potentia ad seipsam; ergo si *A* et *B* non distinguuntur realiter, *A* non est in potentia ad *B*.

Dico primo, quod Doctor vult quod talis natura, quæ ex natura rei est prior realitate individuali, sit vere determinabilis et contrahibilis per illam; et quia illa dicit entitatem positivam, ideo perficit illam et determinat, et actuat. Et quando dicit, quod non distinguitur realiter, dico quod natura ut prior tali realitate, est indifferens ad omnem hæcceitatem, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 3. et ut sic, dicitur realiter distingui, licet ut facta talis natura (puta natura humana) propria ipsi Francisco non distinguatur realiter ab ipso, sed transeat in realem identitatem ipsius, ut patet a Doctore ubi supra; et ideo Doctor *in isto* 1. *d.* 3. *q.* 2. dicit, quod essentia divina ex se et ex sua ratione formali est hæc, et in ultima actualitate, non sic natura creata.

Quomoc natura h mana e perfecti lis, et d stinguit realiter hæcceitat

Secundo dico, quod quando Doctor dicit, quod est perfectibilis, hoc magis debet intelligi sic, quod sit actuabilis et determinabilis, sive contrahibilis quam perfectibilis, quia proprie perfici est essentialiter vel accidentaliter perfici, sed a tali realitate, nec essentialiter perficitur, cum non sit de essentia illius, nec accidentaliter, cum non sit accidens ejus.

Quid si proprie perfici.

Dico tertio, quod ideo potest dici perfectibilis a tali proprietate, quia natura est vere actuabilis, cum ex se non sit in ultima actualite, ut probat Doctor *in* 2. *d.* 3. *q* 1. et si talis proprietas realiter distingueretur, vere ab illa perficeretur; ergo cum modo non distinguatur realiter, sequitur quod saltem secundum rationem perficiatur, quia qualis est ordo inter aliqua, ubi realiter distinguuntur, talis est, ubi tantum ratione distinguuntur, ut patet a Doctore *supra q.* 3. *Prol. et in quodl. et alibi sæpe.* Si ergo talis proprietas distin-

gueretur realiter, esset vere perfectibilis ab illa; ergo ubi modo aliqualiter distinguitur suo modo est perfectibilis ab illa, saltem secundum rationem. Sed hoc non sequitur de essentia divina, quia ipsa ex natura sua est hæc, et in ultima actualitate, nec potest quovis modo intelligi prior et ut determinabilis. Et ideo non adduco contra Occham illam responsionem, quod sufficit quod distinguatur formaliter, quia si hæc esset sola ratio, argumentum quod dicit de essentia divina,et paternitate concluderet.

[...]ntia [...]a ex [...] sua [...]æc.

7. Ad alia, quæ dicit contra secundam rationem Doctoris sumptam ex ratione infinitatis (in qua dicit, quod conceptus speciei non tantum est conceptus realitatis et modi intrinseci ejusdem realitatis, sed est conceptus realitatis et alicujus differentiæ specificæ; cum ergo ens contrahatur ad Deum et creaturam tantum per modos intrinsecos, scilicet per finitum et infinitum, sequitur quod non erit eis genus, nec per consequens Deus erit in genere.) Cum dicit primo quod cum individua non tantum distinguantur per gradus intrinsecos, sed per differentias simpliciter alterius et alterius rationis, sequeretur quod illæ differentiæ essent specificæ, et sic individua distinguerentur specie; dico, quod ex illa ratione Doctoris hoc non sequitur. Et concedo, quod individua non tantum differunt per gradus intrinsecos, sed per aliquid aliud, scilicet per suas proprietates individuales; sed postea nego, quod hujusmodi proprietates sint differentiæ simpliciter alterius et alterius rationis, et hoc loquendo de differentiis essentialibus et quidditativis, ut supra patuit; sunt enim differentiæ tantum individuales et constituentes tantum in *esse* individuali et non in *esse* quidditativo, ut ipse arguit, quia bene tunc concederetur quod essent differentiæ specificæ.

Ad aliud contra eamdem rationem, dico quod non est simile de realitate et modo intrinseco, et realitate, et differentia contrahente et componente cum tali realitate, quia si conceptus speciei esset tantum conceptus realitatis et modi intrinseci, tunc albedo esset genus; patet, quia si gradus intrinsecus pertinet ad quidditatem specificam, ergo albedo ut quatuor erit species, quia includit realitatem albedinis, et gradum intrinsecum contrahentem, etc. et similiter albedo ut sex, et albedo ut octo, et sic de aliis; albedo enim potest intendi et remitti secundum gradus intrinsecos. Si vero conceptus speciei, puta albedo, dicat conceptum compositum ex realitate coloris et realitate differentiæ, tunc albedo non poterit esse genus, quia non possunt reperiri differentiæ essentiales contrahentes albedinem ad gradum specificum, quia ut sic, tantum nata est contrahi per differentias individuales, quæ (ut dixi) nullo modo sunt differentiæ quidditativæ, sed tantum individuales, nec aliæ differentiæ reperiuntur sub specie specialissima. Non sic de gradibus intrinsecis, quia manifestum est quod albedo potest contrahi ad albedinem ut quatuor, ut sex, ut octo, et si illi gradus pertinerent ad conceptum specificum, sub albedine possent esse plures species, et sic patet quomodo gradus intrinseci non constituunt conceptum, ita compositum, sicut est conceptus speciei, quod tamen sequeretur, si pertinerent ad conceptum speciei.

Quomodo albedo possit intendi, et remitti.

38. Ad aliud contra eamdem rationem cum quærit de aliis modis intrinsecis, dico quod modi intrinseci aliquo modo distinguuntur ab illis quorum sunt modi, non tamen realiter, nec formaliter (nisi forte

Modi intrinseci quomodo distinguantur ab illis quorum sunt modi.

formaliter negativa, non autem positive) ut infra patebit, respondendo ad argumenta principalia. Cum infertur, quod si aliquo modo distinguuntur, quod erit aliquid reale commune univocum Deo et creaturæ, sicut creaturis inter se, dico quod hoc non sequitur. Et cum probatur, quia ubi est aliquid reale contractum per contrahentia realia, aliquo distincta a contracto, illud contractum est vere univocum. Concedo ad bonum sensum, sed negatur, quod aliquid hujusmodi contrahatur, quia non datur aliqua realitas communis Deo et creaturæ, ut supra patuit *d.* 2. *p.* 1. *q.* 1. exponendo illud argumentum de *necesse esse;* non enim est commune Deo et creaturæ nisi conceptus, quia tantum in communi conceptu conveniunt, et non in aliqua realitate communi, ut patet *præsenti quæst.* et prolixe exposui infra *d.* 25. respondendo ad quasdam rationes Occham contra Scotum.

39. Nota. Ad confirmationem concedo, quod est major univocatio speciei ad individua quam generis ad species, quia species est tota quidditas individuorum, non sic genus. Tum etiam, quia in specie est proprie comparatio, ut patet per Philosophum 7. *Physic. text. comm.* 24. *et* 29. ubi vult quod in specie atoma sit proprie comparatio, non autem in genere, quia genus non habet talem unitatem. Et cum infert, ergo si commune Deo et creaturæ sit realiter contractum per aliqua realia, etc. dico, quod si imaginatur aliquod commune reale prius natura ipso Deo contrahibile, etc. hoc non potest imaginari secundum mentem Scoti, nec etiam potest hoc haberi ex verbis ipsius. Si vero imaginetur aliquid prius, supple a quo non convertitur subsistendi consequentia, conceditur quod datur aliquod commune Deo, illud tamen commune Deo non potest dici de essentia Dei, cum sit tantum conceptus communis. Species vero et genus non tantum dicunt conceptum communem, sed etiam aliquam realitatem priorem et de essentia suorum inferiorum, sed hoc negatur de communi Deo et creaturæ. Et per hoc patet ad aliud de albedine, etc.

(d) Ad aliud quando quærit de illo contracto, aut est aliquid reale, aut aliquid rationis, dico quod *reale* potest multipliciter intelligi, vel reale prius et constitutivum in *esse* reali; et hoc non, ut supra patuit, aut conceptus realis et posterior Deo, licet communior. Hoc modo potest concedi, vel quod ut comparatur ad creaturam, sit aliquid reale prius ipsa et constitutivum ipsius, ut vero comparatur ad Deum sit simpliciter posterius, prius tamen secundum communitatem et prædicationem. Hoc etiam modo conceditur tale contractum esse quid reale. Ex his patet responsio ad rationes Occham. Commu[ne] Deo et crea[tu]ræ esse a[li]quid reale po[test] intelli[gi] triplicit[er].

(f) *Sed tunc est dubium qualia sunt illa prædicata.* Quod dicit Doctor, quod ens prius dividitur in ens finitum et infinitum, non debet intelligi de simpliciter prima divisione entis, quia secundum ipsum *in q.* 3. *vel quodl.* ens dividitur prima sua divisione in ens quantum et non quantum. Sed sic debet intelligi, quod ens antequam descendat ad decem Prædicamenta, prius dividitur in ens finitum et infinitum, et ens finitum tantum dividitur in decem Prædicamenta, ut patet per Aristotelem 5. *Metaph.* quia ergo ens prædicatur de decem Generibus, et de his quæ sunt formaliter in Deo, quæ sunt infinita formaliter, ideo non potest censeri genus, cum omne genus et omne genericum sit formaliter finitum intensive. Ens pr[ius] dividit[ur] in infinit[um] et finitu[m] quam in [de]cem prædi[ca]ment[a].

40. ibium.

Sed oritur difficultas : An ens prout prædicatur de decem generibus et de relationibus in divinis, dicatur genus? cum illæ non sint formaliter infinitæ, sicut nec genera, ut patet a Doctore *q.* 5. *quodl.* Dico, quod non est genus, quia ens ut hujusmodi, est magis indifferens quam ens, quod dividitur immediate in ens finitum et infinitum, patet, quia ens reale prius dividitur in ens quantum et non quantum ; et accipit ibi *ens quantum* pro ente habente aliquam perfectionem vel pro ente necessario includente aliquam imperfectionem, ut exposui *in quodlib. quæst.* 3. et *non quantum* pro ente non dicente formaliter, nec perfectionem, neque imperfectionem, cujusmodi sunt relationes divinæ, nam si paternitas diceret perfectionem, aliqua perfectio esset in Patre, quæ non esset in Filio, similiter nec imperfectionem, quia nulla imperfectio est in divinis.

utio.

ernitas dicit fectionem gative id excludit nnem fectionem.

(g) *Sed tunc est aliud dubium*, etc. *Respondeo*, etc.

genus eralissimum eat sub se es species.

Est tamen aliquod dubium : Quia dicit Doctor quod de ratione generalissimi non est habere sub se plures species. Hoc debet intelligi non simpliciter et absolute, nam ipse *in sui Universalibus* vult, quod sufficit ad rationem generis posse conservari in unica specie. Et ultra, quia genus definitur ex hoc quod prædicatur de pluribus differentibus specie ; de hoc vide ibi diffuse, nam ipse ibi multas difficultates solvit.

SCHOLIUM.

Rejicit modum dicendi D. Thom. qui ideo negat Deum esse in genere, quia continet in se perfectiones omnium generum, nam substantia virtualiter continet perfectiones accidentium, tamen est in genere. Concludit ergo Scotus istam continentiam non sufficere, nisi adsit simul infinitas ; et explicat quomodo linea infinita si daretur esset in genere quantitatis, comprobans sua egregie ex Augustino et Philosopho.

Alii probant (a) quarto modo, Deum non esse in genere, quia continet in se perfectiones omnium generum. Sed istud argumentum non valet, quia continens aliquid, continet illud per modum sui. Substantia enim, quæ modo est genus generalissimum, ut accipitur pro omnibus speciebus inferioribus, continet virtualiter omnia accidentia, ita quod si Deus sola individua substantiarum causaret, illa haberent in se virtutem unde causarent omnia accidentia. Et tamen non propter hoc negantur substantiæ creatæ esse in genere, quia continent virtualiter accidentia per modum sui, non per modum accidentium ; igitur ex hoc solo quod Deus continet perfectiones omnium generum, non sequitur ipsum non esse in genere, (quia sic continere non excludit finitatem, illa enim continere virtualiter non est esse infinitum) sed ex absoluta infinitate Dei hoc sequitur, sicut prius dictum est. 20.

D. Thom. 1. p. q. 3. art. 5. in sol. principali. Vide Var. q. præsenti qui habet hæc, et D. Thom. 1. scripti d. q. præsenti.

Sed contra hoc instatur (b), quod infinitas simpliciter non concludit propositum, quia Philosophus 6. *Topic.* increpat definitionem lineæ rectæ, hanc scilicet : *linea recta est, cujus medium non exit extrema*, per hoc quod si infinita linea esset, recta esse posset, non autem haberet tunc medium nec extrema ; non est autem aliqua definitio increpanda, quia non convenit illi quod impossibile est esse in genere, ergo non est im-

Quo sensu Aristoteles increpat

definitionem lineæ rectæ. possibile lineam infinitam esse in genere, et per consequens infinitas non necessario excluditur a genere. Respondeo primo (c) ad intentionem Aristotelis, quod linea recta est quoddam totum per accidens; et si hoc totum definiatur, assignabitur una definitio correspondens lineæ et alia correspondens rectæ. Illud quod correspondebit recto loco definitionis. non contradicet formaliter infinito, quia rectum non contradicit formaliter infinito, et cuicumque repugnat formaliter definitio, eidem repugnabit et definitum; quod autem in definitione illa, quam increpat Philosophus assignatur tanquam definitio recti, est hoc habere medium intra extrema, istud formaliter repugnat infinito; ergo oportet, quod si definitio ista esset bona, quod rectum formaliter repugnaret infinito.

Sed hoc est falsum, licet virtualiter repugnet infinito quatenus subjectum suum, scilicet linea formaliter repugnat infinito; non ergo intendit dicere Philosophus quod linea infinita potest esse in genere, sed quod rationi recti non repugnat formaliter infinitas. Et ideo illa definitio, cui repugnat formaliter infinitas, non est recti inquantum rectum, non enim increpasset istam : *Linea recta est longitudo sine latitudine, cujus extrema sunt duo puncta æque protensa,* quia hîc esset aliquid repugnans infinitati; sed illud assignaretur tanquam ratio lineæ, non tanquam ratio recti, et tunc bene assignaretur, quia cum ipsi lineæ repugnet infinitas, bene assignaretur definitio sibi correspondens cui repugnat infinitas.

Utrum linea infinita possit esse in genere. Sed (d) alia est difficultas ad rem, utrum linea infinita possit esse in genere Quantitatis, et si sic, non videntur valere duæ rationes sumptæ ex infinitate.

21. Reg. Do[ct.] Respondeo, nunquam ad summum in inferiori sequitur summum in superiori, nisi illud inferius sit nobilissimum contentum sub illo superiori, sicut non sequitur, perfectissimus asinus, ergo perfectissimum animal; sed gratia materiæ sequitur, perfectissimus homo, ergo perfectissimum animal, quia homo est perfectissimum animalium, igitur non sequitur, optimum sive perfectissimum ens, ad perfectissimum aliquid eorum, quæ continentur sub ente, nisi illud sit simpliciter perfectissimum sub ente. Quantitas autem non est tale, nec aliquid alicujus generis, quia quodlibet est limitatum, imo nihil est tale, nisi quod est perfectio simpliciter, quod ex se potest esse infinitum, et ideo non sequitur, perfectissima quantitas, ergo perfectissimum ens. Nec etiam sequitur de aliqua re alicujus generis, sed tamen sequitur, perfectissima veritas vel bonitas, ergo perfectissimum ens. Ita ergo, cum infinitum ens non tantum dicat perfectionem summam, sed etiam non possibilem excedi, non sequitur infinitum ens, nisi præcise ad infinitum tale quod est perfectissimum, in quo est ratio entis, quod scilicet dicit perfectionem simpliciter; et ideo licet esset quantitas infinita in-

ratione quantitatis, cum tamen quantitas non sit perfectio simpliciter, non sequitur quod sit infinitum ens, quia non sequitur quod sit ens, quod non potest excedi in perfectione. Esset igitur infinita linea in genere Quantitatis, quia esset limitatum ens simpliciter et excessum simpliciter a perfectiori ente, sed infinitum ens simpliciter non potest esse in genere. Et hoc est, quia prima infinitas non tollit omnem potentialitatem quam requirit ratio generis, sed tantum ponit infinitatem secundum *quid* alicujus imperfectæ entitatis, in qua ut illa est, bene potest esse compositio, in quocumque gradu illa ponitur, sed secunda necessario tollit omnem potentialitatem, sicut prius declaratum est.

[margin: ...inea ...nita esse ... genere, quia ...t potentialis, ...initum ens ..., quia non potentiale.]

22. Contra ista (e) objicitur, quia tunc ponuntur contradictoria, concedendo conceptum communem dictum in *quid* de Deo et creatura, et negando Deum esse in genere. Omnis enim conceptus dictus in *quid*, si est conceptus communis, vel est conceptus generis vel definitionis, alioquin erunt plura prædicata, quam docuit Aristoteles *in* 1. *Topic.* Ad istud dico quod non sunt contradictoria, quod patet auctoritatibus Augustini 7. *de Trin. c. ubi prius*, ubi negat Deum esse substantiam, et tamen concedit quod proprie et vere est essentia ; sed si esset conceptus aliquis æquivocus essentiæ, ut convenit Deo et creaturæ, ita posset esse conceptus æquivocus substantiæ, et posset dici substantia sicut essentia. Similiter (f) Avicenna 8. *Met. c.* 4. ubi negat Deum esse in genere, concedit ipsum ibi esse substantiam, id est, ens non in alio. Et quod accipiat ens non æquivoce ab illo conceptu, secundum quem dicitur de creatura, videtur per ipsum 1. *Met.* ubi dicit quod *ens in se non habet principium.* Quapropter scientia non inquiret principia entis absolute, sed alicujus entis. Si autem ens haberet alium conceptum in Deo et creatura, bene entis esset principium secundum se, quia entis secundum unum conceptum esset ipsum ens principium, secundum alium conceptum. Cum autem arguis, si est dictum in *quid*, igitur est genus vel definitio, respondeo (g), Aristoteles 8. *Met.* docet quale prædicatum dictum in *quid* sit definitio. Inducit enim ibi contra ideas Platonis dicta Antisthenicorum, quos in hoc approbat, dicentes terminum esse rationem longam, et post subdit : *quare substantia est cujus contingit esse terminum et rationem, puta composita sive sensibilis fuerit sive intellectualis, primorum autem, ex quibus hæc, non est, supple definitio*, et subdit rationem : *si quidem aliquid de aliquo significat ratio definitiva.*

[margin: Text. 9. Isti dixerunt omnia esse simplicia, et sic nihil esse definibile. Vide supra dist. 3. q. 3. art. 2. et alibi.]

Hoc debet intelligi virtualiter, non formaliter, sicut alias dictum est. Et subdit, *oportet hoc quidem esse ut materiam, illud vero ut formam.* Ex quo videtur ibi arguere, quod idea si poneretur, non esset definibilis, et si ratio sua aliquo modo valeret propter simplicitatem ideæ, multo magis negaret ipse definitionem a Deo, cujus est summa simplicitas ; sequitur igitur ex auctoritate ejus quod nihil est di-

ctum in quid de Deo, ut definitio. Ex eodem sequitur, quod nihil omnino dicitur de Deo in *quid*, ut genus; quidquid enim habet genus, potest habere differentiam et definitionem, quia 7. Met. com. 23. *Aut genus nihil est præter species, aut si est, est quidem ut materia*, et tunc cujus est genus, oportet ipsum ponere posse habere differentiam tanquam formam. Si igitur aliquid est dictum de Deo in *quid*, arguendo ex auctoritate Aristotelis constructive, non destructive, sequitur quod illud non sit genus, nec definitio. Sed cum infers, est genus vel definitio, quia Aristoteles non dixit esse alia prædicata in *quid* dicta, ergo non sunt alia, arguis ab auctoritate destructive, et est fallacia consequentis.

Secundum Philos. nihil dicitur de Deo ut definitio vel genus.

23. Sed dices, tunc Aristoteles non tradidit sufficienter omnia prædicata in *quid* dicta.

Cur 1. Topicor. inter prædicata non ponantur transcendentia. De his vide fusius in 12. q. universalium Doctoris.

Respondeo (h), Philosophus in 1. *Topic.* distinxit prædicata propter distinctionem problematum, quia diversa problemata habent diversum modum terminandi ex diversitate prædicatorum; non ergo enumerat ibi omnia prædicata, quia non differentiam specificam, licet differentiam generalem collocaverit sub genere, et tamen differentia specifica habet propriam rationem prædicati. Species etiam habet propriam rationem prædicati aliam a definitione, alioquin male poneret Porphyrius quinque Universalia. Non igitur sufficienter distinxit ibi Aristoteles prædicata, quia distinxit omnia, de quibus problemata quærenda requirunt specialem artem terminandi, quam ibi intendebat tradere. Transcendentia autem non sunt talia prædicata, quia non sunt de eis specialia problemata. Problema enim præsupponit aliquid certum et quærit dubium, *ex* 7. *Metaph. comment. ultim.* Ens autem et res imprimuntur in anima prima impressione secundum Avicennam, 1. *Metaph. comm.* 5. et ideo de conceptibus illis communissimis, non sunt problemata per se terminabilia; non enim igitur oportuit ea numerari inter prædicata problematum.

Text. 59.

Sed numquid Aristoteles ista prædicata generalia nusquam docuit? Respondeo, *ex* 8. *Metaph.* docuit nihil dici de Deo ut genus, ex auctoritate præallegata, et tamen docuit univoce dici de Deo et creatura veritatem 2. *Metaph.* sicut supra allegatum est, principia sempiternorum esse verissima, et in hoc docuit entitatem univoce dici de Deo et creatura, quia subdit ibi 2. *Metaph.* quod sicut *unumquodque se habet ad esse, sic ad veritatem.* Patet etiam secundum eum quod si ens dicatur de Deo, quod hoc erit in *quid;* ergo in istis docuit implicite aliquod prædicatum transcendens dici in *quid*, et non esse genus, nec definitionem; et aliqua prædicata transcendentia, dici in *quale*, ut *verum*, et non esse propria, nec tamen accidentia, secundum quod ista universalia competunt speciebus aliquorum generum, quia nihil quod est alicujus generis convenit Deo aliquo modo.

Text. 4. supra contra Henricum

Docuit etiam idem aliquo modo 4. *Topic.* in fine, *si sequitur aliquid*

*semper et non convertitur, difficile est separare quod non sit genus*, et subdit : *potest uti eo ut genere, quod semper est consequens, cum non convertatur*, quasi dicat, hoc expedit opponenti ; et subdit deinde : *alio autem protendente non in omnibus obedire*, quasi dicat, hoc expedit respondenti non concedere omne consequens non convertibile, esse prædicatum ut genus.

Et si non loqueretur de prædicato dicto in *quid*, non haberet apparentiam illud, quod ipse docet opponentem uti tali ut genere ; ergo innuit ibi, quod aliquid est commune prædicatum dictum in *quid*, quod non est genus.

Et quod loquitur de prædicatione in *quid*, videtur per exempla sua : *tranquillitas est quies ;* prædicatio enim in abstractis, non est prædicatio in *quale*, vel denominativa, ergo, etc.

## COMMENTARIUS.

41. (a) *Alii probant quarto.* Dicit Thomas, quod ideo ens non est in Genere, quia continet in se perfectionem omnium generum, quasi velit dicere, quod continens extra rationem formalem contenti, et sic si continet virtualiter omnia genera, de necessitate erit extra illa.

Et dicit Doctor, quod *argumentum non valet, quia continens aliquid continet illud per modum sui*, id est, quod sua entitas est ratio formalis continendi illud aliud. Et dicit, quod si Deus causaret individua substantiæ, illa continerent virtualiter omnia accidentia per modum sui et non per modum accidentium, et tamen illæ substantiæ erunt in genere.

Sed videtur mihi, quod non solvat argumentum Thomæ, quia ex quo substantiæ causant accidentia aliorum generum, ideo non sunt in genere accidentium ; sic in proposito, si Deus continet virtualiter omnia genera, non erit in genere.

Dico primo, quod argumentum Scoti concludit, quia etsi illæ substantiæ sint extra rationem formalem generis accidentis, tamen possunt esse in genere accidentis saltem per accidens denominative, sicut album est in genere Qualitatis, hoc idem posset dici de Deo, quod est inconveniens.

Secundo dico, quod etsi illæ substantiæ contineant virtualiter illa accidentia, non tamen sequitur ex hoc quod non possint substare accidentibus, et sic idem diceret de Deo.

Tertio dico, quod etsi contineantur 42.
virtualiter omnia accidentia, non tamen sequitur ex hoc ipsa esse omnino illimitata, hoc idem de Deo. Et ultra dico, quod licet una substantia contineat virtualiter, non tantum accidentia, sed etiam plures species substantiæ, ut patet de Sole, non tamen ex hoc sequitur ipsum Solem non esse in genere Substantiæ. Sic dico, quod licet Deus per modum sui, id est, per propriam entitatem, contineat virtualiter omnes substantias et omnia accidentia non per modum illorum, non tamen sequitur quod ex hoc non possit esse in genere, quia licet sit extra rationem formalem omnium causatorum, non tamen sequitur ex hoc ipsum non posse contineri in genere substantiæ, cum non sit extra rationem substantiæ ; dicit ergo Doctor, quod hoc est ex absoluta infinitate Dei.

(b) *Sed contra hoc instatur*, etc. Et hoc vult probare, quod infinita linea possit esse in genere per hoc, quia Philosophus increpat definitionem rectæ lineæ per hoc, quod si infinita linea esset, posset

esse recta, et tamen non haberet medium, nec extrema : *Non est autem aliqua definitio increpanda, quia non convenit illi, quod impossibile est esse in genere*, id est, quod ex quo definitio competit definito et cuilibet contento, et omne tale de necessitate est in genere, et impossibile est definitionem competere alicui quod non sit in genere. Si ergo definitio aliqua est increpanda, non est increpanda ex hoc quod non convenit illi, quod impossibile est sic definiri, sed ex hoc, quia non convenit illi, quod possibile est definiri. Exemplum ; si enim *animal rationale* est definitio hominis et cujuslibet contenti, si per impossibile daretur aliquis homo, qui nullo modo esset in genere, et sic nullo modo posset definiri, illa definitio non est increpanda ex hoc quod non convenit illi, sed bene esset increpanda si non posset competere cuilibet homini in genere. Sic in proposito. Si infinita linea esset simpliciter extra genus, illa definitio rectæ lineæ non esset increpanda, quia nullo modo competere posset sibi. Si ergo hæc definitio increpatur ab Aristotele quia infinita linea esset recta, et tamen non haberet extrema neque medium, sequitur quod ipsa possit esse in genere ; et sic definitio illa est increpanda, quia non competit definito, puta recto vel lineæ rectæ, et cuilibet contento, quia non potest competere lineæ rectæ infinitæ. Ergo secundum Aristotelem linea recta infinita potest esse in genere, et sic falsum est, quod infinitum non possit esse in genere.

43. (c) *Respondeo*. Doctor primo præmittit unum, quod linea recta est unum ens per accidens compositum ex subjecto et accidente, scilicet ex linea et rectitudine, et sic potest dari triplex definitio. Prima ratione lineæ, scilicet *linea recta est longitudo sine latitudine, cujus extrema sunt duo puncta æque protensa*, id est, quod medium non sit protensum extra puncta, sed directe maneat in medio illorum punctorum, et hæc definitio non est increpanda ab Aristotele, quia tantum competit lineæ finitæ. Secunda ratione recti sic : *linea recta est longitudo in directum protensa*, et hæc similiter non est increpanda, quia potest competere cuilibet lineæ rectæ, etiam in infinitum. Tertia ratione utriusque, scilicet rectitudinis et lineæ, et est ista : *linea recta est, cujus medium non exit extrema*, et hæc est increpanda ratione recti, quia non potest competere lineæ rectæ infinitæ. Dicit ergo Doctor, quod si hoc totum definiatur, assignabitur una definitio correspondens lineæ, et alia correspondens recto, illud quod correspondet recto, loco definitionis, (scilicet, *linea recta est longitudo in directum protensa*) non contradicit formaliter infinito, et cui repugnat definitio formaliter, eidem repugnabit definitum ; illud vero, quod assignatur prius pro definitione recti (scilicet quod *est habere medium inter extrema*) formaliter repugnat infinito, patet, quia infinitum in longitudine non habet extrema. Si ergo hæc definitio data supra, quam Philosophus increpat, esset bona, cum ipsa repugnet formaliter infinito, sequeretur quod ipsum definitum *subjectum* formaliter repugnaret infinito, quod est falsum, quia si daretur linea infinita in longitudine, posset esse recta. Rectum ergo ratione sui, et formaliter non repugnat infinito, id est, lineæ infinitæ ; et si aliquando repugnat, hoc non erit ratione sui, sed ratione sui subjecti, puta ratione lineæ, quæ formaliter repugnat infinito. Non ergo Philosophus intendit dicere, quod linea infinita prima est in genere, sed quod rationi recti non repugnat formaliter infinitas, et sic increpat illam definitionem, non ex hoc quod ipse

Triplex definitio lineæ.

Infinitum in longitudine non habet extrema.

...omodo possit ...ri linea ...finita. velit quod possit dari linea infinita recta, quæ sit in genere, cui repugnat talis definitio, sed ex hoc increpat, quia ipsa rectitudo formaliter non repugnat infinitati, si posset dari linea infinita, quæ nullo modo potest dari, cum linea in actu necessario includat duo puncta ipsam terminantia, et illud tale necessario est finitum ; cætera patent.

44. (d) *Sed alia est difficultas.* Tota ista ratio in hoc consistit, quia ens infinitum intensive non potest esse in genere, quia illud quod est in genere includit aliquid, a quo sumitur ratio generis, quod non potest esse perfectissimum ens, cum illud sit in potentia ad aliquid a quo sumitur ratio differentiæ, et sic suo modo natum est perfici ab illo ; et ubi distinguitur realiter, vere perficitur, sicut sensitivum ab intellectivo ; ubi vero non distinguitur realiter, sicut in eadem albedine, illud a quo sumitur ratio generis, est talis entitatis quod si distingueretur realiter ab illo a quo sumitur ratio differentiæ, vere perficeretur. Quod modo vere non perficiatur, hoc sibi accidit, quia propter identitatem realem, et tamen suæ rationi formali non repugnat ; modo quidquid est in perfectissimo ente, est perfectissimum, ita quod impotentiale est ibi aliquid intelligi esse, quasi perfectibile ab alio. Vult ergo dicere Doctor quod ex quo a perfectissimo individuo entis, vel a perfectissimo contento sub ente, sequitur absolute perfectissimum ens ; ideo illud, a quo sequitur summum ens non potest esse in genere, quia illud a quo sumitur ratio generis semper est limitatum et potentiale. Cum ergo ad quantitatem formaliter infinitam extensive, non sequatur simpliciter infinita quantitas intensive, ergo nec infinitum ens absolute ; nam cum dico infinitum ens absolute, dico ens infinitum in perfectione, quantitas autem infinita extensive non est infinita in perfectione; quod patet, quia major extensio non arguit majorem perfectionem intensive, ut patet de albedine existente in magno pariete, et de albedine existente in margarita. In tali ergo quantitate posset esse aliquid a quo sumeretur ratio generis quod esset vere perfectibile, vel quasi perfectibile ab aliquo a quo sumeretur ratio differentiæ, et sic patet quod etiam ponendo esse quantitatem infinitam extensive, non repugnat sibi esse in genere, non sic est de infinito intensive.

Dico ultra, quod si adhuc poneretur infinita quantitas intensive, adhuc forte non sequeretur infinitum ens simpliciter, sicut si daretur, per possibile vel impossibile, finita albedo intensive, illa non esset infinitum ens simpliciter, sed non esset sic de bonitate, sapientia, et hujusmodi, quæ sunt perfectiones simpliciter ; ideo si est infinita bonitas, sequitur quod sit infinitum ens simpliciter, sed albedo secundum suam rationem formalem includit limitationem. Sed de hoc alias forte erit sermo prolixior.

Quidam tamen novus Philosophiæ interpres volens evadere hoc argumentum, dicit quod peripatetice loquendo ad infinitam quantitatem, sequitur ens infinitum absolute. 45. August. Sues. contra Scot.

Responsio ad August.

Sed salva reverentia, hoc non est ad mentem Philosophi, quia ipse non vult quod ad infinitum extensive sequatur summum ens sive infinitum intensive, sicut non sequitur, datur maxima albedo extensa per accidens tantum, quæ per casum includit tantum duos gradus albedinis intensive; ergo absolute datur perfectissima albedo, non sequitur.

Dico ultra, ut supra dixi, quod adhuc non sequitur, scilicet ad infinitam quantitatem intensive infinitum ens simpliciter,

et vide aliqua quæ dixi de hoc exponendo *quæst.* 9. *dist.* 2· *secundi libri.*

(e) *Contra ista objicitur*, etc. *Ad istud dico*, etc. Ex quo enim Augustinus absolute negat ipsum Deum esse substantiam, et concedit quod est essentia, si vellet quod essentia non esset conceptus communis essentiæ creatæ et increatæ, sed tantum nomen esset commune, ita posset dici quod substantia, quæ prædicatur de Deo et creatura diceret tantum nomen commune, et sic non esset inconveniens; quia ergo negat Deum esse substantiam, et concedit esse essentiam, vult expresse quod essentia dicat conceptum communem essentiæ creatæ et increatæ, et substantia non, sumendo substantiam prædicamentalem.

Objectio. Solutio. Et si dicatur, nonne Deus est verissima substantia? Dico quod sic, et expresse habetur a Doctore, sed talis substantia est transcendens, et vere prædicatur quidditative de Deo.

46. Substantia transcendens non prædicatur in quid de substantia creata. Sed si quæratur, an talis substantia transcendens vere prædicetur in *quid* de substantia creata; dico absolute quod non, quia aliquod dicitur transcendens per communitatem sicut essentia, ens, actus et hujusmodi, et tale transcendens potest prædicari de limitato et illimitato. Aliud est transcendens non per communitatem, sed quia illud est extra omne genus, et tale tantum prædicatur nomine et re de ente illimitato, quod bene nota, et sic cum a substantia creata tantum possit abstrahi substantia Prædicamentalis, et non transcendens Deo, substantia transcendens non potest prædicari de ente creato.

(f) *Similiter Avicenna.* Avicenna vult quod Deus dicatur substantia, accipiendo *substantia* pro ente, non in alio, vult enim quod Deus dicatur ens absolute.

Si postea ultra quæratur quod ens est? respondet, quod ens non in alio, et sic vult quod ens dicatur de ente increato univoce, et similiter de creatura. Et quod accipiat univoce, patet per illud quod dicit ens in se, id est, absolute sumptum non habet principium; et sic scientia de ente hoc modo non inquiret principia entis absolute, sed alicujus entis, puta inferioris alicujus, ut ens creatum. Si vero ens absolute diceret alium conceptum de Deo et alium de creatura, ita quod tantum nomen esset commune eis, tunc entis secundum se esset principium; patet, quia entis secundum unum conceptum, puta secundum conceptum, qui dicitur de creatura, esset ipsum ens principium acceptum secundum alium conceptum, puta secundum conceptum dictum de Deo. Nam sic primum ens est principium effectivum entis creati, et sic falsum esset entis absolute sumpti non esse principium, quod est contra Avicennam. — Ens dicitur univoce de Deo, et creaturis.

47. Opinio Antisthenicorum. (g) *Respondeo.* Antisthenici volebant omnes res esse simplices, et sic non posse definiri definitione *quid rei*, quia dicebant definitionem esse rationem longam, id est, constare ex pluribus, puta ex materia et forma, et sic nulla definitio proprie dicta poterat indicare *quid rei*, cum omnis res sit simplex, sed tantum indicabit *quale*, id est, simile, ut si dicatur quod argentum definitur, illa definitio, non indicat quid sit argentum, sed aliquid simile, puta stannum, et sic de aliis. Istam rationem inducit Philosophus contra Platonem; nam Plato negavit definitionem a rebus, et tamen posuit res illas simplices, quarum ponebat esse definitiones, scilicet quidditates separatas, et in hoc Philosophus approbat Antisthenicos, qui dicunt terminum, id est, definitionem esse rationem longam. Et post subdit: *Quare substantia est, cujus contingit terminum esse et rationem et de-*

*finitionem*, et in hoc Philosophus improbat opinionem Antisthenicorum dicentium omnem rem esse simplicem. Sequitur : *Primorum autem, ex quibus hæc non est supple definitio*, id est, quod earum rerum, ex quibus constat definitio vel definitum, non est definitio, quia tunc esset processus in infinitum. Et subdit rationem, scilicet quod definitio sit oratio longa ibi : *Si quidem aliquid de aliquo significat ratio definitiva*, id est, quod ipsa definitio significat aliquid de aliquo, puta rationale de animali, vel e contra; et hoc debet intelligi virtualiter et non formaliter, quia ipsa definitio non significat formaliter aliquid esse verum de aliquo, sed tantum virtualiter, ut patet de ista : *animal rationale*. Non enim in ista est veritas formaliter, quæ consistit in compositione intellectus, ut alias declaratum est, supra *dist.* 3. *q.* 3. et subdit Philosophus : *Oportet hoc quidem esse ut materiam, illud vero ut formam*, id est, illud quod significat ratio definitiva, scilicet aliquid de aliquo, unum est ut materia, et reliquum ut forma, *ex quo videtur ibi arguere quod idea si poneretur non esset definibilis*; patet, quia ex quo Plato posuit ideam esse rem simplicem separatam, et definitio est oratio longa, ut dixi, sequitur ipsam non posse definiri.

efinitio gnificat liquid de iquo in-lligenda est ista oposilio tualiter, non em formaliter.

*Si ergo ratio Aristotelis aliquo modo valeret propter simplicitatem ideæ*, scilicet quod ipsa idea non posset definiri, cum sit res simplex, et definitio sit oratio longa, *multo magis ipse* Philosophus *negaret definitionem a Deo, cujus est summa simplicitas*, etc.

*Sed cum infers est genus vel definitio*, etc. *est fallacia consequentis*. Patet a negatione inferioris ad negationem superioris ; nam sic bene sequitur, Philosophus hoc dixit esse verum, ergo est verum, per locum ab auctoritate, non tamen sequitur, hoc non dixit, ergo non est verum, committitur fallacia consequentis.

(h) *Respondeo, Philosophus primo Topic.* etc. Differentia est inter ista, scilicet inter propositionem absolute, enuntiationem, propositionem, probabilem et problematicam. In prima attenditur absolute veritas vel falsitas ; in secunda affirmatio vel negatio, in tertia probabilitas ; in quarta modus specialis interrogandi, ut interrogando sic : An homo sit risibilis vel ne? Nam si quæreretur primo sic : An homo sit risibilis? esset tantum quæstio demonstrabilis vel probabilis. Sed cum quæritur : An homo sit risibilis vel ne? tunc est problematica, ut patet *primo Topicor*. Et nota, quod Aristoteles *primo Topicor.* distinxit prædicata propter distinctionem problematum, quia diversa problemata habent diversum medium terminandi ex diversitate prædicatorum. Nam terminare problema, est determinare quæ pars sit vera et quæ sit falsa, cum problema (ut dictum est) sit propositio dubia, ad quam probandam et improbandam possunt haberi rationes probabiles. Et Aristoteles enumerat ibi prædicata problematum, id est, facientia propositionem dubitabilem, et sunt ista, *genus, definitio, proprium et accidens*. Nam quis posset sic dubitare : An homo sit animal vel ne? aut animal rationale vel ne? aut risibilis vel ne? vel intelligens vel ne? et hujusmodi. Et differentiam generalem, id est, inter mediam collocavit sub genere, et tamen differentia specifica habet propriam rationem prædicati ; species etiam habet propriam rationem prædicati, aliam a definitione et a genere, et a proprio et ab accidente, alioquin male poneret Porphyrius quinque Universalia, et tamen ista duo ibi Aristoteles non enumerat, et ratio, quia tantum distinxit illa prædicata, de

48. Differentia inter propositionem enuntiationem et problema.

Quomodo fiunt problemata.

Quare Aristoteles *in Topic.* posuit tantum quatuor prædicamenta.

quibus problemata quærenda requirunt specialem artem terminandi, id est, determinandi, quæ pars est vera vel quæ falsa. Et quia si quæreretur ab aliquo an Franciscus sit homo vel ne? vel rationalis vel ne? hoc respondenti non videretur problema, quia hoc est et sibi patens et manifestum. Et ideo problemata de istis, scilicet de specie specialissima et differentia convertibili cum illa, non sunt terminanda per artem specialem, quamvis in rei veritate possent terminari, id est, determinari, quæ pars vera vel quæ falsa. Nam problema proponit aliquid certum et quærit dubium, ut in ista : An Franciscus sit animal rationale? supponit tanquam certum quod sit homo, et quærit hoc dubium, an sit animal rationale. Et quia transcendentia imprimuntur in anima prima impressione, ut ens et res, et hujusmodi, ideo non fiunt problemata de illis; non enim quæritur an homo sit ens, cum sit notum ipsum esse ens, et dubitatur post quod ens, an animal rationale vel sensibile, vel hujusmodi. Et sic patet, quid dicendum ad dubium, in quo quærebatur omnis conceptus dictus in *quid*, si est conceptus communis, vel est conceptus generis vel definitionis; dico, quod nec hoc, nec illud. Et cùm infertur, ergo erunt plura prædicata dicta in *quid*, quam docuit Aristoteles *primo Topicor.* patet responsio ex supradictis, quia Aristoteles tantum facit ibi mentionem de prædicatis, respectu quorum fiunt diversa problemata modo præexposito.

### SCHOLIUM.

Solvuntur auctoritates et rationes adductæ num. 15. pro sententia eorum, qui tenent Deum esse in genere.

24. Ad argumenta (a) pro secunda opinione.

Ad Damascenum respondeo, licet multa verba dicat in diversis locis, quæ videntur dicere Deum esse in genere, unum tamen verbum quod dicit in *Elementario*, c. 8. solvit omnia; ibi enim dicit sic : *Substantia quæ continet supersubstantialiter increatam Deitatem, cognoscibiliter autem et contentive omnem creaturam, generalissimum est genus*; non igitur dicit substantiam, quæ est generalissimum, continere contentive Deitatem, sicut continet creaturam, sed supersubstantialiter, hoc est, accipiendo illud, quod est perfectionis in substantia, quæ est genus, et relinquendo illud quod est imperfectionis, quomodo dicit Avicenna 9. *Metaph.* Deum esse ens per se.

Ad Boetium (b) dico, quod nusquam invenitur dicere in libello illo, quod duo genera manent in divinis, nec breviter genera, nec differentiæ generum, nec etiam modi eorum, nec rationes eorum manent ibi. Quia sicut genera, et ea quæ in eis sunt, limitata sunt, ita et modi et rationes eorum, loquendo de rationibus primæ intentionis, quæ fundantur in istis, quia in limitato non potest aliquid fundari nisi limitatum; dicit tamen Boetius in libello suo *de Trin. cap.* 6. quod enumeratis Prædicamentis : *Hæc si quis in divinam prædicationem convertit, omnia mutantur quæ mutari possunt ad aliquid vero omnino, non mutatur ibi*, et infra, *essentia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Et ex istis accipitur, quod innuat substantiam et relationem manere in divinis. Sed expresse dicit ibi, quod nec sub-

Duo modi prædicandi in divinis secundum substantiam et relationem Cap. 12. Cap. 6. Vide in fine q. sequentis ad hoc.

stantia, quæ est genus, nec aliquid ejus manet ibi; dicit enim, *cum dicimus Deus, substantiam significare videmur*, sed eam, quæ sit ultra substantiam, quomodo Damascenus substantiam dixit supersubstantialiter. Intendit ergo, quod duo modi prædicandi sunt in divinis, scilicet prædicati relativi et essentialis, quos modos Augustinus magis exprimit 5. *de Trin. cap.* 6. *ad se* et *ad aliud*, et omnia prædicata formaliter dicta de Deo, sub altero istorum membrorum continentur. Sed sub primo membro continentur multa prædicata, quæ habent similem modum prædicandi qualitati et quantitati, non autem sola illa, quæ habent similem modum prædicandi illis, quæ sunt de prædicamento Substantiæ; sub secundo autem membro continentur omnia quæ habent similem modum prædicandi quibuscumque relativis, sive sint relativa propria, sive non.

ntialia dican- prædi- secun- sub- iam ?

Sed quare omnia essentialia dicantur præcise prædicari secundum substantiam, et contra ea distinguantur prædicata dicta *ad aliquid*, cum tamen illa prædicata dicta *ad aliquid*, transeant per identitatem in substantiam, sicut et alia. Ratio assignabitur in sequenti quæstione de attributis, dubitatione secunda contra solutionem principalem.

5. t. 3.

(c) Ad Averroem dico, quod non videtur habere intentionem magistri sui Aristotelis, quia Aristoteles *in cap.* 3. *illius decimi*, quærit, an in substantiis sit aliquid unum, quod sit mensura aliorum, an hoc ipsum unum.

Plato dicebat, quod unitas naturæ communis existentis est mensura omnium illius generis, quod rejicit Aristoteles, dicens tamen in ipsa substantia sicut in aliis aliquod unum esse, quod sit talis mensura.

Et probat ex intentione contra Platonem, quod non sit ipsum *unum*, sed aliquid cui convenit ipsum *unum*, sicut est de omnibus aliis generibus loquendo de *uno* et de omnibus aliis mensuratis in illis generibus. Et concludit in fine : *Quare siquidem in passionibus, et qualitatibus et quantitatibus, ipsum unum aliquid unum, sed non hoc ipsius substantiæ, sed in substantiis necesse est similiter se habere, similiter enim se habet in omnibus.* Super quam litteram ponit Commentator verba præallegata. Sed si primus motor poneretur mensura ipsius generis substantiæ, hoc ipsum *unum* poneretur mensura, quia primus motor propter simplicitatem suam multo verius esset hoc ipsum unum quam idea Platonis.

Quid igitur est mensura prima illius generis ?

Respondeo, aliqua substantia illius generis prima cui convenit unitas, non est autem primus motor mensura intrinseca illius generis, sicut nec aliorum; quatenus tamen etiam est mensura extrinseca omnium, aliquo modo est immediatius mensura substantiarum, quæ sunt perfectiora entia, quam accidentium, quæ sunt remotiora ab ipsa, nullius tamen generis est mensura intrinseca.

Substantia abstrahens a creata, et increata accipitur pro ente in se, non in alio.

Ad primam rationem dico, quod si substantiam abstrahas a creata et increata, non accipitur ibi *substantia* ut est conceptus generis generalissimi, quia increata repugnat substantiæ hoc modo, quia substantia hoc modo includit limitationem; sed accipitur ibi *substantia* pro ente in se, et non ente in

alio, cujus conceptus prior est, et communior conceptu substantiæ, ut est genus, sicut patuit per Avicennam ubi supra.

(d) Ad aliam rationem concedo, quod compositio rei et rei non requiritur in ente in genere, sed requiritur compositio realitatis et realitatis, quarum altera præcise sumpta in primo signo naturæ, est in potentia ad alteram et perfectibilis per alteram. Talis autem compositio non potest esse realitatis infinitæ ad realitatem infinitam; omnis autem realitas in Deo est infinita formaliter, sicut supra declaratum est, ergo, etc.

## COMMENTARIUS.

49. Substantia, ut est genus generalissimum duo dicit.

(a) *Ad argumenta pro secunda opinione.* Hic Doctor respondet ad argumenta facta pro opinione Alberti de Saxonia, quæ immediate supra sunt posita.

*Ad Damascenum,* etc. Sensus litteræ talis est: Substantia, quæ est genus generalissimum, duo dicit. Primum quod sit ens per se, et hoc est perfectionis. Secundum quod possit substare accidentibus propter sui limitationem, et hoc est imperfectionis. Primum attribuendum est Deo, scilicet quod est substantia, id est, ens per se, et hoc est, quod dicit Damascenus : *Substantia, quæ continet supersubstantialiter increatam Deitatem,* id est, quod increata Deitas potest dici substantia supersubstantialiter, id est, quod est ens per se, quod est perfectionis; ut autem est limitata, et potest substare accidentibus, contentive omnem creaturam continet, id est, quod ipsa ut genus generalissimum continet sub se omnem substantiam, quæ etiam continet in se omne aliud accidens, sive corporale, sive spirituale, et hoc per modum subjecti, et hoc est imperfectionis. Et sic patet quomodo Damascenus vult Deum esse substantiam.

Duo sunt modi prædicandi in divinis, ad se et ad aliud.

(b) *Ad Boetium dico,* etc. Intendit ergo, quod duo modi prædicandi sunt in divinis, scilicet prædicati relativi et essentialis, etc. Et accipitur ibi *essentiale* non pro eo quod est de essentia alterius, sed pro omni prædicato dicente aliquam perfectionem, et tale est semper in Deo ens absolutum, ut bonitas, intellectio, ut volitio, sapientia, et hujusmodi, ut patet a Doctore *q.* 1. *quodlib.* Aliquando etiam accipitur *essentiale* pro omni prædicato, quod est commune tribus personis, etiam si sit relativum, et ens rationis ut creare, quod dicit relationem rationis communem tribus, nam hæc est vera : *Pater creat, Filius creat, et Spiritus sanctus,* ut patet a Doctore *quæst.* 1. *quodlib.* et de hoc essentiali non intendit hic Doctor. Alius est modus prædicandi relativus, et sub isto comprehenduntur omnia relativa, et omnes relationes, quæ possunt prædicari in divinis.

50. Averroes non habet intentionem sui præceptoris Aristotelis.

(c) *Ad Averroem dico, quod non videtur habere intentionem magistri sui.* Sensus totius litteræ stat in hoc : Plato enim posuit, quod genera et species sunt quædam naturæ, et substantiæ separabiles subsistentes, et quod ipsum genus sic separatum esset unum, ita quod unitas illa nullo modo distinguebatur a natura talis generis, imo esset ipsa natura, quam opinionem sic improbat Aristoteles 10. *Metaph. c.* 3. *circa principium* : Nullum universale dictum de multis est substantia per se existens. Sed ens et unum sunt maxime universalia dicta de omnibus, ergo ens vel unum non est substantia per se existens. Major patet, quia substantia per se existens non est communis multis communitate prædicationis. Quærit ergo Aristoteles an in substantiis sit aliquid

unum quod sit mensura aliorum, an hoc ipsum *unum*, id est, an sicut in aliis generibus sit aliquid quod sit mensura omnium illius generis, de quo prædicatur *unum* denominative, an ipsum *unum*? Et probat ipse Aristoteles quod non ipsum *unum* in se, sed aliquid cui convenit ipsum *unum*. Et hoc est, quod concludit circa finem : *Quare siquidem in passionibus et qualitatibus*, etc. id est, quod sicut in aliis Prædicamentis aliquid illius Prædicamenti, de quo prædicatur *unum* denominative est vere mensura omnium illius generis, ita similiter in Prædicamento Substantiæ est aliqua substantia, de qua prædicatur ipsum *unum* denominative, quæ est mensura omnium illius generis. Et hoc est, quod dicit : *Quare siquidem in passionibus et qualitatibus, et quantitatibus ipsum unum aliquid unum*, supple ipsum *unum*, id est, aliquid ens, quod dicitur aliquid unum ; *sed non hoc ipsius substantiæ*, id est, non ipsum *unum* ipsius substantiæ, sive quod sit ipsi substantiæ, sicut volebat Plato, *sed est aliquid*, supple de quo prædicatur *unum* denominative. *quod est mensura omnium*, etc. Et similiter est in substantiis, et hoc est, quod dicit : *Sed in substantiis necesse est similiter se habere.* Si ergo primus motor poneretur mensura ipsius generis Substantiæ, ut voluit Averroes, hoc ipsum *unum* poneretur mensura, patet, quia primus motor propter suam simplicitatem multo verius esset hoc ipsum *unum* quam idea Platonis, id est, quod ex quo primus motor est simplicissimus, unitas dicta de ipso esset eadem natura cum illo ; et cum primus motor sit magis simplex quam idea Platonis, sequeretur quod ipsum *unum*, quod est natura primi motoris, esset mensura, etc. magis quam idea Platonis, quod est falsum, et ideo Averroes non intellexit mentem sui magistri.

[Margin: ...mus ... est ...agis ...lex, idea ...onis.]

Secundum ergo Aristotelem mensura prima ipsius generis Substantiæ est aliqua substantia illius generis prima, scilicet primitate perfectionis cui convenit unitas denominative. Et hoc, loquendo de mensura intrinseca, quæ dicitur intrinseca non ex hoc quod sit formaliter in ipso mensurato, sed quia intrinsece continetur in eodem genere in quo sunt mensurata, sicut dicimus quod in genere animalis, homo est mensura omnium animalium intrinseca ex hoc quod intrinsece continetur sub animali. Primus vero motor est mensura omnium aliorum a se perfectissime, non tamen intrinseca, quia non continetur in aliquo genere in quo continentur mensurata, imo est extra omne genus, et sic dicitur mensura extrinseca. Et sic patet ista littera.

[Margin: Quomodo homo dicitur de mensura intrinseca respectu asini.]

(d) *Ad aliam rationem concedo.* Pro intelligentia hujus litteræ nota, quod aliquid esse in genere contingit dupliciter. Uno modo per se, id est, quod recipit prædicationem illius generis per se in primo modo, et sic tantum, quæ sunt in recta linea prædicamentali dicuntur esse in genere. Alio modo non per se, sed reductive, ut sunt differentiæ vel partes componentes totum, quod totum est in recta linea, quæ partes non recipiunt prædicationem illius generis per se. Primo modo aliquid est in genere dupliciter, puta in genere Substantiæ, scilicet compositum ex re et re, sicut homo, et sic genus et differentia sumuntur ab alia et alia re in homine, ut puta a sensitivo et intellectivo, et sicut sensitivum in homine, vel illud quod prius fuit sensitivum in homine est vere perfectibile ab intellectivo, ita animal sumptum a sensitivo hominis est perfectibile a rationali sumpto ab intellectivo in homine. Quædam vero non sunt composita ex re et re, ut Angelus, in quo non sunt vere duæ res, ha-

[Margin: 51. Aliquid esse in genere contingit dupliciter.]

[Margin: Angelus non est compositus ex re et]

re, sed ex realitate, et realitate — bentes aliam et aliam existentiam; sed in ipso possunt esse duæ realitates, quarum una in primo instanti naturæ est perfectibilis ab alia realitate, et si illa realitas vere distingueretur ab alia, realiter esset vere perfectibilis ab alia in homine ; et ab illa realitate in primo instanti naturæ potest sumi ratio generis, et ab alia realitate potest sumi ratio differentiæ. Et sic quamvis Angelus sit tantum una res existens, non includens plures res, quia tamen in ipsa re sunt duæ realitates, modo præexposito, ideo potest esse in genere. In Deo autem nec sunt duæ res, quarum una sit perfectilis ab alia, ut patet, nec duæ realitates, quarum una sit perfectibilis ab alia, quia ipse Deus in illo priori, quo præcedit omnem realitatem, quam includit formaliter, includit formaliter ut infinitam. Et realitas formaliter infinita non potest intelligi esse perfectibilis ab alia realitate, quia hoc est contra rationem infiniti. Et ex his patet responsio ad ultimam rationem illius opinionis. Et sic patet hæc opinio et ejus improbatio.

In Deo non est aliqua realitas perfectibilis.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta principalia, et fuse exponit varias differentias inter realitatem differentiæ, et modos intrinsecos, et alia multa scitu dignissima.

26. Ad arg. in initio quæst.

Ad primum (a) argumentum principale, concedo quod iste conceptus dictus de Deo et de creatura in *quid*, contrahitur per aliquos conceptus dicentes *quale* contrahentes. Sed ipse conceptus dictus in *quid* non est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes *quale* sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quæ communitas non potest esse in conceptu generis. Isti etiam (b) conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illam. Differentiæ autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicujus generis, quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc invenitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis; sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu, ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate.

Finitum et infinitum non sunt in eodem genere.

Sed hîc est unum (c) dubium : 27.
Quomodo potest conceptus communis Deo et creaturæ realis accipi, nisi ab aliqua realitate ejusdem generis; et tunc videtur, quod sit potentialis ad illam realitatem a qua accipitur conceptus distinguens tanquam differentiæ, sicut prius argutum est de conceptu generis et differentiæ, et tunc stat argumentum superius factum pro prima opinione quod si esset aliqua realitas distinguens in re et alia distincta, videtur quod res sit composita, quia habet aliquid quo conveniat, et quo differat.

Respondeo (d), quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex, quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei ; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei. Exemplum, si esset albedo sub decimo gradu intensionis, quantumcumque esset sim-

Concipitur res sine modo intrinseco, sed imperfecte.

plex omnino in re, posset tamen concipi sub ratione albedinis tantæ, et tunc perfecte conciperetur conceptu adæquato illi rei; vel posset concipi præcise sub ratione albedinis, et tunc conciperetur conceptu imperfecto, et deficiente a perfectione rei; conceptus autem imperfectus posset esse communis illi albedini et alii, et conceptus perfectus proprius esset; requiritur igitur distinctio inter illud a quo accipitur conceptus proprius, non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis, et modi proprii et intrinseci ejusdem; quæ distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius; sed conceptus generis et differentiæ requirunt distinctiones realitatum, non tantum ejusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptæ.

[...]nceptus [...]ei cum [...]lo pro[...]is. con[...]tus rei [...] modo [...]munis et aliis.

Istud potest sic declarari: Si ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem coloris et realitatem differentiæ, quantumcumque habeat perfectum conceptum adæquatum primæ realitati, non tamen habet in hoc conceptum realitatis a quo accipitur differentia, nec e converso, sed habet ibi duo objecta formalia, quæ nata sunt terminare conceptus proprios distinctos. Si autem (e) tantum esset distinctio in re sicut realitatis et sui modi intrinseci, non posset intellectus habere proprium conceptum illius realitatis, et non habere conceptum illius modi intrinseci rei, saltem ut modi sub quo conciperetur, licet ille modus non conciperetur, sicut de singularitate concepta, et modo sub quo dicitur concipi, ut patet alibi, sed in illo perfecto conceptu haberet unum objectum adæquatum illi, scilicet rem sub modo.

[...]fferentia [...]rminat [...]ceptum [...]prium, [...]dus in[...]inse[...]us [...] Dist.

2. q. 3. ad 2.

Et sic dicas, (f) saltem conceptus communis est indeterminatus et potentialis ad specialem conceptum, ut realitas ad realitatem, vel saltem non erit infinitus, quia nullum infinitum est potentiale ad aliquid. Concedo quod conceptus ille communis Deo et creaturæ est finitus, hoc est, non est de se infinitus positive, ita quod de se includat infinitatem, quia si esset infinitus, non esset communis de se finito et infinito; nec est de se finitus positive, ita quod de se includat finitatem, quia tunc non competeret infinito, sed est de se indifferens ad finitum et infinitum, et ideo est finitus negative, id est, non ponens infinitatem, et tali finitate est determinabilis per aliquem conceptum.

28. Ens abstrahens a Deo, et creatis non est finitum nec infinitum.

*Contra, conceptus ille non est infinitus actus, sed est objectum formale si est determinabile; igitur formaliter finitum et potentiale, igitur non est communis rei infinitæ.*

Additio.

*Ultima consequentia est neganda, quia rei infinita imperfecte intelligitur in objecto formali finito, pro quanto illud objectum infinitum natum esset facere in intellectu tale objectum formale, si diminute moveret, sicut et objectum creatum diminute movens, natum est facere idem, et ideo est com-*

*mune utrique quasi similitudo communis et imperfecta.*

*Contra, res infinita non est aliquid finitum, Deus est illud objectum, si illud prædicatur in quid de Deo, sicut homo est animal, similiter Deus non est aliquid potentiale.*

Signa accipiuntur pro significatis.

*Respondeo, quamvis compositio apud intellectum sit conceptuum, tamen est pro re extra, sicut signa accipiuntur pro significatis, et sicut plures conceptus possunt esse signa ejusdem rei, licet unum commune, aliud proprium. Ita compositio illorum conceptuum est signum identitatis signatorum per ipsos conceptus, quia ergo significatum per conceptum finitum, ut per signum commune, est id ipsum quod significatur per conceptum Dei, ideo hæc est vera :* Deus est ens, *componendo conceptum finitum apud intellectum conceptui Dei, sed non est pro finito significato, sed pro infinito communiter signato. Tunc ad istam propositionem :* Deus est hoc objectum ens, *respondeo, Deus est illud quod per hoc signum* ens, *ut per signum commune signatur, et ideo apud intellectum hæc compositio est vera :* Deus est ens, *quæ compositio est signum illius identitatis. Cum dicis, Deus non est aliquod finitum, verum est loquendo de identitate in re, quæ scilicet est significata et significatorum ; loquendo autem de* esse, *ut est compositio apud intellectum, quod de Deo in compositione nihil potest prædicari, quod est apud intellectum signum finitum, falsum est. Exemplum hujus :* homo est animal, *animal apud intellectum, ut est ibi objectum formale, est ens diminutum.*

*Contra, nullum ens diminutum est verum de Socrate existente in re; igitur hæc est falsa :* Socrates existens est animal.

*Respondeo, compositio semper fit conceptuum, et est signorum et signatorum, sed est pro objectis materialibus, quæ significantur per conceptus, et pro identitate quæ signatur per compositionem, ita quod si identitas est signatorum, id est, objectorum materialium, compositio est vera conceptuum, qui sunt formalia objecta.*

Sed si arguas (g), ergo realitas a qua accipitur, est finita, non sequitur; non enim accipitur ab aliqua realitate, ut conceptus adæquatus realitati, sive ut perfectus conceptus illi realitati adæquatus, sed ut diminitus vel imperfectus. In tantum etiam, quod si illa realitas a qua accipitur, videtur perfecte et intuitive, intuens ibi non haberet distincta objecta formalia, scilicet realitatem et modum, sed idem objectum formale; tamen intelligens intellectione abstractiva, propter intellectionis illius imperfectionem potest unum habere pro objecto formali, licet non habeat alterum. Istud etiam (h) potest ulterius declarari, si cujuslibet universalis ponitur esse proprium individuum, puta in re proprium individuum animalis, proprium individuum hominis, etc. tunc non tantum conceptus generis est potentialis ad conceptum differentiæ, sed proprium individuum generis est potentiale ad proprium individuum differentiæ. Si autem accipiamus proprium individuum hujus conceptus ens, quod individuum est in Deo, et proprium indivi- 29.

Intuens objectum videt ejus modum intrinsecum abstractive intelligens, quandoque non.

An detur individuum generis ? admitti individuum entis hîc et 4. dist. 8. q. 2.

duum hujus quod est infinitum, idem individuum est, nec est potentiale ad se ipsum.

Sed saltem quæres (i), quare entitas non habet proprium individuum in re, quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut primo intelligatur hoc ens quam infinitum?

Respondeo, quod quando aliquid est de se *esse* et non tantum capax illius *esse*, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad *esse*; ens

Ens essen- u inclu- omnia uisita t sit.

autem ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum et non aliquid, cui tantum convenit ipsum *esse*, et ideo ex se est hoc, et ex se infinitum, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo *infinitas* esse modus entitatis per essentiam quam ipsum intelligatur esse hoc; et ideo non oportet quærere quomodo hoc ens sit infinitum, quasi prius conveniat sibi singularitas quam infinitas, et ita est universaliter in his, quæ possunt esse entia per essentiam, non per participationem. Tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam, ut sit infinitum tale, et ut sit hoc de se.

'idetur d infi- s sit de ldit te . Scot. dl. 5. ıre ens commu- i non u lit in- ilatem, ı hoc incl- hanc nitatem

Et si arguis, individuum includit individuum, ergo commune includit commune; ergo si hoc ens includit infinitatem hanc, et ens in communi includet infinitatem in communi.

Respondeo, consequentia non valet, quia individuum includit perfectionem aliquam, quam non includit commune, et per illam perfectionem potest formaliter includere infinitum, et tamen commune ex ratione conceptus communis, non includit illum ut conceptum inclusum, sed est aliquo modo determinabile per ipsum.

Ad Avicennam 2. *Metaph.* patet per ipsum, 8. *Metaph.* ut dictum est.

Ad Damascenum 5. *cap.* patet per Magistrum *dist.* 9. quia ponit ibi *speciem* pro aliqua similitudine speciei ad individua. Est tamen major dissimilitudo secundum Augustinum, et ideo Augustinus de Trinitate negat ibi speciem sicut et genus. Unde illa definitio Porphyrii: *Species dicitur, quæ prædicatur de pluribus in quid*, debet intelligi, quod in illis pluribus plurificetur species secundum naturam, in personis autem divinis non plurificatur natura divina.

30. Lib. 7. c. 4. Definitio speciei explicatur.

Species etiam secundum se habet realitatem correspondentem sibi potentialem ad propriam realitatem individui, essentia divina nullo modo est potentialis ad relationem, sicut dictum fuit supra *dist.* 5. *q.* 2.

Ad ultimum de sapientia (k) dico, quod non est species generis ut transfertur ad divina, nec secundum illam rationem transfertur, sed secundum rationem sapientiæ, ut est transcendens; quomodo autem tale potest esse transcendens, dictum est superius in solutione principali art. 3.

Sapientia in nobis an sit individuum sapientiæ transcendentis.

Dubium tamen est de hac sapientia quæ est in nobis, utrum sit individuum sapientiæ transcendentis et qualitatis, an alterius tantum. Quod non utriusque videtur, quia nihil idem continetur sub diversis prædicatis dictis in *quid* de eo non

subalternis; sapientia autem transcendens et qualitas, non subalterna sunt, ergo, etc. Item, sapientia transcendens est passio entis; ergo ens non dicitur de ea in *quid*, nec e converso, ex *dist.* 3. igitur nec aliquid in quo includitur sapientia transcendens includit ens *in quid*, quia tunc illud esset ens per accidens, includeret enim essentialiter rationem subjecti et passionis, quæ non faciunt aliquid unum per se, sed tantum per accidens.

Si hæc argumenta valent, unum videtur dandum, scilicet quod sapientia in nobis, vel sit tantum individuum sapientiæ transcendentis vel tantum generis qualitatis. Non videtur dandum secundum, quia tunc non esset in nobis perfectio simpliciter, quod videtur dandum contra Augustinum 15. de Trinit. cap. 4. *Omnis circa nos creatura clamat*, etc. Si primum detur; ergo non omnis habitus formaliter est in genere Qualitatis, sed omnes sunt transcendentes, quæ important perfectionem simpliciter.

COMMENTARIUS.

52. Conceptus dicens quid est triplex.

(a) *Ad primum argumentum principale.* Nota ibi in principio, quod conceptus sunt in duplici genere. Nam quidam dicunt *quid*, id est, quod prædicantur in *quid*; et isti sunt in triplici differentia, quidam per modum generis; quidam per modum speciei tantum; quidam nec per modum generis, nec per modum speciei, sed transcendenter. Exemplum primi: Substantia, corpus, animal de suis inferioribus. Exemplum secundi, ut homo de Francisco. Exemplum tertii, ut ens de Deo et decem Prædicamentis Alii concepus dicunt *quale*, quia prædicantur per modum *qualis*, et nullo modo in *quid*, et isti sunt in multiplici differentia. Quia quidam prædicantur, vel dicunt *quale* essentiale, ut differentiæ constituentes speciem, quæ prædicantur de ipsis speciebus, et de contentis sub illis per modum *qualis* essentialis. Quidam dicunt *quale* denominative, et hoc tripliciter. Primo per modum gradus intrinseci, sicut infinitas est gradus intrinsecus Dei, ut dicendo: Deus est infinitus; ly *infinitus* non dicit *quid*, nec differentiam, sed tantum modum intrinsecum, et similiter *finitas*. Et hic est duplex, nam quidam est gradus intrinsecus specificus, et sic omnis species habet suum modum sive gradum intrinsecum perfectionalem, et quidam est individualis. Exemplum primi: Albedo, ut albedo includit gradum specificum, id est, intrinsecum naturæ specificæ albedinis. Exemplum secundi: Hæc albedo intensa ut quatuor, nam illa intensio est gradus intrinsecus albedinis sic intensæ. Secundo aliquid dicit *quale* respectu alterius, quod non est de essentia illius, nec proprie accidens illius, nec gradus intrinsecus illius, et sic inferius potest prædicari in *quale* de superiori, ut genus de differentia, et e contra, et passio de suo subjecto. Tertio modo, aliquid dicit *quale* tantum accidentale, ut omne accidens prædicatur in *quale* accidentaliter de substantia, sive illud accidens sit corporale sive spirituale.

Conceptus dicens quale denominative est triplex.

Et sicut multiplex est conceptus dicens *quale*, ita superius dicens conceptum in *quid* multipliciter potest contrahi per conceptum dicentem *quale*. Exemplum, nam animal immediate contrahitur ad hominem per *quale* essentiale, et ens contrahitur ad hominem per gradum intrinsecum, puta per infinitum, et isti sunt principales. Et si quæratur, nonne ens

53. Exemplum quomodo conceptus dicentes quale contrahunt conceptus quod.

potest contrahi ad hominem per rationale? Dico quod non, quia prius suo modo intelligitur, quod homo sit ens, et inde substantia quam intelligatur animal et hujusmodi. Et hoc patet a Doctore *in 4. et in isto primo.* Similiter potest aliquid intelligi contrahi per accidens, puta animal per risibile vel per album; nam hæc est vera: aliquod animal est risibile, et aliquod est album, et hujusmodi. Dicit ergo Doctor quod quando conceptus dicens *quid* contrahitur per conceptum dicentem *quale* essentiale, ille conceptus est conceptus generis. Si vero talis conceptus primo tantum contrahatur per conceptum dicentem *quale* non essentiale, sed *quale* per modum gradus intrinseci, talis conceptus non est conceptus generis.

54. ferentia inter erentiam contrahentem radum intrinsecum.

(b) *Isti etiam conceptus contrahentes*, etc. Hic nota bene, quod differentia est inter differentiam contrahentem et gradum intrinsecum, quia differentia contrahens perficit ipsum genus, quod est contractum, et quomodo perficiat illud oportet videre a quo sumitur ratio generis et ratio differentiæ. Si ergo illud, a quo sumitur ratio differentiæ, perficit illud a quo sumitur ratio generis, tunc differentia perficit genus sive ipsum contractum; gradus vero intrinsecus non perficit ipsum contractum, quia illud a quo sumitur gradus intrinsecus, non perficit illud a quo sumitur ratio contracti, puta entis. Exemplum, Deus est formaliter infinitus, ipsa infinitas est gradus intrinsecus ipsius Deitatis. Nam Deitas in quocumque instanti non potest perfecte intelligi, ita quod habeam conceptum perfectum de ipsa, nisi intelligam ipsam habere gradum sibi intrinsecum; impossibile enim esset intuitive videre ipsam Deitatem, non videndo perfectionem suam intrinsecam. Quia ergo ratio entis non potest accipi ab aliquo in Deo quod sit vere perfectibile, et gradus intrinsecus non potest accipi ab aliquo quod sit perfectivum illius a quo sumitur ratio entis, cum sit sic intrinsecum illi, quod impossibile est in re intueri unum alio non intuito, merito dicimus gradum intrinsecum non dicere realitatem perfectivam entis contracti.

(c) *Sed hic est unum dubium.* Hic nota, quod realitas in proposito accipitur dupliciter. Uno modo pro realitate dicente *quid*. Alio modo pro realitate dicente *quale*. Dicit ergo, nam sicut realitas dicens *quale* sumitur ab aliqua realitate vel re dicente *quale*, sicut rationale sumitur ab anima intellectiva. Similiter realitas dicens *quid* debet sumi ab aliqua realitate ejusdem generis, id est, dicente *quid*, sicut animal sumitur a sensitivo. Dicit ergo Doctor quomodo est possibile, quod sit aliquis conceptus communis Deo et creaturæ in *quid*, nisi sumatur ab aliqua realitate ejusdem generis in Deo, quæ realitas sit quodammodo in potentia ad realitatem dicentem *quale*? Et sic in Deo si ens prædicatur in *quid*, erit compositio vel quasi compositio.

55. Realitas duobus modis sumitur.

(d) *Respondeo.* Hæc responsio est valde ponderanda, nam Doctor primo distinguit duplicem realitatem, scilicet perfectam et imperfectam. Perfecta est ipsa realitas sumpta cum suo modo intrinseco. Imperfecta sumpta sine tali modo. Nota secundo, quod realitas sumpta sine modo non potest esse aliquid existens, neque intelligi existens in re, sed tantum in conceptu. Exemplum, nam Deus sumptus cum modo intrinseco est tantum unum objectum formale terminativum cognitionis intuitivæ, ita quod impossibile est aliquem intellectum intuitive cognoscere ipsam Deitatem vel ipsum ens summum, non intelligendo gradum intrinsecum, et ut sic nihil est ibi quasi potentiale sive quasi perfectibile ab alio. Si vero intelli-

Realitas imperfecta non est aliquid existens.

gatur ipsa realitas sine modo intrinseco, quid tunc est? dico, quod in re nihil est existens potens terminare intuitivam cognitionem, sed tantum est conceptus entis, cognitus tantum cognitione abstractiva; et exemplum patet de ipsa albedine intensa, ut decem, quia ipsa albedo sumpta cum gradu suo intrinseco est tantum unum objectum formale terminativum cognitionis intuitivæ, ita quod impossibile est aliquem intellectum posse intuitive videre realitatem illius albedinis, quin simul habeat pro objecto formali gradum intrinsecum illius, potest tamen cognitione abstractiva concipi ipsa albedo ut albedo, et tunc illa realitas imperfecte concipitur. Et sic realitas albedinis non potest dari in re ut sit in potentia, et perfectibilis a gradu intrinseco, quia ipsa realitas ut perfecta (etiam circumscripto quocumque alio, quod non est de ratione sua intrinseca) includit gradum intrinsecum.

56. Notanda difficultas. Sed oritur maxima difficultas ex quo realitas Dei, ut concepta cum modo includit infinitatem ut gradum intrinsecum, et ipsa concepta sine modo nihil est in re præexistens, nisi tantum conceptus entis; videtur ergo, quod ipsa infinitas sit de ratione formali ipsius Deitatis, quia ex entitate et infinitate habetur realitas perfecta Deitatis.

Solutio. Dico primo, quod forte non esset inconveniens et ad mentem Scoti ponere ipsam infinitatem esse de intrinseca ratione ipsius Dei, ut forte patere posset ex intentione ipsius *q.* 5. *quodlib.* Supposito tamen quod non sit de intrinseca ratione ipsius ut multi volunt intelligere Scotum, dico quod in aliquo instanti naturæ potest haberi conceptus quidditativus et specificus (non quod ipse Deus sit in genere) puta, quod sit aliqua natura intellectualis ex semetipsa existens et habens *esse* a quo accipitur conceptus entis, et in secundo signo includit infinitatem et omnem gradum intrinsecum.

Et si dicatur, ergo videtur quod sit perfectibilis. Dico quod non, quia in re includit omnem perfectionem, et est impossibile intuitive videre ipsam, non videndo perfectionem sibi intrinsecam, ut idem objectum formale. Object.

Si dicatur, in illo signo abstractive non intelligitur formaliter infinitas.

Dico, quod in illo signo potest intelligi originaliter et fundamentaliter infinitas, quia ab ipsa sic existente, pullulant a se, et in se omnes perfectiones. Et bene nota, quia hic passus est difficillimus. Et hæc intentio posset elici a multis dictis Doctoris *in primo dist.* 8. *q. penult. et* 28. *et q.* 1. *et* 5. *quodlib.* et in aliis locis. Solut.

(e) *Si autem tantum esset distinctio in re,* etc. Vult Doctor quod intellectus non possit habere proprium conceptum modi intrinseci, quia est impossibile intuitive videre hanc albedinem, quin intuitive videatur gradus ejus intrinsecus sive modus intrinsecus; et licet ille modus forte non videretur, tamen conciperetur res de necessitate sub modo, sicut est de re singulari concepta, et modo sub quo debet concipi. Quia licet talis res singularis concipiatur sub modo singulari, ille tamen modus, quando illa res concipitur, non conciperetur; haberet ergo intellectus in cognitione rei sub modo unum objectum adæquatum, et hic loquor de cognitione intuitiva et de re singulari, et existente sub modo intrinseco; secus autem de modo intrinseco speciei, quia non posset intelligi homo abstractive, non intellecto modo intrinseco ipsius, potest bene concipi sine modo quem habet in inferiori, ut albedo potest concipi sine modo albedinis inferioris, puta potest concipi albedo absolute, non concipiendo 57.

intensionem in ista vel in ista albedine, sed non potest concipi ista albedo sine modo intrinseco ejus.

(f) *Et si dicas, saltem conceptus communis*, etc. Dictum est supra, quod nunquam conceptus communis est potentialis ad conceptum specialem, puta ad conceptum distinguentem, nisi ille communis accipiatur ab aliqua re vel realitate, quæ sit in potentia et perfectibilis ad illam rem, vel realitatem a qua accipitur conceptus specialis, sive distinguens; et quia ipsa res non est perfectibilis a suo gradu intrinseco, ut supra declaratum est, ideo, etc.

58. n eptus nmun s Deo, et eaturis finitus gative..

*Vel saltem non erit infinitus*, etc. Responsio Doctoris clara est, scilicet quod ille conceptus communis Deo et creaturæ, qui tamen non est potentialis vel perfectibilis a conceptu speciali sumpto sub modo intrinseco est finitus negative tantum, id est, quod non est infinitus de se positive, nec est de se finitus positive, sed est indifferens ad finitum, et ad infinitum. Cætera patent.

(g) *Sed si arguas*. Doctor vult hic in sententia, quod conceptus est duplex, quidam qui accipitur a realitate perfecta et ut adæquatur, et sic conceptus, puta entis infiniti accipitur ab aliqua re includente infinitatem. Aliquando accipitur conceptus diminute et non adæquate rei, ut conceptus entis potest accipi ab ente infinito, non tamen ut adæquatum sibi, nam intellectus cognitione abstractiva cum sit imperfecta, potest considerare conceptum entis non considerando gradum intrinsecum realitatis a qua accipitur conceptus entis, sed intuitive non posset videre ens nisi sub modo suo intrinseco, et hoc est quod dicit.

(h) *Istud etiam potest ulterius declarari*. Hoc exemplum est multum ad propositum, quia si ponamus proprium individuum animalis ut hoc animal, et proprium individuum hominis ut hic homo; tunc sicut hoc animal est in potentia et perfectibile ab hoc homine, sic animal in communi sumptum ab isto est perfectibile a differentia hominis. Quod sic intelligi debet, quod in generatione hominis prius hic homo est individuum substantiæ, deinde individuum corporis, deinde individuum viventis, deinde individuum animalis, deinde individuum hominis; et sicut individuum substantiæ est in potentia ad individuum corporis, id est, ut fiat individuum corporis, ita substantia sumpta a tali individuo erit in potentia ad differentiam constituentem corpus; et non debet intelligi, quod unum individuum perfectum alicujus generis fiat individuum alterius, quia hoc est impossibile, etc. Sic dico in proposito, nam in Deo imaginamur prius individuum entis, puta hoc ens, quia illud hoc ens non est in potentia ad individuum gradus intrinseci, imo est simpliciter et absolute ipsummet, ita conceptus entis sumptus a tali individuo non erit in potentia ad gradum vel modum intrinsecum, sumptum ab individuo proprio, et hoc est singulare et notabile exemplum, etc.

Quomodo unum individuum non mutatur in aliud.

(i) *Sed saltem quæres, quare entitas*, etc. *Respondeo*, etc. Nota singulare dictum. 59. Singulare dictum.

Nam Doctor vult hic, quod quando aliquid est de se *esse*, id est, quando aliquid est de se sua essentia et existentia, quod etiam sit de se hoc, et de se sit tota sua perfectio, quæ est gradus intrinsecus illius, cujus est infinitas; et dicit quod quodammodo prius est de se suum *esse* et infinitum ens, quam intelligatur esse hoc, et sic videtur primo esse infinitum ens quam intelligatur hoc ens.

Si dicatur, nonne Deus includit in sua ratione formali, quod sit de se singulare? ut patet *dist*. 4. *q*. 2. *dist*. 5. *q*. 2. *dist*. 7. *et* 26. *q*. 1. *quodlib*. ergo videtur quod

prius sit singulare quam intelligatur infinitum, et propterea in creaturis est talis ordo, quod prius est essentia rei. Secundo est *hoc*. Tertio existens. Quarto est gradus intrinsecus perfectionalis, qui consequitur tantum aliquod individuum. Et quod prius sit singulare quam existens, patet a Doctore *dist.* 3. *secundi.*

Dico, ad propositum ponendo ista signa, quod ipse Deus in primo signo saltem considerationis, includit omnia essentialia in re, et quia dicit Doctor *dist.* 2. *q.* 2. 1. *et q.* 1. *quodlib.* quod existentia est de essentia ipsius Dei, in illo priori est perfectissime existens. Et quia infinitas est magis modus intrinsecus essentiæ, sicut etiam æternitas et necessitas, quæ sunt existentis, ut existens, ut patet *dist.* 3. *q.* 4. 1. ideo in secundo signo considerationis potest dici esse formaliter infinitum, et in tertio signo ex semetipso est singularis, et in ultima actualitate. Et cum dicitur, quod singularitas est de ratione, etc. dico, quod hoc non debet intelligi, quod sit de ratione quidditativa et essentiali, sed quod sit sic sibi intrinseca quod in eodem instanti, et forte naturæ sibi convenit, et hoc a semetipsa.

Existentia est de essentia Dei.

60. Objectio.

Si dicatur, si singularitas non inest sibi in primo signo, ergo in primo signo erit ipse Deus quodammodo determinabilis et abstrahibilis, quia per singularitatem dicitur in actualitate ultima, hoc autem est contra Doctorem *d.* 2. *parte* 2. *d.* 5. *q.* 2. *d.* 7. *et* 26. *et* 28. *primi.*

Solutio.

Dico primo, quod aliquid esse determinabile contingit multipliciter. Primo ab alio tanquam a causa productiva, et sic Franciscus producens Joannem, producit singularitatem in illo, et sic determinat illam naturam ad talem singularitatem. Secundo formaliter, et hoc est quando hæcceitas aliqua advenit de novo ab extrinseco naturæ determinabili actuando et perficiendo illam formaliter, ad quam ex parte sua erat in potentia. Tertio aliquid dicitur determinari a semetipso, et non per adventum alicujus entitatis perficientis vel informantis, sed ex necessitate naturæ et ex ratione perfectissima talis entis, et ex infinitate perfectissima illius est ex semetipsa singularis; et hoc tertio modo possumus dicere ipsum Deum sic esse determinabilem, et hoc modo non est imperfectionis, imo perfectionis, licet forte usus talis vocabuli quod est *determinari*, sonet aliqualem imperfectionem, et si possemus habere aliquod vocabulum significans nobis illum tertium modum, nullam imperfectionem importaret. Et quod hic tertius modus sit verus, patet, quia essentia divina in primo signo non includit omnia attributa dicentia perfectionem simpliciter, et importantia infinitatem formaliter, quod patet *dist.* 8. *quæst. penult. quæst.* 1. *quodlib. et etiam dist.* 1. *primi.* Et tamen in secundo signo dicitur habere omnes istas perfectiones attributales, quod videtur sonare imperfectionem; et quia habet omnes illas ex semetipsa et ex necessitate naturæ, et ex sua infinita perfectione quodammodo ab ipsa pullulant, et in ipsa sunt formaliter, non quod informent, nec perficiant, quia sunt una res realiter, licet distincte formaliter.

Determinabile est multiplex.

Ad secundum argumentum dico, quod non simile est in creaturis; tum quia creatura non potest fieri *hæc* a semetipsa, sed fit *hæc* per agens extrinsecum producens illam in tali individuo; tum etiam quia quælibet natura creata est divisibilis et multiplicabilis in suis singularibus; et sic in alio et in alio singulari est alia et alia natura, et multa alia possunt assignari, propter quæ non curret similitudo.

Creatura non potest fieri hæc ex se.

(k) *Ad ultimum de sapientia dico.* Dico (salvo semper meliori judicio) quod sa- 61.

pientia in nobis est individuum sapientiæ, quæ est in prædicamento Qualitatis, et non est individuum sapientiæ transcendentis. Et quod dicit Doctor quod

ectio liciter bis est tala.

tunc non esset perfectio simpliciter in nobis, dico quod hoc est verum, quia perfectio simpliciter in nobis est limitata; nam omne fundamentum in limitato est limitatum, secundum ipsum *in quæst. ista*, exponendo Boetium.

ectio.

Si dicatur, quod ipse habet *dist.* 2. *part.* 1. *quæst. ult. primi*, aliquod dici ens participatum, et reduci posse ad ens per essentiam ejusdem rationis, ut bonitas mea reducitur ad bonitatem per essentiam, quæ est perfectio simpliciter, et vult ipse, quod illa bonitas per essentiam prædicetur de bonitate per participationem.

Hoc idem *in dist.* 8. *hujus quæst.* 2. in responsione unius argumenti *de capere*, et etiam in multis aliis locis dicit, quod sapientia prædicatur de sapientia creata et increata, quod non potest intelligi, nisi de sapientia transcendente.

Præterea ipse *dist.* 3. *quæst.* 1. probat quod si cognoscimus aliquid formaliter esse in Deo per aliquid, quod formaliter est in creatura, ut puta, quia cognoscimus bonitatem formaliter dici de Deo propter bonitatem formaliter existentem in creatura, et hoc non potest esse (secundum ipsum) nisi bonitas creata et increata sint ejusdem rationis, id est, nisi conveniant quidditative in conceptu bonitatis dicto de utraque; et talis bonitas communis de necessitate erit transcendens, aliter non transcendens posset prædicari de Deo, quod falsum est. Et hoc idem vult *dist.* 8. *præsentis quæst.* 2.

62. ponsio.

Unde breviter respondeo, supponendo mihi aliqua. Primo, quod transcendens est in duplici genere, nam quoddam dicitur transcendens, quia tantum abstrahibile a Deo. Secundo, ut est abstrahibile a Deo et a creatura.

Transcendens dupliciter.

Exemplum primi, nam a sapientia infinita abstraho conceptum sapientiæ, similiter ab intellectu in infinito abstraho conceptum intellectus et de multis aliis. Isti conceptus tantum nomine et re prædicantur de his a quibus abstrahuntur. Exemplum secundi, conceptus entis et omnium passionum convertibilium et simplicium, et multa alia possunt abstrahi et a Deo et a creatura, ut bonitas potest abstrahi a bonitate increata et bonitate creata, et tale transcendens potest prædicari in *quid* de illis a quibus abstrahitur.

Si dicatur, quare sapientia non potest abstrahi a sapientia creata ut sit transcendens.

Sapientia non est transcendens.

Dico, quod tantum illa abstrahuntur ut transcendentia, quæ nata sunt esse indifferentia ad creatum et increatum, sicut non potest abstrahi rationale, ut dicatur transcendens, nec corpus, et hujusmodi; et similiter nec albedo. Forte dices, illa non possunt esse in Deo formaliter, sicut sapientia potest esse; dico, sicut res habet *esse* in se, ita ordinate abstrahibilia nata sunt abstrahi. Exemplum, sicut Franciscus sic habet *esse* quod primo dicitur ens; ergo ab ipso abstrahitur conceptus entis. Secundo dicitur habere *esse* substantiale, et sic abstrahitur conceptus substantiæ, et sic deinceps usque ad hominem. Et quia conceptus entis includit passiones convertibiles, ideo est conceptus transcendens cum suis passionibus, non sic conceptus substantiæ vel corporis. Similiter a sapientia, puta creata, abstraho conceptum entis, quia nata est prius esse ens; deinde conceptum qualitatis, quia prius dicitur qualis; tertio conceptum generis magis proximi qualitati; quarto conceptum sapientiæ; et quinto conceptum specificum ultimatum; sicut ergo

in se habet *esse*, ideo ordinate abstraho abstrahibilia; et quia abstrahibilia sunt communia Deo et creaturæ vel pluribus Prædicamentis, ideo sunt transcendentia. Dico ergo, quod a sapientia creata et increata non potest abstrahi sapientia communis utrique dicta in *quid*, nec similiter ab intellectu creato et increato, nec ista videntur inconvenientia, attento ordine abstrahibilium. Et ad instantias prius factas, dico quod licet Scotus aliquando dicat sapientiam esse communem creatæ et increatæ, et intellectum similiter, magis dicit explificando quam affirmando illud sic esse. Exempla enim ponimus non ut ita sint, sed ut magis addiscentes assentiant, *primo Priorum*.

Exemplificando non affirmando, quandoque loquitur Scotus.

63. Ad illud *de dist*. 2. *et* 8. de participato, dico quod intelligit de participato, quod est ejusdem rationis cum illo quod est per essentiam potest abstrahi a creato et increato, et de se est illud, cui non repugnat perfectio. Et hoc modo entitas participata reducitur ad entitatem per essentiam; et similiter bonitas creata reducitur ad bonitatem per essentiam, quæ sunt communia Deo et creaturis; nec sic sapientia creata potest reduci ad sapientiam per essentiam tanquam ad aliquid ejusdem rationis, sed bene potest reduci ad sapientiam increatam, quæ est alterius rationis, sicut et lapis reducitur ad Deum.

Ad aliud *de dist*. 3. quod probat, dico quod Doctor intendit ibi probare entitatem posse cognosci dici in *quid* de Deo, virtute creaturæ continentis essentialiter entitatem, et sic aliquod ens creatum non tantum causat cognitionem sui, sed etiam cujuslibet superioris. Hoc idem de bonitate, quia bonitas creata causat cognitionem sui et omnium superiorum, et sic etiam cognitionem bonitatis convertibilis cum ente, et sic dico de omnibus aliis hujusmodi. Et bene verum est, quod ens creatum et ens increatum sunt ejusdem rationis in entitate transcendenti; et similiter bonitas creata et bonitas increata in bonitate transcendenti, sic dico de unitate et veritate, et hujusmodi.

Ens creatum, et increatum quomodo sint ejusdem rationis.

Et ad dictum Augustini, quod *omnis creatura circa nos clamat*, dico quod sic debet exponi, quod creaturæ non repugnat perfectio simpliciter, imo nulla sibi repugnat ut est suppositum entis, non autem ut est suppositum talis naturæ, ut exponit Scotus dictum Anselmi *d*. 2. *primi*, *et* 8. *et* 5. *quæst*. *quodlib*. Verum tamen est, quod multæ perfectiones sunt in homine, propter quas magis fit similis Deo quam in aliis creaturis, ut puta sapientia, intellectus, voluntas, et hujusmodi; et sic patet quid sit dicendum. Qui vult tamen tenere oppositum, scilicet quod sapientia transcendens potest abstrahi a sapientia creata, forte non deviat ab intentione Doctoris.

## QUÆSTIO IV.

### *Utrum detur in Deo distinctio perfectionum essentialium aliquo modo præcedens omnem actum intellectus?*

Alensis 1. *p*. *q* 48. *m*. 3. Richardus 1. *d*. 2. *art*. 1. *q*. 2. *et* 3. D. Thom. 1. *p*. *q*. 28. *art*. 2. *et quæst*. 7. *de verit et hic d*. 2. *quæst*. 1. *art* 3. Henr. *quodlib*. 5. *q*. 1. *et quodlib* 13. *q* 1. Mayron. *d*. 9. *q*. 7 Baccon. *d*. 2. *q*. 1. Marsil 1. *q*. 12. *art*. 3. Durand. 1. *d*. 2. *quæst*. 2. Gregor. Arim. *hic q*. 1. Capreol. *quæst*. 4. *art*. 1. Antonius Sirectus *et Formalistæ*. *quæst*. *de distinctione et identitate*. Goffred. *quodlib*. 7. *q*. 1. Suarez 1. *p*. *tract*. 1. *lib*. 1. *c*. 10. Vasquez 1. *p*. *d*. 116. *et* 120. *qui frivolis rationibus motus putat sent. Doct. Subtilis parum aut nihil differre a sent. Gilberti damnata, modestia desideratur in ejus censuris.*

Quarto quæro, utrum cum simplicitate Dei possit stare aliquo modo distinctio perfectionum essentialium, præcedens aliquo modo omnem actum intellectus? Arguo quod non. Augustinus 15. de

1. Argum. 7. Meta t. c. 4

Trinit. c. 5. *Non sicut in creatura sapientia et justitia sunt duæ qualitates, ita in Deo, sed quæ justitia ipsa est et bonitas.* Ex hoc arguo, prædicatio in abstractis non est vera nisi sit per se primo modo; ergo ista: *sapientia est veritas,* est per se primo modo, et ita nullo modo est distinctio inter subjectum et prædicatum; sed subjectum per se includit prædicatum, quia hoc pertinet ad per se primo modo, ergo, etc.

Contra, Damascenus lib. 1. c.4. *Si justum, si bonum, si quid tale dixeris, non naturam dicis Dei, sed quæ circa naturam;* dicis autem aliquid quod præcedit omnem actum intellectus, ergo ante opus et actum intellectus, est aliquid in Deo, quod non est formaliter natura.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam negantem omnem distinctionem attributalem in divinis ante opus intellectus; et fuse explicat modum dicendi eorum, qui dicunt ipsam distinctionem rationis in divinis non reperiri, nisi per respectum ad perfectiones similes in creatis, quæ realiter differunt, adeo quod si non essent istæ, nulla esset, nec rationis distinctio in divinis.

[...]hom. [...]m [...]is. In ista (a) quæstione sunt multæ opiniones, quas non omnes intendo recitare, sed duæ sunt tenentes conclusionem negativam, quæ tamen inter se differunt vel contradicunt, quarum utraque ponit, quod cum simplicitate Dei non stat distinctio attributorum aliqua nisi tantum rationis.

Sed prima ponit, quod nec illa potest haberi nisi per respectum ad extra. Secunda ponit istam distinctionem rationis posse haberi absque respectu ad extra. Prima innititur isti rationi, quandocumque in uno extremo est differentia rationis, cui correspondet in alio extremo differentia realis; distinctio vel differentia rationis, sumitur per comparationem ad distincta realiter.

Exemplum de distinctione secundum rationem dextri et sinistri in columna, quæ sumitur per respectum ad distinctionem realem eorum in animali, similiter de distinctione rationis in puncto, ut est principium et finis, quæ distinctio sumitur per respectum ad lineas realiter diversas. Sed attributa divina habent in creaturis aliqua re distincta sibi correspondentia, ut bonitas bonitatem, sapientia sapientiam, et alia quæ vere dicuntur attributa per quæ excluduntur quædam proprietates divinæ, ut sempiternitas et æternitas, quæ proprie non sunt attributa: ergo, etc. Adhærentes huic rationi tenent quod sic distinguuntur attributa per respectum in intellectum nostrum, in tantum, quod illis correspondentibus in creaturis circumscriptis, non nisi unicus conceptus et simplex posset formari de essentia divina, quæ unico nomine exprimeretur. Nam alia nomina si imponerentur, aut essent nomina synonyma, quia idem re et ratione esset eis correspondens, aut vana, quia nihil eis corresponderet. Hervæus Herr. quodl. 5 q. 1. et 3

Modus eorum ponendi est talis, omnibus rationibus attributorum, quæ scilicet dicunt perfectionem in Deo et in creaturis, corre- 2. Explicatur prima sententia asserentium

tantum in divinis esse distinctionem rationis, et hoc per respectum ad extra.

spondet in Deo unitas essentiæ non secundum *esse* quod absolute habet, ut dictum est, sed secundum respectum quem habet ad creaturam, non in genere causæ efficientis; sic enim nullum sumitur attributum ut sapientia, quia sapientiam facit; nec etiam ad removendum aliquid a Deo. Quos duos modos videtur dicere Avicenna et Rabbi Moyses, sed inquantum essentia divina comparatur ad creaturas secundum rationem causæ formalis, integritatem omnis perfectionis in se continens, quæ disperse et imperfecte est in creaturis, et per hoc est essentia illa ab omnibus diversimode imitabilis.

Ultra, (b) ista opinio dicit, quod pluralitas perfectionum attributalium, ut est in essentia divina est quasi in potentia; ut autem est in conceptu intellectus est quasi in actu. Exemplum de universali in re et in intellectu, sed diversimode habent *esse* ista plura in diversis intellectibus; in divino quidem et beato creato, ex plenitudine perfectionis illius essentiæ simplicis, ipsa concipitur secundum diversas rationes, et ex hoc provenit multitudo conceptuum secundum actum in intelligentia. Sed ab intellectu lumine naturali intelligente, concipiuntur a posteriori inquantum ex perfectionibus realiter diversis in creaturis, format conceptiones et perfectiones correspondentes in Deo proportionales; nullus tamen intellectus sine respectu ad illa proportionalia eas actu intelligit, sive ab illis proportionalibus intelligat eas, ut tertius intellectus, sive non, sed ex essentia, ut primus intellectus et secundus. Limitatæ autem perfectiones inquantum actu in intelligentia sunt dicuntur rationes; et dicitur hîc ratio, conceptio perfectionis determinatæ ex respectu ad determinatam sibi in creatura correspondentem.

Alii declarant (c) istam positionem sic, quod sicut intellectus 3.
divinus apprehendens suam essentiam secundum rem unam et simplicem, virtualiter tamen omnium perfectiones quantumcumque limitatas et determinatas absque limitatione et defectu continentem, propter quod est imitabilis a quibuscumque rebus quascumque perfectiones limitatas importantibus, intelligendo illam essentiam ut unam secundum rem, intelligit tamen illam aliquo modo multiplicem secundum rationem, vel intelligit in una re multa secundum rationem, inquantum apprehendit eam sub alia ratione imitabilem a leone, et sub alia ratione ab asino, et hoc inquantum asinus et leo secundum diversas perfectiones diversorum graduum, ipsam perfectionem divinam sunt participantes et imitantes vel apti imitari. Ita intellectus divinus suam essentiam secundum rem simplicem, virtute tamen omnium entium perfectiones simplices et absolutas, absque limitatione et defectu continentem, apprehendens, ut propter eminentiam suæ perfectionis eisdem perfectionibus eminentius est perfecta, intelligit illam essen-

tiam, ut unum secundum rem, et multiplici perfectione secundum rationem differente perfectam; et si non apprehenderet, quod creatura diversis perfectionibus realiter differentibus perficeretur inquantum est bona et sapiens, sive quod istæ diversæ perfectiones importantur in creatura, non apprehenderet se sub alia ratione perfectum sapientia, et sub alia ratione perfectum bonitate; nec apprehenderet differentiam rationis inter suam sapientiam et suam bonitatem, nisi apprehenderet differentiam secundum rem sapientiæ et bonitatis in creatura, alioquin ab uno eodem modo se habente secundum rem, et secundum conceptum sumeretur unitas et pluralitas.

4. Cum igitur essentia divina ut in se consideratur, non sit nisi aliquid indistinctum omnino simplex re et ratione, non potest dici quod absque comparatione ejus ad aliqua, in quibus invenitur diversitas rei vel rationis, talis distinctio esse possit, quia cum apprehenditur illud quod est omnino simplex et unicum sub ratione, quæ sibi competit secundum se et absque habitudine ad aliquid, in quo sit aliqua distinctio, sicut apprehensum non est nisi unum secundum rem, ita non potest apprehendi nisi secundum unam simplicem rationem. Nec etiam illa, scilicet intelligibile et intelligens, potest circa essentiam suam apprehendere, ut differentia quædam ex comparatione eorum ad invicem vel ut mutuo se respicientia, nisi jam in sua differentia existere supponantur, sive quamdam differentiam importantia; quæ enim apprehenduntur ut quædam differentia mutuo se respicientia, et quæ etiam operatione intellectus, ut differentia ad invicem comparantur, jam in sua differentia existere supponuntur. Quæ autem ex operatione rationis vel intellectus habent, quod sint quædam entia secundum rationem, et ad invicem ratione differentia non possunt dici constitui in tali suo *esse*, et habere differentiam hanc secundum rationem ex comparatione eorum inter se per operationem rationis vel intellectus; imo ista secunda operatio primam necessario præsupponit, ita quod primo per operationem unam rationis in tali *esse* distincto constituuntur, et secundo per aliam operationem intellectus sic distincta ad invicem comparantur. Sicut enim cum res vere absolutæ comparantur ad invicem, supponuntur habere *esse* distinctum secundum rem, sic etiam cum res rationis ad invicem comparantur, præsupponuntur habere distinctum *esse* secundum rationem; igitur si intellectus divinus apprehendit essentiam suam ut differentem secundum rationem ab attributis, et etiam apprehendat ipsa attributa ut differentia secundum rationem, et sub hac differentia, ista ad invicem comparat, in ipsa secundum se actualiter sunt illa, ut sic differentia et sub sua actuali distinctione quam sic habent, secundum se movent intellectum divinum, ut ipsa sic distincta

concipiat et ad invicem comparet, hoc autem non videtur conveniens.

5. Ratio ista confirmatur : Quæcumque enim differunt, aut habent differentiam secundum se, vel ex seipsis formaliter per illud, quod sunt secundum seipsa, absque comparatione ad aliqua realiter differentia, et ista differunt secundum rem ; aut habent pluralitatem sive differentiam ex comparatione ad aliqua realiter differentia, et ista differunt ratione. Et hoc patet in creaturis, nam supposita unitate formæ specificæ secundum rem, in illa distinguit intellectus rationem generis et differentiæ, quæ dicuntur non diversæ res, sed diversæ rationes. Sed hæc diversitas non posset accipi in illa re una et simplici, nisi per intellectum compararetur ad aliqua realiter differentia, et secundum quemdam ordinem illi unicæ rei convenientia. Unum et idem etiam non haberet diversas rationes veri et boni, nisi intelligere et velle illud unum et idem subjecto, essent alicubi actus realiter diversi et ad invicem ordinati.

Hoc etiam patet in Deo, quia circumscripta comparatione omnimoda ad diversas essentias creaturarum realem diversitatem importantium, essentia divina non apprehenderetur ab intellectu divino sub ratione diversarum idearum vel formarum sola ratione differentium, sed sub una ratione simplici omnino indistincta.

Vide Comment. ibi originaliter, quia Doct. diminute recitat dicta ejus.

Et hæc est intentio (d) Commentatoris 12. *Metaphys. comment.* 39. ubi loquens de materia hac dicit : *quod vita, sapientia*, etc. *dicuntur proprie de Deo, quia Deus dicitur proprie et vere vivens et sapiens*, etc. Talia autem et consimilia, quæ significantur per modum dispositionis et dispositi, in rebus immaterialibus reducuntur ad unum in *esse*, et ad duo in consideratione. Intellectus enim natus est dividere adunata in *esse*, sed in rebus compositis, cum disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam per formam, intelligit utraque adunata aliquo modo, et differentia aliquo modo ; cum autem fuerit considerata dispositio et dispositum in rebus immaterialibus, tunc reducuntur ad unam intentionem omnibus modis, et nullus modus erit, quo prædicatum distinguatur a subjecto extra intellectum, scilicet in *esse* rei ; sed nullam differentiam intelligit intellectus inter ea in essendo, nisi secundum acceptionem, scilicet quia idem accepit dispositum et dispositionem ut duo, quorum proportio est ad invicem, sicut proportio prædicati ad subjectum. Intellectus enim potest intelligere idem his duobus modis secundum similitudinem ad propositionem categoricam in rebus compositis, sicut intelligit multa per similitudinem.

Vide Lychetum hic.

COMMENTARIUS.

(a) *In ista quæstione.* Plures quidem ac varie hic recitantur opiniones, quarum prima est sancti Thomæ dicentis, nullam attributorum distinctionem cum Dei simplicitate stare, præterquam rationis tantum. Cui quidam alius Doctor adhærere 1.

videtur, quam tamen opinionem ad præsens non curo recitare, cum in textu Doctoris pateat, et clara sit usque ibi : *Sed inquantum essentia divina.*

Sensus hujus litteræ est, quod essentia divina in se et absolute considerata nullam distinctionem attributorum includit ex natura rei; sed ut per intellectum diversimode comparata ad diversa attributa in creaturis continet in se distincta attributa, quæ sola ratione inter se et ab essentia distinguuntur. Et talis comparatio essentiæ ad attributa non fit in ratione causæ efficientis, quia non comparatur ad illa ut efficiens, quia sic non dicimus essentiam divinam esse bonam, quia efficit bonitatem, quia sic posset dici lapis, quia efficit lapidem; sed comparatur magis in ratione causæ formalis, ut ipsa est quodammodo una forma continens integritatem omnis perfectionis, et hoc eminenter, quæ perfectiones sunt imperfecte in creaturis, et sic ipsa essentia, ut forma perfectissima comparatur ad diversas perfectiones attributales in creaturis, quæ perfectiones secundum gradus suos diversimode imitantur essentiam. Et ex tali comparatione sumuntur plura attributa, ut puta, ut comparatur ad bonitatem creatam, veritatem, sapientiam (quæ distinguuntur in creaturis) dicitur bona, vera, sapiens, et hujusmodi.

(b) Et addit ibi : *Ultra, ista opinio dicit quod pluralitas perfectionum attributalium, ut est in essentia divina est quasi in potentia, et ut est in conceptu intellectus est quasi in actu*, id est, quod ante hujusmodi comparationem est ibi sola essentia divina et nulla distinctio attributorum nisi in potentia, id est, quia ipsa est apta nata diversimode considerari et comparari ad attributa creata, et ut actu sic consideratur et comparatur actu est talis distinctio attributorum. Et addit ibi : *In divino quidem*, quia intellectus divinus et beatus nulla habita comparatione essentiæ ad attributa creata, non est ibi aliqua pluralitas nisi in potentia; ut autem considerant ipsam in se, et ut diversimode imitabilem a diversis attributis in creaturis, ibi distinguunt diversa attributa. Intellectus vero creatus et non beatus e contra distinguit, quia primo considerat attributa creata, et illa attribuit creatori, ita quod primo habet attributa creata pro objectis, et secundo attribuit; intellectus vero creatus beatus primo habet essentiam considerando eam, ut diversimode imitabilem. Et addit ibi : *Limitatæ autem perfectiones inquantum actu in intelligentia sunt, dicuntur rationes*, id est, quod illæ perfectiones, puta attributales inquantum actu in intelligentia sunt, id est, in actuali consideratione et comparatione essentiæ ad attributa creata dicuntur rationes, id est, objecta conceptibilia.

(c) *Alii declarant positionem sic.* Ista opinio est eadem cum opinione Thomæ, nisi quod diffusius aliqua declarat, quæ ex supradictis sunt manifesta. 3. Gof. quodl. 7. q. 1.

(d) *Et hæc est intentio Commentatoris.* Sensus hujus litteræ est, quod in rebus immaterialibus, quando aliqua predicantur per modum dispositi et dispositionis, id est, per modum materiæ et formæ, quia subjectum se tenet ex parte materiæ, et prædicatum ex parte formæ, tunc sunt unum in re et in intellectu sunt distincta; et intellectus sic intelligens abstractum a materia per modum dispositi et dispositionis, id est, per modum subjecti et prædicati, intelligit unum in re tantum, sed diversum in consideratione, quia ut in prædicato quodammodo differt a seipso ut in subjecto, et hoc sola ratione, et tunc intellectus utitur uno in re, ut duobus scilicet in intentionibus, quia considerat illud sub diversis intentionibus, scilicet

prædicati et subjecti. Et hoc modo dicitur quod Deus est bonus, sapiens, vita, et hujusmodi, nam sapientia et Deitas sunt unum in re, sed sola ratione differunt, sicut prædicatum et subjectum; sed in rebus materialibus, puta in lapide, licet materia et forma sint simul realiter unita, non tamen sunt una res, sed distinctæ. Et ideo quando intellectus in rebus compositis sic disponit compositum per formam, aut cum disponit habentem formam, id est, subjectum habens formam intelligit utraque, ut aliquo modo adunata in intellectu, et tamen differentia aliquo modo in re, non sic in rebus immaterialibus. Et sic patet intentio hujus. Hæc tamen auctoritas postea a Doctore exponetur.

SCHOLIUM.

Impugnat quinque rationibus opinionem relatam secundum explicationem D. Thomæ asserentis distinctionem perfectionum attributalium desumi per respectum ad creaturas, et refutat rationem fundamentalem ejus quoad utramque præmissam.

6. Impugnatur opinio D. Thom.

Contra istam (a) positionem primo arguitur sic: Quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis, principalius est in Deo ex se et non ex respectu aliquo ad extra; attributum est simpliciter perfectionis in creatura, ita quod simpliciter est melius ipsum quam non ipsum, ergo, etc. Probatio majoris, perfectum semper est independens ab imperfecto, sicut imperfectum dependens a perfecto; attributalis autem perfectio in Deo est perfecte, in creatura imperfecte; similiter non esset infinitæ perfectionis simpliciter, nisi esset continens omnem perfectionem simpliciter sine respectu ad extra. Minor declaratur sic (b), quia enim quodlibet creatum in *esse* quidditativo est limitatum, et quælibet perfectio ejus, sibi essentialis, ideo a nulla (c) tali sumitur attributum; pari enim ratione a qualibet essentia creata assumeretur attributum, sed ab illo quod est perfectio accidentalis creaturæ sive in bene *esse* ejus, sumitur attributum quod dicit perfectionem simpliciter in subjecta substantia; quia licet, ut natura quædam habeat gradum limitatum, tamen ut perficiens aliud in bene *esse* ejus, nullam limitationem importat, et sic est attributum. Sic etiam in Deo, non notat perfectionem primam, sed quasi accidentalem in bene *esse*, unde Augustinus 15. de Trinit. c. 5. *Si dicimus sapiens, speciosus, potens, spiritus, horum quod novissimum posui, videtur significare substantiam, cætera vero hujus substantiæ qualitates.*

A quidditativo non sumitur attributum sed ab accidentali ut perficit aliud quare.

Item secundo sic (d): Illa non distinguuntur per respectum ad extra, quorum quodlibet continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis; sed quodlibet attributum continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis, ergo, etc. Minor probatur, quia ratio idealis correspondet perfectioni creaturæ, inquantum ea perficitur in *esse* quidditativo, et per consequens sub ratione illa, qua essentia illa est limitata; unde et secundum diversos gradus limitationis creaturarum distinguuntur ideæ, non autem inquantum ista essentia est perfecta simpliciter, quia sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut boni-

Vide dist. ad hoc

tas aut perfectio simpliciter. Ex hoc apparet probatio minoris, quia enim quodlibet attributum est perfectio simpliciter, ex declaratione minoris probationis primæ, sequitur quod quodlibet est imitabile ab omni gradu limitato. Probatio majoris, tum quia continens omnem ideam æqualiter videtur respicere omne ideatum, et ita per respectum ad nullum potest distingui ab alio, quia similiter respicit quodlibet; unde sapientiæ attributum, non magis respicit sapientiam ideatam quam colorem ideatum, quia utrumque æque est limitatum, nec ab uno magis sumitur attributum quam ab alio.

Item tertio sic (c) : Distinctio attributorum fundamentum est respectu distinctionis emanationum personalium, quia Filius procedit naturaliter nascendo, tanquam verbum conceptum in intellectu; Spiritus sanctus procedit libere spirando, tanquam amor conceptus in voluntate, et non ut Verbum, quod non potest esse, nisi esset aliqua distinctio intellectus et voluntatis ad intra; sed productio personarum ad nihil extra necessario comparatur, ergo, etc.

tio- item unt tum gui. at ias ita rie, r. et 1. esse uti . 26. a,54.

Item quarto sic (f) : Deus intelligit essentiam suam inquantum vera, non inquantum bona, et vult eam inquantum bona, non inquantum vera; ab æterno (g) etiam intellexit se intelligere essentiam et velle eam, similiter sine respectu ad extra, quia iste actus consequitur immaterialitatem naturalem; ergo sine tali respectu includit essentia sua rationem veri et boni, et similiter rationem intelligentis et intellecti, volentis et voliti, formaliter distinctas; ergo, etc.

Item quinto sic : Beatitudo (h) divina consistit in ejus actibus perfectis intellectus et voluntatis, sed omnia attributa divina sese mutuo respiciunt in perficiendo actus illos, ut patebit; beatitudo autem Dei a nullo respectu dependet ad extra, ergo, etc.

Contra rationem ejus (i) major est falsa; tum quia ita distinguitur essentia divina ratione ab attributo, sicut unum attributum ab alio. Numquid sequitur, ergo essentia ut essentia non est ibi nisi ex respectu ad extra? Tum quia *bonum* et *verum* in creatura distinguuntur distinctione rationis. A quibus igitur re distinctis sumitur hæc distinctio? A nullis; sed a *vero* et *bono* in Deo, quæ ratione differunt. Tum tertio (k) quia ubi est mera distinctio rationis, non requiritur respectus ad aliquid extra, sicut est in definitione et definito; et talis est distinctio in attributis (l), qualia sunt objecta intelligentiæ divinæ differentia ratione, licet sint unius actus intelligendi in Deo. Quando enim requiritur respectus ad extra, tunc distinctio partim est ab intellectu, partim aliunde, et hoc vel a diversis circumstantibus extra diversimode, ut patet in exemplis adductis de columna et puncto; vel ab eodem diversimode circumstante, ut in secunda instantia patet contra majorem.

8. Contra D. Thom. qui dicit distinctionem rationis in uno extremo desumi a distinctione reali in altero.

Item, (m) contra minorem illius rationis arguitur sic : Cum omnia attributa pertineant ad intellectum

Minor D. Thom. est distinctionem attributorum desumi per respectum ad creaturas.

et voluntatem, quæ sunt principia emanationum, ad personas distinctas realiter potest reduci distinctio attributorum, ita quod illa quæ pertinent ad intellectum, habent respectum ad gignitionem Verbi, quæ autem ad voluntatem, habent respectum ad spirationem; ut sicut intellectus creaturæ naturalis non distinguit hæc et illa, nisi ex respectu ad aliqua in creaturis, ad quas reflectit omnem suum intellectum, sic intellectus divinus et beatus ex respectu ad personas, ad quas dirigit omnem suum intellectum.

## COMMENTARIUS.

4. (a) *Contra istam positionem.* Doctor instat multipliciter contra hanc opinionem, et primo sic: quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis principalius est in Deo ex se et non ex respectu aliquo; sed attributum est simpliciter perfectionis in creatura, ita quod simpliciter est melius ipsum quam non ipsum. Probatio majoris, perfectum semper est independens ab imperfecto, sicut imperfectum dependens a perfecto; attributalis autem perfectio in Deo est perfecte, et in creatura imperfecte, ergo.

Aliquid dependere ab aliquo contingit multipliciter.

Nota tamen, cum dicit ibi, quod *perfectum non dependet ab imperfecto.* Aliquid enim dependere ab alio contingit multipliciter. Primo, ut a partibus essentialibus ut compositum. Secundo ut a causa efficiente vel finali. Tertio ut mensuratum a mensura. Primo et secundo modo perfectum non potest dependere ab imperfecto. Et Doctor supponit, quod attributum in Deo sit ibi sub ratione perfectissima et infinita. Et quia Thomas dicit, quod attributa in Deo sunt tantum ibi per respectum ad attributa in creaturis, ita quod si aliquis intellectus non comparat essentiam divinam ad attributa creata, in ipsa essentia non posset distinguere aliqua attributa, sed tantum esset ibi essentia nuda, et sic vult quod ipsa attributa in divinis, et in essendo, et in *distingui* sint tantum ibi per respectum ad attributa ad extra. Stante ergo supposito Scoti, quod ipsa attributa sunt perfectissima in Deo, sequeretur ipsa dependere in essendo et in *distingui* ab attributis creatis, et sic simpliciter perfectum dependere in essendo ab imperfecto, quod est inconveniens.

5. Object.

(b) *Minor declaratur sic*, etc. Sed contra hoc dictum, ut magis intelligatur instatur aliqualiter, probando quod non quælibet perfectio essentialis entis limitati est limitata, quia ens est de essentia hominis, et tamen secundum eum est illimitatum. Dico, quod perfectio essentialis creaturæ potest dupliciter considerari. Uno modo in *esse* vere reali et existente. Alio modo in *esse* conceptibili. Exemplum, *hic homo* includit multa *esse*, nam primo dicitur hoc ens; secundo dicitur hæc substantia; tertio dicitur hoc corpus; quarto hoc vivens; quinto hoc animal; sexto hic homo. Istæ perfectiones existentes in Francisco, qui est omnino limitatus sunt limitatæ, licet non semper conceptus sumpti ab istis perfectionibus sint limitati, ut patet de conceptu entis qui sumitur ab hoc ente in Francisco, nec conceptus substantiæ, ut dicit ens per se tantum, qui sumitur ab hoc ente per se. Alii vero conceptus sequentes, ut puta conceptus substantiæ prædicamentalis, et corporis, et viventis, et hujusmodi, sunt limitati. Loquitur ergo Doctor quod quælibet perfectio essentialis creaturæ est limitata modo præexposito.

Respon

Perfe alicuju duplici

6. ributum in ?o non notat rfectionem imam.

(c) *Ideo a nulla tali sumitur attributum.* Pro majori dilucidatione hujus litteræ hic sunt plura notanda. Primo, quod attributum in creatura dicitur attributum, quia alteri attribuitur, sicut sapientia dicitur attributum, puta homini, et tale præsupponit id cui attribuitur habere *esse* suum essentiale et quidditativum; nam attributum dicitur, quia perficit id quod in se prius est perfectum essentialiter. Et similiter dico in essentia divina, quod attributum dicitur quod quasi secundo perficit essentiam divinam, quæ in se est perfectissima essentialiter. Ideo illa, quæ pertinent ad essentiam divinam non dicuntur attributa, nec etiam omnia quæ non sunt de essentia illius dicuntur attributa, ut gradus intrinseci dicentes perfectionem, ut infinitas, quia illi sunt sic intrinseci essentiæ, quod non potest haberi conceptus perfectus de ea sine illis, ut supra declaravi; sed bene omnia alia dicentia perfectionem in divinis sunt attributa.

Quare atur attributum in eatura, quia eri attribuitur. llus gradus rinsecus sentiæ itur attributum.

Secundo nota, quod attributum in creaturis, puta bonitas creata vel veritas dupliciter potest considerari, aut inquantum est quædam essentia creata, et sic importat limitationem; aut inquantum perficit subjectam substantiam, quæ in se est perfecta substantialiter; et sic ut perficit, potest dici illimitata. Nam perficere ut perficere, non includit imperfectionem aliquam, licet in creatura perficiens, non inquantum hujusmodi, sed inquantum informans, dicat aliqualem imperfectionem, ut patet a Doctore *dist.* 2. *primi. et dist.* 5. *q.* 2. Accipitur ergo, ut attributum in creaturis attribuit Deo secundum illam rationem, quæ tantum dicitur perficere et non ut informat. Et est sensus, quod bonitas in Deo est ibi secundum illam rationem, qua dicitur perfectio secunda illius, quod in se substantialiter et essentialiter est perfectum; non tamen est ibi, nec ut informans, nec ut actuans, nec ut determinans, quia omnia ista dicunt imperfectionem respectu essentiæ; sed est ibi realiter et essentialiter eadem cum essentia, licet formaliter distincta.

Per uid dicitur tributum in divinis.

7. Tertio nota, quod perfectiones in creaturis, quæ secundo perficiunt sunt in duplici genere. Nam quædam sunt perfectiones, quibus sumptis in suis rationibus formalibus non repugnat infinitas, et sic sunt perfectiones simpliciter, ut bonitas, veritas, inquantum hujusmodi, et tales sunt transferendæ ad divina in summo. Quædam sunt, quibus sumptis in rationibus suis formalibus repugnat infinitas, et sic non possunt esse perfectiones simpliciter, ut albedo, color, lux, et hujusmodi accidentia corporalia; et talia formaliter non sunt transferenda ad divina, nec in summo, nec aliquo modo, quia hæc esset falsa : *Deus est summa albedo* vel *summus color*. Possunt tamen transferri non formaliter, ita quod dicantur formaliter de Deo, sed proportionaliter, quæ proportio requirit dissimilitudinem. Et sic dicimus, quod in Deo est perfectio albedinis eminenter solum, id est, quod Deus habet tantam perfectionem, quanta est in albedine, et infinitum majorem. Et sic patet quo modo perfectiones attributales in creaturis attribuuntur in summo ipsi creatori.

Quæ perfectiones ad divina transferuntur.

In Deo est perfectio albedinis eminenter.

8. (d) *Item secundo sic.* In ista ratione sunt plura notanda. Primo, *idea nihil aliud est nisi esse cognitum creaturæ in mente divina*, ut tenet Doctor *dist.* 35. *primi.* Et talis idea correspondet perfectioni creaturæ in *esse* quidditativo, esse autem quidditativum creaturæ est simpliciter limitatum, et sic secundum diversas perfectiones limitatas in creaturis, diversæ ideæ distinguuntur in mente divina, ut puta *esse* cognitum lapidis repræsentat ipsum lapidem in perfectione quidditativa ut

duo, et *esse* cognitum asini repræsentat ipsum asinum in perfectione quidditativa ut quatuor, et sic ascendendo vel descendendo. Et idea sive *esse* cognitum creaturæ non repræsentat aliquam creaturam sive aliquam essentiam, ut est perfectio simpliciter; et ideo idea bonitatis creatæ non repræsentat ipsam bonitatem, ut est quædam perfectio simpliciter, quæ inquantum perficit dicitur limitata, sed repræsentat ipsam in sua perfectione quidditativa limitata. Nam si idea sapientiæ creatæ, et idea bonitatis creatæ, et veritatis, et unitatis, et hujusmodi (quæ dicunt perfectionem simpliciter) repræsentarent ipsa, ut perfecta simpliciter, tunc eis tantum corresponderet unum attributum in divinis, puta perfectio simpliciter vel bonitas essentialis, et sic non possent hujusmodi distincta attributa in divinis accipi per comparationem ad distincta attributa in creaturis, ut dicebat Thomas, quia ut sunt perfectiones simpliciter, et sub illa ratione qua sunt perfectiones simpliciter, tantum unum attributum correspondebit eis in divinis; ergo si plura debent sumi in divinis per comparationem ad plura ad extra, oportet quod illa ideata accipiantur in suo *esse* quidditativo et limitato.

9. Attributa quomodo contineant essentiam divinam.

Secundo declaro, quod quando dicit Doctor quod *attributa continent essentiam divinam secundum omnem perfectionis idealis rationem*, debet sic intelligi, quod sicut essentia divina (quia formaliter infinita) eminenter continet omnem rationem perfectionis idealis, id est, omnem perfectionem idealem, correspondentem perfectionibus ideatis. Et sic eminenter continet omnem perfectionem ideatorum, sic attributum, cum sit formaliter infinitum, et eadem res realiter quod essentia divina, continet omnem rationem perfectionis idealis modo præexposito.

Tertio suppono, quod quando aliquid æqualiter respicit plura, non magis sumitur ab uno quam ab alio, nec magis dicitur tale ab uno quam ab alio. Cum ergo attributum in divinis, puta bonitas infinita, æqualiter respiciat omnia ideata, (nam ita eminenter continet perfectionem lapidis, sicut et perfectionem asini et perfectionem sapientiæ, et omnia respicit ut sunt quædam essentiæ limitatæ, et ita respicit essentiam lapidis, sicut essentiam bonitatis vel veritatis creatæ, et hujusmodi) ergo non magis debet accipi bonitas, ut attributum divinum ab essentiam bonitatis creatæ quam ab essentia lapidis, cum æqualiter contineat omnia illa, sicut etiam essentia divina æqualiter continet et respicit omnia ideata, ut perfectiones limitatas. Stat ergo tota ratio Scoti in hoc, quod sicut essentia divina, quæ propter suam infinitatem æqualiter continet omnia ideata et æqualiter respicit illa, non magis debet accipi ab uno ideato quam ab alio. Et sic falsum est, quod Thomas dicit quod bonitas, quæ est attributum in Deo, accipitur per respectum ad bonitatem creatam, ita quod si talis bonitas creata non esset, non posset accipi bonitas in divinis, ut attributum distinctum ab aliis. Cont. D. Thomam.

10. Quomodo Filius producatur per modum naturæ nascendo, et Spiritus sanctus procedat libere spirando.

(e) *Item tertio sic. Distinctio attributorum*, etc. In præsenti ratione sunt aliqua notanda. Primo, quod emanationes in divinis, puta generatio passiva per modum naturæ, et spiratio passiva per modum voluntatis, sunt in divinis ex natura rei et præter operationem intellectus collativi, aliter personæ constitutæ non essent ibi ex natura rei, quia si productio vel emanatio non est realis, nec etiam productum. Secundo, quod Filius dicitur naturaliter produci nascendo, tanquam verbum conceptum in intellectu, id est, tanquam verbum vere productum ab intellectu tan-

quam a principio formali productivo; et dicitur concipi in intellectu, quia intellectus, una cum essentia dicitur vere memoria fecunda. Hoc idem dico de Spiritu sancto respectu voluntatis.

uænam sit emoria cunda.

Tertio suppono, quod distinctio attributorum est fundamentum distinctionis emanationum, id est, quod ipsæ emanationes, quæ sunt ibi distinctæ ex natura rei, de necessitate præsupponunt aliqua attributa distincta ex natura rei, a quibus dicuntur distingui. Non enim est possibile imaginari, quod una productio sit per modum naturæ, et alia sit simpliciter per modum voluntatis, et quod principia productiva non distinguantur inter se ex natura rei; quia videtur impossibile, quod unum, videlicet omnino re indistinctum, sit principium productivum, et per modum libertatis, et per modum naturæ. Et sic cum in divinis emanationes sint ex natura rei, et non sint ibi per respectum ad extra, multo fortius attributa a quibus sumuntur erunt ibi ex natura rei et non per respectum ad extra.

tributa in inis sunt ex ura rei et on per pectum ad extra.

Quarto nota, quod licet Scotus hîc nominet intellectum et voluntatem attributa, nominat ea generali nomine et improprie. Et quia Thomas dixit, quod attributa sumuntur per respectum ad extra, et vult quod intellectus et voluntas, et hujusmodi sint ibi distincta tantum per comparationem ad extra, ideo Doctor quantum ad hoc, nominat ea attributa, tamen ipse absolute negat ipsa esse attributa, ut patet in ista quæstione infra, et *quæstione prima Quodlibeti.*

ellectus et oluntas non nt attributa i improprie.

11. eus intelligit sentiam suam quantum ue, vult eam quantum bona.

(f) *Item quarto sic: Deus intelligit essentiam suam inquantum vera, non inquantum bona. et quia iste actus consequitur immaterialitatem naturalem*, id est, actus quo intellectus divinus reflectitur super intellectionem qua intelligit essentiam, et similiter actus volendi quo voluntas vult volitionem, qua immediate vult essentiam; ergo sine tali respectu ad extra essentia includit rationem veri et boni; similiter rationem intelligentis et intellecti, scilicet ipsum intellectum, qui habet rationem intelligentis, et essentiam quæ habet rationem intellecti, et similiter includit rationem volentis et voliti, quæ rationes sunt formaliter distinctæ. Nota tamen, quod licet secundum Doctorem intellectus divinus intelligat essentiam inquantum vera, et etiam inquantum bona, tamen hoc quod dicit hîc, quod intelligit eam inquantum vera, non inquantum bona, hoc concludit contra Thomam, qui tenet essentiam sub ratione veri esse objectum intellectus et non sub ratione boni. Contra D. Thomam. Hoc stante, formo sic argumentum, supponendo mihi primo quod intellectus prima intellectione, qua intelligit aliquid, non fabricat ens rationis, nec comparat illud intellectum ad aliud; nam primo intelligit objectum, et intellectum postea comparat, hoc stante, intellectus divinus intelligit essentiam inquantum vera et non inquantum bona, et hoc prima intellectione; ergo est ibi veritas et non per comparationem ad extra. Et similiter voluntas prima volitione vult eam inquantum bona, et non absolute inquantum vera; ergo est ibi bonitas sine comparatione ad extra.

(g) *Ab æterno etiam intellexit.* Potest formari aliud argumentum, supponendo aliqua. Primo, etsi idem omnino in re possit se intelligere, et sic esse objectum et potentia, tamen quod idem omnino in re intelligat seipsum intellectione, et quod talis intellectio qua se intelligit, sit omnino idem in re, hoc non est intelligibile, quia operatio semper distinguitur ab operante. Cum ergo intellectus divinus intelligat essentiam 12. Deductio de intellectione contra Thom.

suam vel seipsum, et ultra intelligat etiam se intelligere propter suam immaterialitatem naturalem, quæritur tunc, aut intelligit intellectione reali, et non sumpta per respectum ad extra? aut in electione rationis, quæ sit tantum ens rationis, et hoc per respectum ad extra? Si primo, habeo intentum, scilicet quod est ibi intellectio ex natura rei, aliquo modo distincta ab ipso intelligente. Si secundo, ergo tantum est ibi intellectio rationis et per respectum ad extra. Et sic intellectus divinus non posset seipsum intelligere, nec essentiam suam realiter, nec diceretur intelligens realiter, sed tantum secundo intentionaliter. Et ultra, remoto omni ente ad extra, sequeretur quod non esset ibi intellectio, et sic remota omni creatura ad quam fit talis comparatio, Deus formaliter nihil intelligeret, quæ omnia sunt absurda; et sicut dixi de intellectione, eodem modo potest formari argumentum de volitione.

13. Ubi consistat beatitudo. (h) *Item quinto sic: Beatitudo divina consistit*, etc. Ut clarius intelligatur ista ratio, suppono primo quod Deus sit ex natura rei in seipso beatus objective, et in intellectione et volitione Deitatis formaliter beatus, et hoc a semetipso, etiam omni respectu extrinseco circumscripto; patet, quia beatitudo Dei ad nihil extra dependet, sed est ibi ex natura rei. Tunc sic: Beatitudo formaliter sumpta consistit in actibus secundis et non primis. Cum ergo Deus sit formaliter beatus in seipso; ergo beatitudo sua formaliter consistit in actibus secundis, scilicet in perfectissima visione et volitione sui. Quæro tunc, aut illa visio et volitio sui est ibi ex natura rei, et aliquo modo distincta ab ipso cum non sit intelligibile, actum secundum esse omnino idem cum actu primo; aut est ibi tantum ens rationis, et per respectum ad extra? Si primo, habeo propositum. Si secundo, ergo erit formaliter beatus aliquo ente rationis et aliquo respectu sumpto ab extra; et sic remota omni creatura ad quam fit talis comparatio, non erit aliquo modo formaliter beatus, quæ omnia videntur absurda; ergo sequitur quod erit ibi visio beata, et volitio similiter ex natura rei. Et addo ultra, quod ex quo omnia attributa divina sese mutuo respiciunt in perficiendo actus illos, (nam quædam attributa respiciunt, et quodammodo præsupponunt actum intellectus, ut sapientia, scientia, et hujusmodi; quædam actum voluntatis, ut charitas, bonitas, et hujusmodi) ergo sicut illi actus sunt ibi ex natura rei et non per respectum ad extra, ita attributa perficientia illos actus, non tamen quod illi actus realiter perficiantur.

*Beatitudo Dei formaliter consistit in perfectissima visione, et volitione sui.*

(i) *Contra rationem ejus*, Quia sanctus Thomas asserit, quod illa quæ distinguuntur ratione in uno extremo, cui correspondent aliqua distincta realiter in alio extremo, semper sumuntur ab illis realiter distinctis. Et quod hoc sit falsum ostendit Doctor hic, quia essentia divina distinguitur ratione ab attributo, puta a sapientia, et tamen in creaturis correspondet distinctio realis inter essentiam et attributum, ut homo distinguitur realiter a sua sapientia; ergo si essentia divina distinguitur ratione a sapientia, et talia sumuntur a distinctis realiter, ergo essentia divina erit in Deo tantum per respectum ad extra, quod non est intelligibile. 14.

*Tum, quia bonum et verum*, etc. Hoc concludit contra Thomam, qui bonum et verum ponit tantum ratione distingui in creatura, et est ratio ad hominem, quia secundum Scotum, bonum et verum in creatura formaliter distinguuntur.

*Cont[ra] D. Th[o]ma[m] qui p[onit] bon[um] et verum ratio[ne] distin[gui] in creat[ura].*

15. [Du]bium. (k) *Tum tertio, quia ubi est mera distinctio rationis*, etc. Sed in ista littera Doctoris occurrunt aliqua dubia. Primum, quia omnis relatio rationis fit semper ex comparatione unius ad alterum; ergo sicut talis relatio rationis requirit rem ad extra comparatam, ita et distinctio rationis requirit respectum ad aliquid extra.

[So]lutio. Dico quod licet omnis relatio rationis sit causata, vel saltem derelicta per aliquem actum collativum intellectus, vel alterius potentiæ comparantis unum objectum ad aliud, et sic non possit fieri sine tali re comparata; tamen multa sola ratione distinguuntur sine respectu ad extra, id est, quod ut intelligantur distingui ratione, non habent hoc per respectum ad extra, imo (per impossibile) remoto omni respectu ad extra adhuc distinguerentur. Nam licet intentio generis et speciei sint causatæ suo modo per actum intellectus comparantis unum objectum ad aliud, tamen quod inter se distinguantur, non habent hoc per respectum ad ipsa comparata.

16. [D]ubium aliud. Secundum dubium est de definitione et definito, quia videtur quod non tantum ratione distinguantur, imo magis ex natura rei.

Dico, quod capiendo definitionem et definitum pro vocibus realiter distinguuntur, ut patet, quia sunt diversæ voces realiter distinctæ. Similiter capiendo pro conceptibus non sunt idem; tum, quia conceptus definiti est incomplexus, et definitionis complexus; tum, quia conceptus definiti importatur confuse, et definitionis distincte. Et similiter accipiendo definitum pro re extra, et definitionem pro actu intellectus definientis, distinguuntur; patet, quia in demonstratione non supponunt pro eodem, ut patet. Aliquando accipiuntur definitum pro conceptibili confuso, et definitio pro conceptibili distincto, et sic forte ex natura rei differunt. Aliqui tamen exponentes Scotum, dicunt quod definitio proprie est ens rationis, similiter et definitum. Nam intellectus definit, id est, rem conceptam in conceptus dividit, qualiter in re non est divisa, ideo totum aggregatum ex illis conceptibus, in quo est res divisa, est ens rationis. Et quia definire est dupliciter, scilicet effective quod est actus realis definiendi, et formaliter quod est declarare distincte quid sit res, quæ fundatur in illis conceptibus, in quos est divisus conceptus definiti; ideo definire secundo modo, est præcise ens rationis et relatio rationis, quia etiam definitum ut tale, est tantum in conceptu, ideo etiam definitum ut tale, est tantum ens rationis. Non tamen negandum est, quin res realis per definitionem explicetur, quæ definitio est tantum ens rationis formaliter, et fundamentaliter est illi conceptus definientes, ut homo cognoscitur primo confuse, id est, sub ratione totius; postea intellectus dividit ipsum, formando duos conceptus de eo, scilicet animalis et intellectualis, qui duo conceptus distincte declarant, quid sit illud confusum, quod est *homo*. Homo conceptus est in re ens reale, et in intellectu solum ens rationis, et non dividitur ut in re, sed ut in intellectu. Similiter animal et intellectuale sunt conceptus, et ipsi declarant hominem conceptum, illa declaratio, quia est entium rationis, id est, conceptuum definientium, est tantum relatio rationis: hæc illa opinio. Ex his patet solutio ad dubium.

Definitio et definitum distinguuntur multipliciter.

Homo dupliciter potest considerari ut in re primo et in intellectu secundo.

(l) *Et talis est distinctio in attributis, qualia sunt objecta intelligentiæ divinæ*, id est, intellectionis divinæ, differentia ra- 17.

tione, id est, quod qualia sunt objecta differentia ratione respectu intellectionis divinæ (quæ tantum est una), talis est distinctio in attributis, quæ attributa sunt hujusmodi objecta, quæ tantum ratione distinguuntur, et hoc secundum S. Thomam, ergo non per respectum ad extra; quia quando requiritur respectus ad extra, tunc non dicuntur sola ratione distingui, sed partim ab intellectu, et partim aliunde, et hoc vel a diversis circumstantibus extra diversimode, ut intellectus, qui distinguit dextrum et sinistrum in columna per respectum ad diversas partes animalis. Et similiter distinguit in puncto principium, et finem per respectum ad diversas lineas diversimode circumstantes, ita quod respectu unius dicitur principium, et respectu alterius dicitur finis; vel ab eodem diversimode circumstante ut intellectus distinguit, puta in lapide, ut diversimode circumstante bonum et verum, nam ut præsentatur in ratione intelligibilis, et in ratione appetibilis, ibi distinguit et bonum. Illic tamen non loquor de bonitate et veritate, ut sunt passiones entis, et hoc bene nota.

18. (m) *Item contra minorem.* Tota vis rationis in hoc consistit, supponendo aliqua. Primo, quod personæ divinæ productæ realiter distinguuntur, et non per respectum ad extra, quoniam non sunt ibi per respectum ad extra; et ipsæ personæ præsupponunt intellectum et voluntatem, quæ sunt principia emanationum sive productionum earum, ita quod productio Filii, quæ est per modum naturæ, præsupponit intellectum ut productivum per modum naturæ, et productio Spiritus sancti, quæ est libera, præsupponit voluntatem ut principium productivum per modum libertatis. Secundo suppono, quod attributa quædam pertinent ad intellectum absolute, ut sapientia, scientia, notitia etc. quædam ad voluntatem absolute, ut charitas, dilectio, amor, et hujusmodi. Sicut ergo intellectus habet respectum ad gignitionem Verbi, ita et omnia attributa, quæ pertinent ad intellectum, habent respectum ad gignitionem Verbi. Similiter voluntas habet respectum ad spirandum Spiritum sanctum, et omnia attributa pertinentia ad illam. Similiter sic potest sumi distinctio attributorum per respectum ad productiones realiter distinctas. Ergo intellectus beatus poterit illas distinguere per respectum ad distincta realiter in divinis, puta per respectum ad productionem Filii et Spiritus sancti, quæ distinguuntur realiter.

Attributa sunt duplicia. Quædam pertinent ad intellectum absol... Quædam ad voluntatem absol...

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, seu ejus explicandi modus, essentiam ut objicitur intellectui divino, esse omnino indistinctam, tamen ut virtualiter continet attributa, *intellectus negotians*, (inquit) *circa eam producit pluralitatem attributorum sine respectu ad extra.* Hanc refutat Scotus rationibus allatis contra sententiam D. Thomæ, et aliis de novo adductis, idque latissime, de quo etiam fuse egit d. 2. p. 2. q. 1. a n. 38. quantum attinet ad distinctionem essentiæ a relationibus.

Alia est positio (a) quæ dicit, quod essentia divina absolute considerata, inquantum natura aliqua vel essentia, nullam habet distinctionem rationis nisi quasi in potentia. Commentator 12. Metaphys. *Multiplicitas rationum in Deo, non est nisi in intellectu tantum, non in re.* Considerata autem non in se, sed inquantum veritas, prout scilicet habet *esse* in intelligentia, potest dupliciter accipi; aut inquantum movet intellectum quasi simplici intelligentia, et sic adhuc concipitur per rationem suæ simplici-

9 He... quo... 5. q... e... quo... 13. ... Com...

tatis, nec habet aliquam pluralitatem, nisi quasi in potentia; aut inquantum intellectus post istam apprehensionem negotiatur circa ipsam pluralitatem attributorum, quasi reducendo ipsam de potentia ad actum. Primo modo intellectus naturalis ad ipsam non pertingit, sed concipit ipsam particulatim in attributis conceptis ex creaturis, secundum istam opinionem. Secundo modo intellectus beatus quasi prima actione intelligendi capit eam. Tertio modo, quasi intellectus idem componens et dividens, et intellectus divinus unico et simplici intuitu distinguit rationes contentas in essentia, quæ ex sua perfectione summa omnes perfectiones simpliciter, sola ratione vel operatione intellectus distinctas continet.

De c sup. 3. q. 1. a m. 4.

Istæ rationes (b) attributorum, quas intellectus de simplici essentia secundum diversos conceptus format, non sunt nisi respectus fundati in essentia, quia conceptum plurium absolutorum intra eam impedit simplicitas, et sunt conceptus plures, ne conceptus sint synonymi, et in essentia, ne sint vani; sed non sunt respectus ad extra, ut probatum est, sed ad intra. Sic ergo omnia attributa divina pertinent ad intellectum vel voluntatem; quæ ad intellectum, mutuo ad intra se respiciunt; similiter quæ ad voluntatem, mutuo se respiciunt, inquantum hæc et illa cadunt sub apprehensione intellectus, qui intellectus primo simplici intelligentia concipit essentiam, ut essentia est; deinde negotiando circa eam concipit, videlicet eam ut intellecta est, et ut intelligens, et ratio intelligendi, ita quod essentia inquantum essentia respicit alia ut in qua sunt fundata; ut vero est concepta et movens intellectum ad intelligendum dicitur veritas, cujus propria ratio est ut respiciat essentiam ut essentia est, sicut illud, cujus est declarativa, et intellectum ut cui habet declarare, et actum intelligendi ut quo habet declarare, et sapientiam ut habitum quo intellectus habilis est, ut sibi declaratio fiat. Ipsa vero essentia ut per actum intelligendi est conceptiva sui ipsius, est intellectus et respicit *verum*, ut per quod manifestatur essentia, quæ concipitur, similiter de actu, etc. Et sic etiam de pertinentibus ad voluntatem. A summa ergo unitate essentiæ ordinatæ, secundum modum concipiendi, primo concipiuntur diversæ rationes attributorum, et inter illa adhuc est ordo, secundum quem mediatius vel immediatius ordinantur ad emanationes, deinde concipiuntur emanationes, et ibi est status ad intra. Deinde sequuntur omnes respectus ad extra, qui sunt per accidens, sicut autem distinctio relationum realium ad sua correspondentia, et totum ad intra, secundum illud argumentum, quod fuit pro hac parte.

Contra istam (c) opinionem arguitur per rationes illas, quas adduxi contra primam opinionem. Primo per tertiam, quia secundum eos, distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum, 10.

10. Distinctio perfectionum attributalium, fundamentum distinctionis emanationum.

Nulla distinctio realis præexigit distinctionem rationis, saltem ut rationem essendi, sed creaturæ supponunt esse cognitum, ex dist. 3. q. 4. infr. dist. 35 et 36. ut conditionem. Henr. quodl. 3. q. 3. et in sum. art. 37. q. 7.

sed distinctio emanationum est realis, patet; nulla autem distinctio realis præexigit necessario distinctionem, quæ tantum est rationis, sicut nec aliquid quod est pure reale, præexigit aliud quod est mere ens rationis; ergo distinctio attributorum non est tantum rationis, sed aliquo modo ex natura rei. Assumptum probatur, quia ens reale, quod distinguitur contra ens rationis, est illud quod ex se habet *esse*, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est; quidquid autem dependet ab ente rationis vel necessario præexigit illud, non potest habere suum *esse*, circumscripto omni opere intellectus ut intellectus est; ergo nihil quod præexigit ens rationis, est vere ens reale.

Confirmatur ista ratio, quia quod est posterius naturaliter, non potest esse perfectius ens ente priori naturaliter; sed ens reale est perfectius ens quam ens quod est tantum rationis, et distinctio emanationum est realis et posterior, ergo non fundatur nisi in ente reali et distincto; sed per te fundatur in distinctione attributorum, igitur distinctio attributorum non est tantum rationis.

Hæc ratio licet sufficiat contra opinantem, tamen oportet eam confirmare propter conclusionem in se. Dicitur ad eam quod attributa non sunt fundamenta emanationum distinctarum, imo essentia sola cum relationibus principiat diversas emanationes; tamen intellectus postea potest considerare ipsam essentiam, ut cum relationibus principiat hanc et illam, et tunc potest considerare rationem naturæ et voluntatis, et tamen non præcedunt ex natura rei.

11. Si nu[lla] est distin[ctio] volunt[atis] et intelle[ctus] ter[...] person[a]ri[...] Filius es[t] secu[...]

Contra (d), in illo instanti originis in quo generatur Filius, quæro an principium productivum ejus alio modo se habet ad ipsum quam principium productivum Spiritus sancti se habet ad ipsum, aut non alio modo; si non alio modo, ergo non magis est Filius, Filius nec imago Patris ex vi productionis suæ quam Spiritus sanctus. Si sic, igitur in illis signis originis, ante omnem actum intellectus habetur aliqua distinctio et non identitas formalis.

Nec valet (e) attribuere istam distinctionem relationibus, quia omnis relatio æque naturaliter respicit suum correlativum; ergo essentia ut sub ratione spirativi, æque naturaliter respicit suum spiratum, sicut sub ratione generativi respicit generatum vel genitum; non igitur posset ibi salvari alius et alius modus producendi, naturaliter scilicet et libere propter relationes, sed tantum si illud absolutum, quo producens producit, sit alterius rationis.

Hic etiam (f) arguitur contra istam positionem, et ex alia ratione eorum de objectis veri et boni, quia si ab æterno Deus ex sui immaterialitate intelligit et vult se, et hoc sub ratione boni et veri; ergo ibi est distinctio veri et boni, rationum formalium in objectis ante omnem actum circa talia objecta.

Hoc etiam (g) confirmatur per argumentum eorum de beatitudine, quæ convenit Deo ex natura

rei ante omnem actum intellectus negotiativi, quia actus negotiandi non est formaliter beatificus; illa autem beatitudo, ut dicitur, requirit propriam rationem objecti et potentiæ et operationis, ergo, etc.

12. Henr. ubi supra solvendo arg. principale. Ista tamen positio exponitur sic, quod possumus loqui de ratione quam objectum facit in intellectu de se, vel de illa quam intellectus potest facere circa objectum negotiando. Si loquamur de prima, illa est unica, sicut et unica est in re; et hoc dicit in se opinio, quod ut est intellecta per actum intelligentiæ simplicis, habet omnino rationem indistincti. Si secundo modo, sic intellectus potest formare circa illam unam rationem objecti, multas rationes distinctas, conferendo hoc ad illud; et hoc similiter dixit illa opinio quod objectum ut est in intellectu negotiante, habet distinctas, rationes quasi formatas circa ipsum.

Addit tamen ista expositio, quod opinio in se non videtur dicere, quod illa una ratio in se est formaliter bonitas et veritas, et quælibet perfectio simpliciter; et quod illa una ratio, quæ sit in intellectu virtute objecti, est etiam ratio formaliter bonitatis et veritatis, etc. Opinio tamen in se videtur dicere, quod ista dicunt diversos respectus fundatos in essentia.

13. Quia igitur (h) diversimode potest intelligi dicta opinio præter argumenta jam facta, appono alias rationes speciales; et primo ostendo quod formaliter veritas et bonitas sunt in re, et quælibet perfectio simpliciter ante omne opus intellectus. Quia quælibet perfectio simpliciter est formaliter in ente perfecto ex natura rei; veritas formaliter est perfectio simpliciter, et bonitas similiter, ergo, etc. Major patet, tum quia aliter (i) non esset Deus simpliciter perfectum, quia non esset quo majus excogitari non posset, cogitaretur enim majus si esset sic, et non sic perfectum; tum quia (k) aliter perfectio simpliciter in nullo esset perfecte. Non enim est aliqua perfectio in creatura perfecte, quia ibi est finite, nec in Deo est perfecte, si non sit in ipso ut existens, sed tantum ut quid cognitum, quia *esse* cognitum est *esse* diminutum, ut distinguitur contra existens. Tum tertio (l) quia tunc perfectio simpliciter in aliquo esset formaliter per participationem, et non formaliter in eo a quo participaret eam; imo perfectio talis in participante non esset per participationem illius perfectionis in causa, quia nihil est a quo fit participatio existentis, nisi existens; quæ omnia videntur absurda. Minor apparet, quia aliter Anselmus non poneret talia esse in Deo, quod non est melius ipsum quam non ipsum, ac per hoc perfectio simpliciter. Patet etiam eadem minor, quia quodlibet tale potest esse formaliter infinitum, infinitas repugnat cuicumque, quod non est perfectio simpliciter; ergo, etc.

Quælibet perfectio simpliciter est formaliter in Deo.

Ulterius probo (m), quod tales perfectiones ex natura rei ante opus intellectus non habent identitatem formalem, quia intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis, ex hoc scilicet quod est virtus collativa potens 14.

conferre hoc, ut cognitum ad illud. Quæro igitur utrum veritas dicat præcise illam perfectionem, quæ est in re formaliter, aut præcise illam relationem factam ab intellectu, aut utrumque? Si præcise relationem rationis; ergo non est perfectio simpliciter, quia nulla relatio rationis potest esse infinita. Si enim relatio realis, ut paternitas, non est formaliter infinita, quanto magis illa relatio rationis? Si ambo, cum illa non sint unum nisi per accidens, quia relatio rationis cum ente reali nunquam facit unum per se; quod patet, quia multo minus facit unum cum ente reali ens rationis quam passio cum subjecto; (passio enim consequitur subjectum ex ratione subjecti) nullum autem ens rationis consequitur ens reale ex ratione sui. Separata igitur ista duo, quæ concurrunt in isto ente per accidens, et sequitur tunc, quod veritas semper dicat præcise illam perfectionem in re, et bonitas similiter; et tunc ultra, cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem, sive secundum expositionem opinantium, quia dicerent eamdem perfectionem, ut perfectio in re est, ut probatum est, et sine omni distinctione rei et rationis, sequitur quod bonitas et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant.

Si nulla est distinctio ex natura rei in attributis, bonitas et veritas sunt synonyma.

15. Sicut intellectus intuitivus est existentis ut existens est, ita est distinctionis existentis,

Præterea, intellectus (n) intuitivus nullam habet distinctionem in objecto, nisi secundum quod existens est, quia sicut non cognoscit aliquod objectum, nisi secundum quod existens, ita non cognoscit aliqua distincta formaliter in objecto nisi ut existens. Cum igitur intellectus divinus non cognoscat essentiam suam nisi intuitiva intellectione, quæcumque distinctio ponatur ibi in objecto, sive sit distinctorum objectorum formalium, sive ut rationum causatarum per actum intellectus, sequitur quod ista distinctio erit in objecto, ut actu existens est; et ita si ista est objectorum formalium distinctorum, in objecto erunt ista formaliter distincta, et habetur tunc propositum, quod distinctio talis objectorum formalium præcedit actum intellectus. Si autem sit rationum causatarum per actum intelligendi; igitur intellectus divinus causabit aliquam intentionem in essentia, ut relationem rationis ut existens est, quod est absurdum.

et sic n... taci... distinc... nen... sec... suppo...

Item arguitur contra (o) illam expositionem, quia si de aliquo objecto tantum natus est haberi unus conceptus realis, nihil facit aliquem conceptum realem illius objecti nisi faciat illum unum; de essentia autem divina secundum eos, tantum natus est haberi unus conceptus realis, quia illa tantum nata est facere unum conceptum realem; nata est autem facere omnem realem, qui de ipsa haberi potest, alioquin esset imperfectius intelligibile, quam sit aliquod intelligibile creatum, quod quidem est causativum omnis conceptus realis possibilis haberi de eo, igitur nihil faciet in intellectu aliquem conceptum de Deo, nisi faciat illum unicum; et ita cum creatura non possit causare in intellectu

Ha... ratio... pos... dist. q.

illum conceptum, quia ille conceptus est essentiæ, ut est *hæc* in se sub propria ratione, sequitur quod per nullam actionem creaturæ possit haberi aliquis conceptus naturalis de Deo in ista vita.

16. ›istinctio datur in eo antecedenter ad tellectionem, rgo non omnis istinctio fit per in-ellectionem.

Præterea (p), contra conclusionem in se, quia sic ista, qualitercumque distinguantur ratione, non distinguuntur ex natura rei sine actu intellectus vel voluntatis. Ex hoc arguo : distinctio præcedens rationem primi distinctivi, non est per tale distinctivum; sed distinctio naturæ et intellectus, vel volitionis et intellectionis, præcedit intellectionem et volitionem, quæ est primum distinctivum eorum, quæ distinguuntur secundum rationem; ergo illa distinctio naturæ et intellectionis, vel volitionis et intellectionis, non erit per intellectum. Assumptum patet, si enim nulla distinctio eorum præcederet, non magis ista distinguerentur ista intellectione quam natura vel volitione. Quidquid autem distinguitur intellectione, ut est omnino indistincta natura, etiam distinguitur natura. Et si dicitur quasi contemnendo istud argumentum forte ad cautelam propter defectum responsionis, quod si per impossibile esset sola intellectio per se, ipsa distingueret, non autem natura vel voluntas. Hæc responsio non sufficit, quia quantumcumque aliqua per impossibile separentur, si eis separatis aliquid competat uni et non alteri, hoc non potest esse nisi per aliquam distinctionem formalem rationis istius a ratione illius; si igitur istis separatis, competeret distinctio intellectioni et non naturæ, aliqua est distinctio hujus et illius etiam quando non sunt separata. Separa enim per impossibile album ab albo, non poteris habere quod album sit causa alicujus, quin album sit causa ejusdem, quia nulla est distinctio inter album et album. Unde nunquam esset hîc fallacia accidentis, ista intellectione distinguuntur, ista intellectio est natura, ergo natura distinguuntur, nisi ratio intellectionis extranearetur rationi naturæ, inquantum comparantur ad tertium ; ergo illa extraneatio prævenit aliquam distinctionem rationis ab illa, inquantum comparantur ad tertium, et ista prævenit distinctionem rationum inter se.

## COMMENTARIUS.

(a) *Alia est positio.* Hic recitat opinionem Henrici *quodl.* 5. *q.* 1. *et quodl.* 13. *q.* 1. qui dicit, quod essentia divina absolute considerata, scilicet inquantum natura aliqua vel essentia, nullam habet distinctionem rationis nisi tantum potentia, scilicet pro quanto potest diversimode considerari, quia secundum Commentatorem 12. *Met. c.* 39. qui vult quod multiplicitas rationum in Deo non est, nisi in intellectu tantum, non in re. Vide litteram ejus circa medium commentum, incipiendo ibi : *In eis autem quæ sunt forma, non in materia, dispositio et dispositum reducuntur ad unum in esse, et duo in consideratione.* Vide usque in finem, ubi expresse apparet, quod in Deo nulla est distinctio, nisi tantum per

19. Opinio Henrici.

actum intellectus, etc. In natura ergo divina absolute accepta nulla est distinctio rationis nisi in potentia. Sed considerata ipsa essentia divina non in se absolute, sed ut veritas, prout scilicet habet *esse* in intelligentia, id est, et actu intelligitur, potest dupliciter ut accipi, aut scilicet inquantum essentia movet intellectum, quasi simplici intelligentia, id est, ut movet intellectum divinum ad sui simplicem notitiam, qua intellectus divinus intelligit essentiam ut essentia est, et sic concipitur adhuc per rationem suæ simplicitatis, id est, quod concipitur ut omnino indistincta re et ratione, quia in prima intellectione essentiæ nulla est adhuc distinctio rationis. Aut inquantum intellectus post istam apprehensionem negotiatur circa ipsam pluralitatem attributorum, quasi reducendo ipsa de potentia ad actum, id est, quod ante talem negotiationem non sunt actu ibi aliqua attributa, sed tantum in potentia; sed per talem negotiationem causantur ibi talia attributa, et sic per illam negotiationem reducuntur de potentia ad actum. Primo modo, intellectus creatus naturalis ad ipsam non pertingit, scilicet cognoscendo ipsam in se et absolute, sed concipit ipsam particulatim in attributis conceptis ex creaturis, et sic naturalis intellectus cognoscit eam, ut est summum bonum, ut supra patuit *dist.* 3. *q.* 1. recitando opinionem istius.

20. Secundo modo intellectus beatus, quasi prima actione intelligendi capit eam, intelligendo eam in se absolute. Secundo modo quasi intellectus idem componens et dividens, id est, quod intellectus beatus primo apprehendit essentiam in se absolute, et post negotiatur componendo et dividendo, puta quod sit bona, sapiens, et hujusmodi, et quod bonitas non est sapientia, etc. ita quod in intellectu beato sunt duo vel quasi duo actus, unus quo capit essentiam in se, et alius quo componit et dividit. Sed intellectus divinus unico et simplici intuitu distinguit rationes contentas in essentia, quæ ex sua perfectione summa, omnes perfectiones simpliciter sola ratione sive operatione intellectus distinctas continet; nam eodem actu intellectus intelligit essentiam, et distinguit in ea omnes rationes attributorum. Sequitur :

(b) *Istæ rationes attributorum quas intellectus de simplici essentia secundum diversos conceptus format, non sunt nisi respectus fundati in essentia*, id est, quod attributa, scilicet bonum, verum, etc. sunt tantum respectus rationis fundati in essentia, et sic secundum istos, respectus attributales formantur diversi conceptus, quia de bonitate habetur unus conceptus, et de sapientia alius, et sic de aliis. Sequitur : *quia conceptus plurium absolutorum intra eam impedit simplicitas, et sunt conceptus plures*, id est, quod attributa dicuntur plures conceptus, et similiter conceptus essentiæ et attributorum sunt plures, *ne sint synonymi, et sunt in essentia, ne scilicet sint vani, sed non sunt respectus ad extra, sed ad intra. Sic ergo omnia attributa divina pertinent ad intellectum vel voluntatem, quæ ad intellectum mutuo ad intra se respiciunt, similiter quæ ad voluntatem mutuo ad intra se respiciunt.* (Exemplum primi, intellectum et intelligens. Exemplum secundi, volitum et volens, etc.) Hæc est positio Henrici.

(c) *Contra istam opinionem arguitur* 2
*per rationes illas, quas adduxi contra primam opinionem. Primo per tertiam, quia secundum eos, distinctio perfectionum attributalium est fundamentum respectu distinctionis emanationum, sed di-*

*stinctio emanationum est realis*, ergo et distinctio attributorum ; patet consequentia, quia distinctio realis non præexigit necessario distinctionem rationis, sicut nec aliquid quod est purum ens reale præexigit illud, quod est mere ens rationis.

In ista ratione, cum sua confirmatione sunt plura notanda. Primo quomodo distinctio perfectionum attributalium sit fundamentum respectu distinctionis emanationum. De hoc vide in tertia ratione contra Thomam *supra*. Secundo nulla distinctio realis præexigit necessario distinctionem, quæ tantum est rationis.

[Alia] diffi[c]ultas. Sed hîc est difficultas, quia distinctio creaturarum realis, puta hominis et asini realiter existentis præexigit de necessitate distinctionem idearum in Deo, scilicet *esse* cognitum utriusque, quod tamen est ens rationis.

[S]olutio. Dico quod sic debet intelligi, quod distinctio realis non præexigit necessario distinctionem rationis ut rationem distinguendi, quia nulla relatio rationis potest esse ratio distinguendi aliqua realiter, ut patet. Et sic dico de ideis, quod quamvis præexigantur, non tamen præexiguntur, ut rationes distinguendi, quia si (per impossibile) non esset idea lapidis et hominis, adhuc inter se vere realiter distinguerentur. In proposito autem intellectus et voluntas, quæ improprie dicuntur attributa (ut dixi supra) sunt ratio distinguendi generationem Filii et spirationem Spiritus sancti, quia ipsis circumscriptis, una productio non diceretur magis per modum naturæ quam alia, nec una magis per modum libertatis quam alia ; si ergo intellectus et voluntas essent ibi tantum ens rationis, tunc ens rationis esset ratio distinguendi aliqua realiter, scilicet generationem et spirationem, quæ distinguuntur realiter, quod est inconveniens, etc.

Secundo dubitatur ibi : *Sicut nec aliquid, quod est pure reale*, etc. Hoc videtur difficile. 22. Alia difficultas. Primo, quia creatura realiter habens *esse* necessario præexigit suum *esse* cognitum in mente divina, ut patet a Doctore, *dist.* 3. *q.* 4. *et dist.* 35. *et* 36. *primi*, *et dist.* 1. *q.* 1. *secundi*, *et in quodlib.* Secundo, quia creatura non potest fieri de aliquo simpliciter, ut ly *simpliciter* excludit omne ens, quia ut excludit esse cognitum ipsius non posset fieri, quia modo præsupponit suum *esse* cognitum, ut declarat Doctor *in* 2. *dist.* 17. Tertio, quia in intellectu divino ante productionem cujuscumque creaturæ fit aliqua relatio rationis, puta comparando se ipsum ad alia vel ad suam essentiam, ut patet a Doctore *dist.* 30. *primi*.

Dico ad omnia ista, quod dictum Doctoris sic debet intelligi, quod purum ens reale non præexigit aliud quod est mere ens rationis, ita quod ens rationis sit ratio essendi entis realis. Sicut in proposito intellectus divinus est ratio essendi productionis Filii per modum naturæ, et voluntas est ratio essendi productionis, scilicet per modum libertatis, et sic si essent entia rationis, tunc ens rationis esset ratio essendi entis realis. Solutio.

Ad primum ergo de idea dico, quod etsi præsupponatur, non tamen est ratio essendi ipsius creaturæ, quia per impossibile circumscripto tali *esse*, adhuc voluntas divina posset producere. Nam ponitur tale *esse* ideale, quia intellectus divinus ante omnem actum voluntatis de necessitate intelligit omnia possibilia, ut patet a Doctore *dist.* 3. *quæst.* 4. *et dist.* 35. 36. 39. *et* 41. *et* 43. *primi*, *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *et in quodlib.*

Dico secundo, quod posito quod tale *esse* præexigatur, non tamen est simpliciter purum ens rationis, quia sibi non repugnat verum *esse* realis existentiæ; patet, quia homo ab æterno habuit *esse* cognitum, et sibi non repugnavit verum *esse* reale, ens autem tantum rationis, cujusmodi sunt secundæ intentiones et comparationes rationis, sic sunt entia rationis, quod eis repugnat aliquando esse ens reale.

Tertio dico, quod etiam homo, ut habet *esse* cognitum in intellectu divino, est simpliciter perfectius et verius ens quam in sua actuali existentia, licet non verius tale, ut patet a Doctore *dist.* 1. *quæst.* 1. 4. Responsio tamen prima est magis ad propositum.

Ad secundum patet ex dictis, et ad tertium similiter, quia quamvis talia entia rationis præexigantur, non tamen præexiguuntur ut rationes essendi.

23. Alia difficultas.

Tertio dubitatur in hoc quod dicit, quod posterius naturaliter non potest esse perfectius priori naturaliter ibi : *Confirmatur ista ratio*, etc. quia compositum ex partibus essentialibus est naturaliter posterius partibus, et tamen est perfectius illis; et similiter forma est naturaliter posterior materia, et tamen est perfectior materia.

Solutio. Aliquid esse posterius alio dicitur multipliciter.

Respondeo, quod aliquid esse posterius alio convenit multipliciter. Primo, compositum naturale est posterius suis partibus. Secundo forma naturaliter est posterior suo perfectibili. Tertio, effectus naturaliter est posterior sua causa. Quarto, mensuratum naturaliter est posterius sua mensura. Quinto, imperfectum absolute circa est posterius ente perfecto absolute, et hæc omnia dicuntur posteriora in essendo. Posterius primo modo est perfectius suo priori. Similiter secundo modo, ut patet de forma substantiali respectu materiæ. Sed tertio et quarto et quinto modis posterius est imperfectius, licet tertio modo possit esse æque perfectum, quando est causa univoca, sed imperfectius, quando est causa æquivoca. Quando ergo dicit Doctor quod est posterius naturaliter, non potest esse perfectius ens ente priori naturaliter, hoc debet intelligi tertio et quarto et quinto modis, non autem primo et secundo. Cum ergo ens rationis non præexigatur enti reali, nec secundo modo, qui non est pars essentialis ejus, nec secundo modo quia non est subjectum perfectibile ab ente reali. Si ergo præexigitur enti reali, præexigitur aliquo trium modorum sequentium, sed hoc non, quia ens reale de necessitate est perfectius ente rationis; cum ergo distinctio emanationum sit realis et posterior, puta intellectu et voluntate, et intellectus et voluntas sunt principia distinguendi illa duo, modo prædicto ; ergo non sunt ibi ens rationis, sed sunt ibi vere ex natura rei, et hoc est quod intendit Doctor.

(d) *Contra, in illo instanti.* Veritas licet 24
consistat in hoc, quia Henricus ad evadendum quod intellectus et voluntas non sunt in Deo ex natura rei, ut distincta principia productiva, dicit quod ipsa essentia sub alia et alia relatione est principium distinctarum productionum, puta quod essentia divina, ut est determinata per paternitatem, est principium generationis Filii, et ut determinata per spirationem activam, est principium spirationis Spiritus sancti : Doctor arguendo contra eum, quærit an ipsa essentia sub paternitate sit principium Filii, eo modo quo est principium Spiritus sancti ? aut alio modo? Si primo, non magis Filius erit imago Patris ex vi productionis suæ quam Spiritus sanctus. Nam dicitur Filius imago Patris, quia producitur per mo-

Fil[ius] ... imago ... quia p... cit

per modum intellectus. dum intellectus, et Spiritus sanctus non dicitur imago Patris, quia ex vi productionis suæ non producitur per modum intellectus. Si secundo, ergo sequitur quod ante omnem actum intellectus, erit aliqua distinctio principiorum respectu Filii et Spiritus sancti. Sed quia Henricus diceret, quod bene verum est, quia essentia sub una relatione est principium Filii, et sub alia Spiritus sancti, ideo Doctor contra eum arguit.

25. (e) *Nec valet attribuere istam distinctionem relationibus.* Vult dicere in sententia : Aut essentia ut essentia, est principium productivum Filii et Spiritus sancti, tunc uterque eodem modo produceretur, et stat ratio ; aut intellectus est ratio producendi Filium, ut videtur dicere, ut patet supra *dist.* 2. *et* 6. et volitio respectu Spiritus sancti, adhuc stat ratio, quia intellectio illa est tantum ratio producendi per modum naturæ ; et similiter volitio, quia licet voluntas sit principium liberum, tamen actus ejus si est principium, non erit per modum naturæ, ut patet a Doctore in pluribus locis, et sic Filius et Spiritus sanctus erunt producti per modum naturæ. Aut relatio in essentia est ratio producendi, adhuc sic stat argumentum contra eum, quia si aliqua relatio est ratio producendi, hoc erit per modum naturæ. Nam omnis relatio æque naturaliter respicit suum correlativum, id est, si aliquæ relationes sunt rationes producendi suum correlativum, erunt rationes producendi per modum naturæ ; et sic ista spiratio activa erit ratio producendi Spiritum sanctum per modum naturæ, sicut et paternitas sive generatio activa respectu Filii, et sic Filius et Spiritus sanctus erunt producti tantum per modum naturæ. Relinquitur ergo, quod principia productiva sint in Deo ex natura rei, quorum unum est per modum naturæ, et reliquum per modum libertatis.

(f) *Hic etiam arguitur contra istam positionem.* Ista duo argumenta patere possunt ex glossa super quarto et quinto argumentis contra Thomam, quam vide. Dico tamen unum, quod si Deus ab æterno ex sui immaterialitate intelligit et vult se, dico ex immaterialitate propter potentias materiales et organicas, puta visivam, quæ licet videat, alia tamen non potest videre, nec se, nec suam visionem. Similiter appetitus sensitivus, licet appetat alia, non tamen appetit se, quia sunt potentiæ materiales. Intellectus vero non tantum divinus, sed etiam creatus propter sui immaterialitatem non tantum intelligit alia, sed etiam intelligit suam intellectionem et seipsum. Similiter voluntas non tantum potest velle alia, sed etiam potest velle et volitionem suam et seipsam. Si ergo Deus intelligit se prima intellectione et vult se prima volitione, et hoc sub ratione boni et veri, ita quod ratio veri, sit ibi ratio intelligendi, et ratio boni ratio volendi; ergo ibi est distinctio veri et boni ex natura rei. Sequitur : *Rationum formalium in objectis.* id est, quod veritas et bonitas sunt quæ rationes formales objectales, sive duo objecta formalia ante omnem actum intellectus. Et quod dixi : *prima intellectione vel volitione*, non debet referri ad secundam, cum tantum ibi sit una intellectio et una volitio, ut patet supra dist. 2. sed *prima intellectione*, id est, præcedenti quodammodo seipsam ut comparativam et negotiativam. 26. Potentia materialis non potest se ipsam cognoscere nec actum suum.

(g) *Hoc etiam confirmatur.* Nota quod idem actus intellectus divini secundum diversos respectus potest diversificari. Nam, ut terminatur ad essentiam absolute dicitur actus beatificus ; ut vero terminatur ad creaturas relucentes in mente divina, non dicitur actus beatificus, quia tunc Deus esset beatus in creaturis; ut Actus divinus ut terminatur ad creaturam non dicitur beatificus.

etiam ille actus est comparativus sive negotiativus, non dicitur actus beatificus, quia tunc in tali negotiatione sine comparatione esset beatitudo formaliter, vel saltem non posset sine illis esse. Cum ergo beatitudo, secundum eos, consistat in vera cognitione et dilectione essentiæ divinæ, erunt ibi ista ex natura rei, et distinctæ etiam ; patet, quia talis beatitudo requirit objectum proprium et potentiam propriam, et operationem propriam.

27. (h) *Quia igitur diversimode potest intelligi dicta opinio.* Hic Doctor intendit ultra rationes quas supra facit Henricus, alias specialiores adducere. Et primo ostendit quod formaliter bonitas et veritas sunt in re, et quælibet perfectio simpliciter ante omne opus intellectus, quia quælibet perfectio est formaliter in ente perfectissimo ex natura rei, sed bonitas et veritas est formaliter perfectio simpliciter. Major patet.

Cuilibet relationi repugnat infinitas.

(i) *Tum quia aliter non esset Deus simpliciter perfectum, quia non esset quo majus*, etc. Hoc sic debet exponi, supponendo aliqua. Primo, quia perfectioni simpliciter non repugnat formaliter infinitas, enti autem rationis repugnat formaliter infinitas, quia etiam relationi reali, ut patet a Doctore *hîc, et quæst.* 1. *quodlib. et* 5. Secundo, suppono quod licet Deus in se sit formaliter infinitus, tamen perfectius est ipsum intelligere non tantum esse in se infinitum realiter et formaliter, sed etiam intelligere ipsum includere plures perfectiones formaliter infinitas easdem sibi realiter, licet secundum suas rationes formales distinguantur ; nam eminentius est esse in se perfectissimum, et quodammodo innumeras perfectiones reales, et formaliter infinitas continere in se. Si ergo non haberet illas ex natura rei, non esset Deus id, quo majus excogitari non potest, et sic intelligitur illa ratio.

(k) *Tum, quia aliter perfectio simpliciter in nullo esset perfecte. Non enim est aliqua perfectio in creatura perfecte*, cum ibi sit cum limitatione, *nec in Deo est perfecte*, nisi sit existens in eo, *sed tantum* in ipso, *ut quid cognitum*, quod est esse diminutum ; et sic sapientia non esset in Deo, ut Deus est existens, sed tantum esset in eo, ut habens *esse* cognitum, cum sapientia secundum opinionem sit ibi per solam negotiationem intellectus.

(l) *Tum tertio.* Participare aliquid ab alio pro nunc convenit dupliciter. Uno modo secundum proportionem, quæ requirit dissimilitudinem participantis et participati, id est, quod non conveniunt in aliqua forma, quæ prædicetur de participante et participato. Exemplum, nam lapis est ens participatum a Deo, et tamen nec lapis nec Deus habent formam communem, in qua conveniunt in ratione participantis et participati præter conceptum entis, qui prædicatur de eis in *quid.* Secundo aliquid dicitur participari univoce, id est, quod participans et participatum conveniant in forma communi, ut bonitas creata dicitur participata a bonitate increata ; et utraque convenit in bonitate communi, quæ est perfectio simpliciter, sed in nobis finita, in Deo vero infinita. Et hoc secundo modo intendit Doctor, quod est valde inconveniens in creatura esse formaliter bonitatem participatam; quæ est infinita, et in Deo non esse formaliter et realiter, a qua est talis participatio, cum utraque forma vere conveniat in bonitate. Si ergo bonitas creata est realiter ex natura rei in creatura participata, a fortiori bonitas a qua sit talis participatio est in Deo ex natura rei, et non tantum ens rationis, ut dicit Henricus. 28.

Participare aliquid a alio convenit dupliciter

Minor principalis rationis patet, quia aliter Anselmus non poneret talia in 29.

Deo, quia secundum eum *Monol.* 15. nihil tale ponendum est in Deo, quod non sit melius ipsum quam non ipsum, ac per hoc perfectio simpliciter. Patet etiam eadem minor, quia quodlibet tale, puta, bonitas, veritas, et hujusmodi, potest esse formaliter infinitum, et infinitas repugnat cuicumque, quod non est perfectio simpliciter.

(m) *Ulterius probo.* Secundo principaliter ostendit Doctor quod attributa quæ sunt in Deo ex natura rei, non habent identitatem formalem, etc. Sequitur : *Quæro igitur utrum veritas dicat præcise illam perfectionem, quæ est in re formaliter, aut præcise illam relationem rationis factam ab intellectu, aut utrumque?* Si primo, sequitur (cum secundum opinionem nulla sit distinctio in re) quod veritas et bonitas erunt synonyma, quod est falsum. Si secundo, tunc non est perfectio simpliciter, ut patet. Si tertio, erit tantum unum per accidens, separando ergo illam relationem rationis a bonitate et veritate, tunc manent ibi veritas et bonitas ex natura rei, et sic inter illa erit distinctio et non erunt tantum synonyma.

30. Contradictio apparens. Dubitatur tamen de hoc quod dicit, scilicet quod intellectus actu suo non potest causare, nisi relationem rationis. Tum, quia ipse vult, *d.* 3. *q.* 4. 1. *et d.* 36. *primi*, quod intellectus divinus actu suo producat omne ens in *esse* cognito, et tamen illud *esse* cognitum non est sola relatio rationis, ut patet per eum, *et* 35. *et* 36. *d. primi, et in* 2. *d.* 3. *et* 18. Item ipse vult expresse, *d.* 43. *primi*, quod intellectus divinus actu suo producit quodlibet ens in *esse* possibili ; et tamen illud ens possibile non est sola rationis, relatio imo est ens quidditativum, ut patet per ipsum *d.* 3. *q.* 5. *primi*, contra Henricum, *et dist.* 36. *primi*, *et dist.* 3. *secundi.*

Conciliatio. Dico breviter ad hæc omnia et ad similia, quod actus intellectus divini potest dupliciter considerari. Uno modo, ut tantum respicit objectum in se. Alio modo, ut respicit objectum inquantum cognitum. Et secundo modo non potest causare nisi relationem rationis, quia objectum inquantum cognitum, dicitur tantum habere *esse* diminutum, et ut sic, in ipso tantum sunt nata causari entia rationis. Et hoc patet a Doctore expresse *distinct.* 2. *hujus primi.* Debet ergo sic intelligi, quod intellectus actu suo, scilicet collativo vel comparativo, qui actus collativus est respectu objecti cogniti comparati ad aliud objectum cognitum inquantum hujusmodi. Cætera patent.

(n) *Præterea intellectus intuitivus.* Ista ratio plura tangit. Primo, quod *intellectus intuitivus*, id est,intuitive cognoscens, de necessitate terminatur ad rem existentem, inquantum existens in existentia reali. 31.

Secundo quod talis intellectus, qui respicit objectum existens ut existens, non potest distinguere in illo aliqua plura, id est, non potest cognoscere in illo aliqua distincta, nisi inquantum est existens, et est sensus : nam intellectus abstractivus potest cognoscere in objecto ut cognito, aliqua plura distincta sola ratione, puta in homine cognito potest cognoscere intentionem speciei, prædicabilis, inferioris, superioris, subjecti, et hujusmodi. Sed intellectus intuitivus, qui tantum respicit objectum existens ut existens et non ut cognitum, non potest cognoscere in illo sic existente aliqua plura distincta, nisi illa plura sint existentia in tali objecto, secundum quod existens est ; et ideo non potest cognoscere intuitive relationes rationis in aliquo objecto existente; patet, quia illæ tantum fundatur in objecto inquantum cognito vel inquantum comparato, et non inquantum existente. Nota de cognitione intuitiva, et abstractiva

Quomodo intellectus divinus cognoscat attributa. Tertio, quod intellectus divinus cognoscit omnia attributa intuitive in essentia divina exixtente ut existens est, ergo cognoscit illa ut sunt ibi ex natura. Si vis dicere, quod illa attributa sunt entia rationis causata ab actu collativo intellectus divini, et quod cognoscit illa in essentia divina, quæro tunc; aut cognoscit illa in essentia divina inquantum existens est? ergo entia rationis sunt in existente inquantum existens est, et quidquid est in existente inquantum existens, de necessitate est ex natura rei; aut cognoscit illa in essentia inquantum cognita vel inquantum comparata, ergo non cognosceret intuitive, quia cognitio intuitiva est ad existens inquantum existens. Relinquitur ergo, quod cognoscit illa in essentia divina existente, inquantum sunt quædam objecta formalia distincta præter omnem operationem intellectus collativi. Et sic patet ista ratio, etc.

32. Difficultas. Sed oritur difficultas : Quomodo intellectus divinus cognoscit creaturas ab æterno? quia non fuerunt existentes in propria existentia. Secundo, quomodo secundas intentiones causatas in creaturis? cum in se nec existant (quia existentia est entis realis) nec fundentur in aliqua re existente inquantum existens, sed in re cognita vel comparata inquantum existens hujusmodi. Tertio, quomodo intellectus divinus cognoscit relationes rationis causatas ab ipso ab æterno? ut patet a Doctore *dist.* 30. *primi.* Non est dandum quod cognoscat ista abstractive propter imperfectionem cognitionis, nec intuitive, quia non sunt existentia, etc.

Responsio. Quomodo intellectus divinus potest cognoscere tripliciter actu recto, et reflexo. Respondeo, supponendo mihi aliqua. Primo, quod intellectum divinum posse cognoscere intuitive convenit tripliciter, et hoc actu recto. Primo, ut objectum primarium in se formaliter existens virtute propria suo modo movens sive quasi movens, et sic cognoscit intuitive essentiam suam. Secundo, tanquam objectum non primarium, nec eminenter contentum in essentia divina, nec ex sua ratione formali aliquo modo movens intellectum divinum ad cognitionem sui ut proprietates hypostaticæ, et relationes divinæ ad intra cognoscuntur virtute essentiæ intuitive, et non dicuntur eminenter contineri in illa propter perfectam identitatem earum realem cum essentia divina. Tertio tanquam objectum secundarium eminenter contentum in essentia divina, et sic omnes creaturæ cognoscuntur intuitive in essentia divina, quia ipsa est perfectissima ratio cognoscendi omnem creaturam, maxime in *esse* quidditativo, licet existentia earum (cum sit mere contingens et sequatur determinationem divinæ voluntatis) dicatur sic cognosci, ut ostenditur ab essentia divina, et hoc post determinationem divinæ voluntatis, ut patet a Doctore *dist.* 39. *primi.* Et sic cognitio intuitiva terminatur ad aliquod existens in propria existentia, aut ad aliquod quod licet non sit existens in propria existentia eminenter, tamen secundum totam suam entitatem continetur in alio vere existente, quod erit causa talis cognitionis, et sic creaturæ cognoscuntur quidditative ab intellectu divino ab æterno, et hoc virtute essentiæ divinæ eminenter continentis illas. Et sic patet responsio ad primum argumentum.

Secundo suppono, quod intellectus divinus cognoscit aliquid actu reflexo; nam primo cognoscit cognitionem suam, qua cognoscit essentiam; secundo cognoscit illam cognitionem ut terminatam ad essentiam cognitam, et sic cognoscit essentiam ut cognita est, et hoc simpliciter eadem cognitione; cognoscit essentiam nude, cognoscit eamdem cognitionem absolute, cognoscit essentiam ut termi-

num illius cognitionis absolute, et sic talis cognitio diversificatur propter diversos respectus; tertio cognoscit omnes relationes rationis causatas ab ipso.

33. iquid potest ognosci ituitive ipliciter

33. Tertio suppono, quod aliquid cognosci intuitive contingit tripliciter. Primo ut est in propria existentia; secundo ut eminenter continetur in aliquo existente; tertio ut quando nec habet propriam existentiam in se, nec in alio, nec eminenter continetur in alio, tamen perfectissime cognoscitur secundum totam suam entitatem quantum est natum cognosci, et cognitione perfectissima, quæ nata est haberi de illo. Et hoc tertio modo dico, quod relationes rationis, et omnia entia rationis ab intellectu divino perfectissime cognoscuntur quantum ad earum totalem entitatem, et impossibile esset aliquo modo perfectius cognosci.

ognitio divina itur perfectissima erfecta et nus perfecta.

Cognitio ergo intellectus divini ut terminatur ad essentiam divinam dicitur perfectissime intuitiva; ut vero terminatur ad relationes reales in divinis, non ita perfecte, ut vero ad creaturas eminenter contentas (cum nullam existentiam dicant ibi) minus perfecte; ut vero actu reflexo terminatur ad seipsam erit perfecta, cum terminetur ad perfectionem simpliciter; ut vero terminatur ad essentiam cognitam, ut hujusmodi, adhuc minus perfecte, quia ad ens diminutum; ut vero terminatur ad relationes rationis, adhuc erit minus perfecta, quia tantum ad entia diminutissima. Ipsa ergo intellectio divina semper erit intuitiva, licet secundum diversas terminationes alio et alio modo dicatur diversificari, non in se, sed in respectibus. Et sic patet solutio argumentorum.

34. bjectio.

34. Si dicatur, ergo positio Henrici potest stare, quia poterit dicere, quod cognoscit illa attributa intuitive modo præexposito, et tamen esse tantum entia rationis.

Solutio.

Dico, quod argumentum Scoti ad hominem concludit, quia ipse Henricus vult cognitionem intuitivam terminari ad rem existentem inquantum existens, et sic fiat argumentum ut prius. Secundo, quia si tantum sunt entia rationis, et similiter cognitio divina sit tantum ibi ens rationis, ut aliquo modo distinctum ab essentia, quomodo ergo diceretur intuitiva? Similiter sequeretur, quod omnia attributa tantum actu reflexo cognoscerentur. Similiter sequeretur, quod intellectus divinus et intuitivus tantum cognosceret illa ut relationes rationis, et sic non ut perfectiones simpliciter, quæ omnia sunt absurda.

(o) *Item arguitur contra illam expositionem, quia si de aliquo objecto tantum natus est haberi unus conceptus realis.* Hanc rationem prolixe exposui et glossavi, quam expositionem, vide supra *dist.* 3. *q.* 1.

35. Actus intellectus divini potest dupliciter considerari.

(p) *Præterea, contra conclusionem in se.* Tota vis hujus rationis in hoc consistit: Primo, quod actus intellectus divini potest dupliciter considerari. Uno modo absolute ut terminatur ad objectum absolute, et talis actus non dicitur negotiativus, nec causativus entis rationis. Alio modo ut est comparativus objecti cogniti ad objectum cognitum, et ut sic, dicitur causativus entis rationis; et sic causando diversa entia rationis, dicitur quodammodo distinctivus illorum, quia producit distincta; et similiter intellectus dicitur causativus entis rationis non in se, sed per actum intellectus secundo modo dictum. Similiter volitio potest considerari absolute ut terminatur ad essentiam; secundo modo, ut est comparativa objecti voliti ad aliud volitum, et ut sic, potest esse causativa entis rationis, ut patet a Doctore *supra dist.* 1. *hujus.* Cum ergo intellectus absolute, et intellectio absolute, et natura absolute præcedant aliquo modo intellectionem ut comparativam

sive distinctivam entium rationis, distinguentur inter se et non per talem intellectionem; ergo ex natura rei, patet, quia præcedunt distinctivum eorum, quæ sola ratione distinguuntur. Ergo distinctio naturæ et intellectus, vel intellectionis et volitionis, non erit per intellectum, scilicet ut habentem cognitionem comparativam, ut supra.

36. Si dicatur, quod ista ut præcedunt hujusmodi cognitionem, nullo modo distinguuntur, tunc sequeretur quod ista attributa non magis distinguerentur ista intellectione quam natura vel volitione, quod est falsum, et sic non esset ibi fallacia Accidentis, dicendo sic: ista intellectione attributa distinguuntur, ista intellectio est natura divina; ergo natura divina distinguuntur, conclusio falsa. Quia si natura divina distingueretur, tunc ipsa esset ratio distinguendi unum attributum ab alio, quod est falsum, imo est ratio conveniendi. Si ergo in isto syllogismo est fallacia Accidentis, oportet quod ratio intellectionis extraneetur rationi naturæ divinæ, inquantum comparantur ad tertium, id est, quod inquantum intellectio est ratio distinguendi attributa, extraneatur naturæ divinæ in quantum natura divina comparatur ad rationem distinguendi attributa, sicut animal extraneatur homini inquantum animal, et homo comparatur ad genus, et si essent omnino idem, non possent extraneari respectu tertii. Cum ergo intellectio divina et natura divina extraneentur ad invicem ut comparantur ad rationem distinguendi, sequitur quod erit ibi aliqualis distinctio præter opus intellectus, quia si essent omnino idem, non extranearentur ad invicem respectu rationis distinguendi, et sic in tali syllogismo non esset fallacia Accidentis. Cætera patent.

Essentia divina non est ratio distinguendi unum attributum ab alio.

SCHOLIUM.

Ponit propriam sententiam, nempe inter attributa ante omne opus intellectus, esse distinctionem vel non identitatem formalem, quam late probat rationibus et auctoritate Damasceni, Hilarii, et variis locis Augustini urgentissimis. Vide Philippum Fabrum in primum Scoti disp. 20. cap. 4. et Leuchetum hîc, qui responsiones adversariorum refellunt, de quo fuse Antonius Sirectus et Formalistæ quæst. de distinctione et identitate.

Ad quæstionem (a) respondeo, et dico quod inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est, diversorum modorum concipiendi idem objectum formale; talis enim distinctio est inter *sapiens et sapientiam*, et utique major inter sapientiam et veritatem; nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia ut argutum est prius, illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito. Ista etiam duo membra probantur per rationes factas contra præcedentem opinionem. Est ergo ibi distinctio tertia præcedens intellectum omni modo; et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei. Sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re. Quod probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi; infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio

1 Decis[...] cto[...] Inter [...] bu[...] non tantu[...] stin[...] divers[...] modo concipi[...]

S[...] sapie[...] infi[...] es[...] bon[...] infinit[...] sapi[...] in com[...] bo[...] i[...] comm[...]

formalis istius perfectionis propter istum gradum, et ita si non includit formaliter ut in communi, nec ut infinitum infinitum.

18. Quod autem non includat formaliter ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se, ita nec infinita infinitam. Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiæ et bonitatis, inquantum earum essent distinctæ definitiones, si essent definibiles; definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei, ergo non est identitas formalis ex parte rei. Et intelligo sic, quod intellectus componens istam : *sapientia non est bonitas formaliter*, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema ex quorum compositione fit actus verus. Et istud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui Doctores, ponentes in divinis aliquam esse prædicationem veram per identitatem, quæ tamen non esset formalis. Ita concedo per identitatem, veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem.

ttributa habent n identitatem ormalem.

Ista etiam opinio (b) confirmatur auctoritate Damasceni 4. *c. prævallegato, et cap.* 9. ubi ipse vult quod inter omnia nomina de Deo dicta, propriissimum est *qui est*, quia *esse* dicit *quoddam pelagus infinitæ substantiæ, cætera autem*, ut dixit cap. 4. *sunt illa quæ circumstant naturam.*

ib. 1. istinctio ormalis ex amasceno robatur.

*Nota pro dicto Damasceni quod pelagus perfectionum uno modo potest intelligi pro continente actu et formaliter in se omnes perfectiones sub propriis rationibus formalibus; sic nihil unum formaliter est pelagus, quia contradictio est unicam rationem formalem continere actu tot res ; ergo hoc modo nihil est pelagus, nisi unum identice quod est Deus, sapiens, bonus, beatus, etc. hoc modo non accipit Damascenus pelagus. Alio modo potest intelligi aliquid unum formaliter continens omnem perfectionem modo eminentiori, quo possibile est omnes in uno contineri. Iste autem est, quod non tantum contineantur in eodem identice propter infinitatem formalem continentis, (sic enim quælibet continet omnes) sed ultra, quod contineantur virtualiter quasi in causa, et adhuc in aliquo ut prima causa a se continente et universalissima, quia omnes continente. Hoc modo hæc essentia est pelagus, quia in quacumque multitudine contingit stare ad aliquod omnino primum, in hac nihil est primum nisi hæc essentia. Ideo ipsa non est tantum formaliter infinita, sed virtualiter continens alias, nec tantum aliquas, sicut forte intellectus continet sapientiam et intelligere, et voluntas charitatem et diligere, sed omnes, nec ab alio vel virtute alterius continens, sed a se. Itaque habet infinitatem formaliter primariam, tam scilicet a se quam respectu omnium universaliter causalem, et virtualiter contentivam ; et ideo pelagus ita continens omnes, sicut possunt eminenter in uno aliquo formaliter contineri :* Omnia flumina intrant mare, et unde exeunt, revertuntur. *Est igitur ista magis per se, Deus est sapiens, quam*

Additio. Quomodo esse Dei est pelagus infinitæ substantiæ explicatur?

Eccles. c. 1.

*ista, sapiens est bonus. Aliæ habent infinitatem formalem, et sic causalem vel virtualem propter ordinem propinquiorem ad essentiam et remotiorem salvandum, sed non respectu omnium habent talem, nec respectu aliquorum habent a se, sed ab essentia. Hæc omnia patent in exemplo de ente et passionibus ejus, si ponantur eadem,ut necesse est, si vitetur infinitas.*

*Contra, verissima veritas ponenda est in Deo, formalis est verior quam identica tantum.*

*Respondeo, illa ponitur, sed non cujuscumque ad quodcumque. Si sic accipiatur, major est falsa de persona, et persona, et glossanda, esse verior, quæ est possibilis. Nunc autem non est possibilis formalis identitas cujuscumque ad quodcumque,* 
* alias caulis. *sed tantum * realis. Ex hoc medio arguitur ex opposito, quia omnis unitas simpliciter perfectionis est ibi ponenda, talis est identica sine formali, quia est simplex illimitata ; formalis autem non ponit illimitationem.*

19. Istud non videtur, nisi esset aliqua distinctio ex parte rei; non enim est pelagus infinitæ substantiæ propter hoc quod multæ relationes rationis possunt circa ipsum causari ; ista enim possunt per actum intellectus circa quodlibet causari.

Aug. pro distinctione formali est. Confirmatur per (c) Augustinum 8. *de Trin. c.* 2. ubi probat quod non sunt *aliquid majus duæ personæ quam una, quia non aliquid verius*, quæ consequentia esset ista ? si tantum esset distinctio rationis inter sapientiam, veritatem et magnitudinem? non videretur aliud argumentum quam si probaretur, *sapientia, ergo sapiens*, vel e converso.

Ad quid etiam Doctores, qui tenent oppositam opinionem, implent tot quinternos, ostendendo unum attributum ex alio, si non est inter ea nisi differentia relationum rationis tantummodo? Ita enim perfecte videretur Deus cognosci, quantum ad omnem cognitionem realem vel conceptum realem, ut cognoscitur sub attributo uno, sicut si cognoscatur sub ratione omnium attributorum, quia cognitio plurium relationum rationis non facit ad perfectiorem cognitionem realem habendam de aliquo.

Similiter juxta auctoritatem Damasceni prædictam, ad quid assignant ipsi ordinem attributorum, quasi essentia sit fundamentum, et quædam sunt propinquiora essentiæ, quædam propinquiora emanationibus ; si tantum sunt relationes rationis? quis etiam ordo per comparationem ad emanationes ?

Similiter (d) Augustinus contra 20. Maximinum : *Si potes Deum Patrem concedere simplicem, et tamen esse sapientem, bonum*, (et enumerat ibi multas tales perfectiones) *quanto magis unus Deus potest esse simplex, et tamen Trinitas?* ita quod tres personæ non sunt partes unius Dei. Arguit enim ibi, quod si in eodem sine compositione et partialitate possunt esse multæ perfectiones simpliciter, ergo multo magis possunt esse tres personæ in Deitate sine compositione et partialitate. Quod argumentum esset istud, si attributa tantum differrent per relationes rationis, et personæ distinguerentur realiter? Non enim sequitur, si relationes rationis

Lib. 3. 10. et Trin. 1. eo verbum quo sapient et ibidem si Pater est aliquid se, non e omni qu relative catur vide Sc sup d. 2. ult. Hilar. distinc formal

non faciunt compositionem in aliquo; ergo nec relationes reales.

Idem etiam (e) Augustinus 15. *de Trin. c.* 3. dicit omnia ista esse æqualia, nihil enim est proprie sibi ipsi æquale; nihil autem est dicere, quod aliquid sub una relatione rationis sit sibi æquale sub alia relatione rationis. Hilarius etiam 12. *de Trin. c.* 5. alloquens Deum Patrem ait sic : *Perfecti Dei, qui et verbum tuum, et sapientia et veritas absoluta generatio est, qui in his æternarum proprietatum nominibus natus est.* Dicit igitur, quod istæ proprietates sunt æternæ, et in his natus est Filius de Patre, quasi Pater præhabens ista communicet ea Filio. Si autem essent tantum distincta ratione, non viderentur prius esse in Patre origine quam produceretur Filius; quidquid est enim ibi productum in *esse* rationis per actum intellectus, videtur esse productum a tota Trinitate, et ita non esset in Patre, ut præcedens origine Filium, quasi necessario præcedens origine.

21. istinctio ormalis non stat summæ mplicitati Dei.

Ista autem non identitas formalis stat cum simplicitate Dei, quia hanc differentiam necesse est ponere inter essentiam et proprietatem, sicut supra *d.* 2. *q. ult.* ostensum est, et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona. Similiter ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietates in Patre, innascibilitatem scilicet et Paternitatem, quæ secundum Augustinum 5. de Trin. c. 6. *non sunt eadem proprietas, quia non est eo Pater quo ingenitus*; ergo si in una persona possunt esse duæ proprietates sine compositione, multo magis vel saltem æqualiter possunt esse plures perfectiones essentiales in Deo, non formaliter eædem sine compositione, quia illæ proprietates in Patre non sunt formaliter infinitæ; essentiales autem perfectiones sunt infinitæ formaliter, ergo quælibet eadem cuilibet.

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad quæstionem.* Respondeo dicit, quod *inter perfectiones esssentiales non est tantum differentia rationis*, etc. Sequitur : *illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito*, sic quod veritas et bonitas non significent idem objectum formale, sed diversimode conceptum, ut patet de homine et humanitate, sed quod significent duo objecta formalia habentia distinctos modos concipiendi; sicut etiam dicimus quod intentio generis et intentio speciei sunt duo objecta formalia distincta nata terminare distinctos actus intellectus, sed secundum opinionem Henrici, veritas et bonitas sunt duo objecta formalia distincta, tamen habentia tantum *esse* in intellectu, quia illa secundum ipsum sunt tantum entia rationis. 37.

Intentio generis et intentio speciei sunt duo objecta formalia.

Intendit ergo Doctor hîc probare, quod distinguantur ut duo objecta formalia præter omne opus intellectus; probat ergo quod sapientia in re non est bonitas in re, et hoc probat, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas et sapientia in communi, esset formaliter bonitas in communi. Nota primo, quod hîc Doctor vult quod bonitas infinita distinguatur formaliter a sapientia infinita, quia ratio formalis bonitatis infinitæ non est de ratione formali sapientiæ infinitæ, nec e contra; ideo sunt distincta objecta formalia et formaliter distincta ex natura rei existen-

tes in essentia divina. Et nota, quod gradus intrinsecus, scilicet infinitas bonitatis, non est ratio distinguendi bonitatem a sapientia, nec e contra, infinitas sapientiæ ; patet, quia gradus intrinsecus præsupponit quidditatem contractam cujus est gradus, nec dicit formalitatem proprie ; imo talis infinitas est ratio, quod quodlibet quod natum est dici de ente infinito, realiter sibi identificetur, sed non formaliter. Hoc patet de essentia divina et de infinitate ; ratio ergo quod unum attributum formaliter distinguatur ab alio non est infinitas, sed magis quidditas, cujus talis est infinitas, sicut etiam hæc albedo intensa ut octo, distinguitur ab alia intensa ut octo ; illa intensio non est ratio distinguendi unum ab alio, sed hæcceitas hujus (quam consequi ut intensio, ut gradus intrinsecus) est ratio distinguendi, nam intensio utriusque præsupponit illas esse in se distinctas. Sic est in proposito, quod infinitas attributorum præsupponit ipsa esse distincta secundum proprias quidditates ; quod patet, quia gradus intrinsecus advenit quidditati, nec variat rationem formalem ejus, ut patet de intensione albedinis ut octo, quæ adveniens sibi non variat rationem formalem albedinis ; secus est de gradu specifico, qui adveniens quidditati specificæ variat rationem formalem ejus, ut si gradus specificus adveniret homini, jam homo non esset, sed esset alia species. Si ergo sapientia infinita esset formaliter bonitas infinita, sequeretur quod ratio formalis bonitatis in communi esset formaliter ipsa sapientia in communi, cum infinitas utriusque non variet rationem formalem illarum.

Ratio distinguendi unum attributum ab alio est quidditas.

38. Objectio.

Si dicatur, quod hoc non videtur valere : Primo quia non sequitur, sapientia infinita est idem realiter bonitati infinitæ ; ergo sapientia in communi est realiter idem bonitati in communi, non sequitur. Similiter intellectio infinita est realiter idem volitioni infinitæ ; ergo in communi sunt idem realiter, non sequitur. Similiter paternitas in divinis est realiter idem essentiæ divinæ ; ergo paternitas in communi et essentia in communi sunt idem realiter. Similiter essentia infinita est formaliter intellectus infinitus ; ergo essentia in communi est formaliter intellectus in communi, non sequitur.

Resp[onsio]

Dico ad primum et ad secundum, quod ex quo infinitas utriusque non variat rationem formalem cujus est, et quia ratio formalis bonitatis est alia formaliter a sapientia ; ideo si sunt idem formaliter, etiam sequitur quod in communi sunt idem formaliter, quia tamen infinitas propter suam perfectionem identificat realiter quidquid potest esse in illo ente infinito ; ideo non sequitur, quod si sapientia infinita sit realiter idem bonitati infinitæ, quod etiam in communi sint idem realiter, quia in communi non est talis ratio identitatis realis, quia non infinitas. Hoc idem ad tertium dico, quod infinitas essentiæ divinæ est ratio identificandi sibi realiter quidquid potest esse ibi, non tamen formaliter, quia (ut dixi) talis infinitas non variat rationem formalem cujus est. Ad quartum dico quod non est simile, quia intellectus infinitus est de ratione formali essentiæ divinæ, (et hoc secundum aliquos exponentes Doctorem ; sed hoc non credo verum, nisi accipiendo intellectum pro ipsa intellectualitate) et quando aliquid est de essentia alicujus secundum specialem rationem, non sequitur quod illis sumptis in generalibus rationibus, unum sit de essentia alterius, ut patet, nam intellectus non est de ratione formali essentiæ, ut essentia est. Tenendo tamen, quod intellectus infinitus non sit de quidditate essentiæ infinitæ, dic pariformiter, ut

N

dictum est de bonitate et sapientia.

bjectio. Si dicatur, quod idem posset dici de sapientia et bonitate infinita, et quod bonitas infinita, licet sit de essentia sapientiæ infinitæ, et per consequens idem formaliter, tamen non sequitur, quod bonitas ut bonitas sit de definitione illius, vel e contra.

olutio. Dico primo, quod si bonitas infinita inquantum hujusmodi esset vere de essentia sapientiæ infinitæ, et hoc sub ratione illa speciali qua infinita, non sequeretur ipsam in communi esse de essentia sapientiæ in communi, etc.

39. (b) *Ista etiam opinio confirmatur.* Hîc Doctor confirmat hanc opinionem multis auctoritatibus, scilicet quod attributa distinguantur formaliter ab invicem, et aliquo modo distinguantur ab essentia divina præter omne opus intellectus. Prima est Damasceni dicentis, quod *esse Dei est quoddam pelagus infinitæ substantiæ, cætera autem circumstant naturam.*

Dicit Doctor quod hoc non esset, nisi esset aliqua distinctio ex parte rei, patet; si enim bonitas et sapientia essent tantum relationes rationis, tunc non essent perfectiones secundæ ex parte rei. Si ergo omnia attributa essent tantum una res omnibus modis idem præter operationem intellectus, ergo non dicuntur plures perfectiones simpliciter ex parte rei, et sic non sunt perfectiones circumstantes naturam. Relatio enim rationis non potest dici perfectio aliqua, nec simpliciter, nec secundum *quid.* Sequitur etiam, quod si hujusmodi attributa sunt tantum relationes rationis, quod ita bene possent dici perfectiones ut causatæ ibi per actum intellectus creati, imo et circa quodlibet objectum posset hujusmodi perfectionem causari; non enim ens rationis est magis perfectio per hoc, quod diversimode causatur ab alio et alio intellectu. Si etiam attributa divina non distinguerentur aliquo modo præter opus intellectus ab essentia, divina, tunc non diceretur ex natura rei pelagus omnium perfectionum intrinsecarum; patet, quia si dicuntur circumstare essentiam ut pelagus substantiæ infinitæ, ergo ex natura rei præsupponunt ipsam essentiam, et sic aliquo modo distinguuntur præter opus intellectus, et multa alia inconvenientia videntur sequi.

Attributa distinguuntur plusquam ratione ab essentia divina.

(c) Secunda est Augustini, qui probat quod *non sunt aliquod majus duæ personæ quam una, quia non aliquid verius,* quæ consequentia esset ista, etc.

Vult dicere quod si magnitudo scilicet virtutis, et veritas et sapientia, et cætera attributa tantum ratione distinguerentur, et sic essent tantum relationes rationis, duæ personæ non dicerentur majus secundum magnitudinem, si magnitudo esset tantum relatio rationis, quia neque verius. Vult enim probare Augustinus, quod personæ sint omnino æquales in omni perfectione, æque enim convenit uni personæ magnitudo virtutis sicut duabus, cum simpliciter sit tota in tribus et indivisibiliter, sicut etiam sapientia et veritas, et cætera attributa.

(d) Tertia est Augustini contra Maximinum: *Si potes Deum Patrem concedere simplicem,* etc. *Arguit enim quod si in eodem sine compositione,* etc. id est, si perfectiones distinctæ attributales non faciunt compositionem in Deo, imo stant cum summa simplicitate, sequitur quod relationes hypostaticæ multo magis possunt esse in Deo sine ulla compositione, quæ tamen relationes hypostaticæ sunt ibi ex natura rei et distinctæ præter omne opus intellectus. Arguit ergo sic: Si plures perfectiones ex natura rei et absolute non faciunt compositionem in Deo, ergo nec relationes hypostaticæ; si ergo 40

perfectiones attributales essent tantum relationes rationis, non esset argumentum a minori, quia relatio rationis non facit compositionem cum aliquo, et multæ relationes reales faciunt compositionem. Si ergo magis videtur, quod plures perfectiones simpliciter in aliquo faciunt compositionem aliquam quam relationes reales, et tamen non faciunt; ergo nec multo minus relationes reales.

(e) Quarta ejusdem Augustini, qui dicit quod omnia ista sunt sibi æqualia, nihil enim est proprie sibiipsis æquale, ut patet; si ergo Filius est æqualis Patri in omni perfectione, et æqualitas est ibi relatio realis, ut infra patebit *d.* 19. *et d.* 31. *et q.* 6. *quodl.* ergo et hujusmodi perfectiones secundum quas dicuntur æquales, sunt ibi ex natura rei. Dicimus enim quod Filius realiter est æqualis Patri in omni perfectione simpliciter, puta in sapientia, magnitudine virtutis, et hujusmodi; sed si ista essent tantum relationes rationis, nulla esset ibi æqualitas ex natura rei. Ex his et multis aliis auctoritatibus, patet expresse quomodo ista attributa, quæ dicunt perfectionem simpliciter sunt ibi ex natura rei.

Quomodo Filius sit æqualis Patri.

SCHOLIUM.

Objicit tres instantias optimas et solvit per singularem doctrinam. Prima est contra simplicitatem Dei, admissa ista distinctione. Secunda, ex difficili loco Augustini. Tertia, quomodo Deus sit infinitum formaliter, si non identificat ibi omnia divina formaliter; solvit etiam replicam, quomodo forma dat *esse* formale sine informatione.

22. Contra istam (a) solutionem sunt tria dubia.

Primo enim videtur quod non salvetur simplicitas divina, quia ex quo ponitur essentia quasi fundamentum, et ista quasi circumstantia essentiam, videtur, quod ista se habent ut actus et formæ, respectu essentiæ divinæ.

Secundum dubium, quia Augustinus 7. *Trin. c.* 5. ubi negat identitatem Deitatis et Paternitatis: *Non eo* (inquiens) *Pater quo Deus, sicut nec eo verbum quo sapientia*, ita concedit identitatem magnitudinis et bonitatis, et perfectionum essentialium, quia dicit quod *eo magnus quo Deus*, etc. ergo sicut ibi identitatem negat, ita concedit hîc; non autem negat ibi nisi identitatem, formalem, ergo illam concedit hîc.

Tertium, quia sicut non esset bonitas realiter infinita, nisi esset realiter eadem sapientiæ, ita videtur quod ratio bonitatis non sit infinitas formaliter, nisi sit formaliter eadem rationi sapientiæ; ergo propter eamdem rationem propter quam ponis realem identitatem inter ista, deberes ponere identitatem formalem rationis ad rationem.

Ad ista. Ad primam respondeo, quod forma in creaturis habet aliquid imperfectionis, scilicet quia est forma informans aliquid et pars compositi; aliquid etiam habet, quod non est imperfectionis, sed consequitur eam secundum suam rationem essentialem sive formalem, scilicet quod ipsa sit quo aliquid est tale. Exemplum, sapientia in nobis est accidens, hoc est imperfectionis; sed quod ipsa sit quo aliquid est sapiens, hoc non est imperfectionis, sed essentialis rationis sapientiæ. In divinis autem nihil est forma secundum illam duplicem rationem

Fo c est e hoc fe q et i im c

imperfectionis, quia nec informans, nec pars; est tamen ibi sapientia, inquantum est, quo illud in quo ipsa est, est sapiens, et hoc non per aliquam compositionem sapientiæ ad aliquid quasi subjectum, nec quod sapientia illa sit pars alicujus compositi, sed per veram identitatem, qua sapientia propter sui infinitatem perfectam, perfecte est idem cuilibet cum quo nata est esse.

(b) Sed objicies, quomodo est aliquid formaliter sapiens sapientia, si sapientia non est forma ejus?

Respondeo, corpus est animatum quasi denominative, quia anima est forma ejus; homo dicitur animatus non denominative, sed essentialiter, quia anima est pars ejus et aliquid ejus. Non igitur requiritur aliquid esse formam informantem aliquid, ut ipsum sit tale per ipsum, quia forma non est forma informans totum, quod tamen dicitur formaliter tale per ipsam. Si igitur veriori identitate esset aliqua forma idem alicui, quam sit identitas ejus ad informatum vel ad totum cujus est pars, sufficeret illa identitas ad hoc, quod illud tali forma esset tale; ita est in proposito.

Aliquid dicitur [...]e a forma [...]formante.

(c) Et tunc si quæras, utrum ab isto actu posset esse aliqua abstractio formæ, dico quod non est ibi abstractio formæ ut informantis, vel ut partis ab informato vel a toto; sed est ibi abstractio formæ, inquantum per eam aliquid est tale præcise acceptæ, non considerando identitatem ejus ad illud quod est tale per ipsam.

De [h]oc sup. [...]5. q. 1. et 2.

(d) Ad secundum dubium quod videtur habere difficultatem ex verbis Augustini, dico quod dupliciter vel tripliciter eodem Deus est sapiens et magnus, et tamen non sic eodem est Deus et Pater. Uno modo, quia sapientia et magnitudo sunt perfectiones ejusdem rationis, hoc est, quidditative, quia quidquid perficitur, istis perfectionibus perficitur, non ut rationibus suppositi, sed ut rationibus quidditativis; non sic autem Paternitas et Deitas sunt ejusdem rationis. Sunt etiam alio modo ejusdem rationis sapientia et bonitas, quia perfectiones simpliciter, non sic autem Paternitas et Deitas. Secundo modo, quia magnitudo est eadem Deitati in quolibet, Paternitas non, sed tantum in uno supposito. Tertio modo, quia bonitas et magnitudo, etc. hujusmodi sunt eadem quasi identitate mutua, quia utrumque est formaliter infinitum propter quam infinitatem utrumque est idem alteri; sed Paternitas et Deitas non sunt eadem sic mutuo, quia unum eorum non est formaliter infinitum, sed tantum Deitas est formaliter infinita, et propter istam infinitatem Paternitas est sibi idem, non e converso sic.

23. Solvitur difficile argumentum ex Augustino. Eodem est Deus magnus et sapiens non eodem Deus et Pater explicatur optime.

(e) Ad formam ergo concedo, quo eo modo eodem est bonus et sapiens, quo modo non eodem est Deus et Pater, quia eodem est bonus et sapiens, eodem scilicet in quolibet supposito et eodem quasi identitate mutua; non

Non est in originali.

sunt autem sic eadem in quolibet Paternitas et Deitas, eodem similiter, id est, perfectione ejusdem rationis est bonus et sapiens, quia quidditative est bonus et sapiens. Non sic eodem est Deus et Pater, quia non est utrumque *quo* ibi essentialis perfectio illius cujus est, quia licet quidditas Paternitatis maneat ibi, tamen illa quidditas non est ratio quidditativa simpliciter suppositi alicujus, sed ratio personalis ejusdem.

24. Ad tertium concedo, quod ratio sapientiæ est infinita, et ratio bonitatis, et ideo hæc ratio est illa per identitatem, quia oppositum non stat cum infinitate alterius extremi, tamen hæc ratio non est formaliter illa; non enim sequitur, est vere idem alteri, ergo formaliter idem eidem. Est enim vera identitas *A* et *B*, absque hoc quod *A* includat formaliter rationem ipsius *B*.

COMMENTARIUS.

41. Primum dubium. (a) *Contra istam solutionem sunt tria dubia.* Primum, quia si ponatur istæ perfectiones distinctæ præter opus intellectus ab essentia divina, et ipsam ex natura rei circumstare, videtur sequi quod se habeant per modum actus respectu essentiæ divinæ, et sic compositio. Respondet Doctor, quod sapientia est ibi secundum illam rationem, quæ non includit imperfectionem, scilicet ut est id quo habens sit tale, quia Deus dicitur sapientia sapiens, non tamen est ibi secundum illam rationem includentem necessario imperfectionem, scilicet esse formam informantem et partem rei.

(b) *Si objicies, quomodo aliquid est formaliter sapiens sapientia, si sapientia non est forma ejus?*

Respondet Doctor per aliqua dicta. Primum, quod anima, ut comparatur ad corpus dicitur informare illud, et sic denominative dicitur corpus animatum ab anima informante illud; ut vero comparatur ad totum compositum ex anima et corpore, tunc non est forma informans compositum, sed tantum pars essentialis illius, et ex hoc homo dicitur animatus non denominative, sed essentialiter, quia est pars essentialis illius, et tamen anima non informat hominem. Secundum dictum est, quod ex quo sapientia inest essentiæ divinæ veriori modo quam anima corpori et quam toti, quia ut sapientia comparatur ad essentiam nullo modo est pars ejus, sed est perfecte idem illi identitate reali; ergo essentia poterit ab ea denominari absque omni informatione. Resp… Corpu… ma… unde… tu…

4… (c) *Et tunc si quæras, utrum ab isto actu posset esse aliqua abstractio formæ?* Dicit Doctor, quod non est ibi abstractio formæ ut informantis, quia ipsa sapientia non informat essentiam, neque ut pars, quia in Deo non est pars; sed est ibi abstractio formæ inquantum per eam aliquid est tale præcise acceptum, non considerando identitatem ejus ad illud quod est tale per ipsam. Cum enim dicitur, Deus est sapiens, tunc consideratur sapientia, ut idem ipsi Deo, et ut denominans; cum vero consideratur sapientia in ultima abstractione, ut sic non est nata prædicari de aliquo denominative, quia hoc est contra rationem ultimate abstracti, supra patuit *distinct.* 5. *quæst.* 1. Nam ut ultimate abstracta est tantum nata prædicari, puta de Deitate per identitatem sive prædicatione identica, ut supra patuit *distinct. quæst.* 2.

*ecundum dubium sponsio.*

(d) *Secundum dubium* est, quia Augustinus negat identitatem Deitatis et paternitatis. Respondet Doctor quod tripliciter eodem Deus est sapiens et magnus, non tamen sic eodem est Deus et pater. Primo, quia sapientia et magnitudo sunt perfectiones essentiales, non scilicet dantes *esse* essentiale, sed essentiales, quia communes tribus personis, ut patet *q.* 1. *quodl.* sed paternitas non est essentialis. Secundo, quia sapientia et bonitas sunt perfectiones simpliciter, sed paternitas non, ut probat Doctor *q.* 5. *quodl.* Tertio, quia bonitas, sapientia et magnitudo sunt eadem identitate mutua, quia omnia sunt formaliter infinita, et ideo ratione infinitatis unum transiit in aliud in perfectam identitatem realem, et e contra; sed paternitas non identificat sibi realiter divinam essentiam, quia non est infinita, sed e contra essentia ratione suæ infinitatis identificat sibi realiter paternitatem. Et sic patet differentia.

(e) *Ad formam ergo*, respondendo concedit, quod eodem modo est sapiens et bonus, quo non eodem est Pater et Deus, quia eodem est sapiens et bonus, eodem scilicet in quolibet supposito, quia sicut Deus est in tribus suppositis, ita et bonitas, non sic paternitas et Deitas. Similiter eodem est bonus et sapiens identitate mutua.

*Tertium dubium.*

Tertium dubium cum responsione patet.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta principalia, explicans inter alia quomodo in Deo abstractum prædicetur de abstracto, non in creatis. Vide Philippum Fabrum in primum Scoti disp. 20. c. ult. solventem alia multa tam ab antiquis quam a modernis allata contra Scotum, sed fusius longe id præstat Lucchetus, hîc refutans Occham, Greg. Cajet. Landulphum et alios.

Ad argumentum principale (a) quod sumitur de autoritate Augustini 15. *de Trin.* Respondeo, quod in creaturis non est aliqua 25.
vera prædicatio in abstracto per identitatem quæ non sit formalis, et ideo nunquam fuit tradita Logica in creaturis de prædicatione alia formaliter vera et alia per identitatem; in divinis autem est vera prædicatio per identitatem in abstracto, et tamen non est formalis. Ratio hujus differentiæ est ista, ut puto, quia concipiendo abstractum ultima abstractione, concipitur quidditas absque habitudine ad quodcumque, quod est extra propriam rationem quidditatis. Sic igitur concipiendo extrema, nulla erit veritas uniendo ea, nisi præcise quidditas unius extremi sit eadem quidditati alterius extremi. Hoc autem non contingit in creaturis, quia ibi abstrahendo illas realitates, quæ sunt in eodem, puta realitatem generis et differentiæ, et considerando eas præcisissime, utraque est finita, et neutra est perfecte eadem alteri. Non enim sunt modo eadem inter se, nisi propter tertium cui sunt eadem; et ideo si abstrahantur a tertio, non remanet causa identitatis eorum, et ideo nec causa veritatis propositionis unientis extrema illa. Hæc igitur est falsa : *animalitas est rationalitas*, et e converso, et hoc quacumque prædicatione, quia non tantum extrema non sunt formaliter eadem, sed nec vere eadem; quidditas enim hæc præcise est potentialis ad quidditatem illam, et non est ea-

*Rationalitas est animalitas est falsa, et quare ? De hoc sup. d. 5 q. 1. fuse agitur, vide notationes ibi.*

dem illi nisi propter identitatem ad tertium a quo abstrahuntur; ergo abstractio illa tollit causam veritatis affirmativæ unientis ea.

26. Oppositum (b) est in Deo, quia abstrahendo sapientiam a quocumque quod est extra rationem sapientiæ, et bonitatem similiter abstrahendo a quocumque quod est extra ejus rationem formaliter, remanet utraque quidditas præcise sumpta formaliter infinita. Et ex quo infinitas est ratio identitatis eorum, facta tali abstractione præcisissima, remanet ratio identitatis extremorum; non enim hæc erant eadem præcise propter identitatem eorum ad tertium a quo abstrahuntur, sed propter infinitatem formalem utriusque. Et quod ista sit ratio prædicationis per identitatem, signum est ex hoc quod non conceditur ista : *Paternitas in divinis est spiratio activa*, neque ut vera formaliter, neque ut vera per identitatem, neque Paternitas est innascibilitas, et e converso, sicut ista conceditur : *Paternitas est Deitas*, et e converso; et ratio videtur, quia abstrahendo Paternitatem et innascibilitatem ab essentia sive a supposito, neutrum est formaliter infinitum, et ideo neutrum in sua ratione sic abstractum includit rationem identitatis ejus ad alterum, et ideo neutrum sic abstractum de altero vere prædicatur. Sed sic abstrahendo Deitatem et Paternitatem quantumcumque, remanet adhuc alterum extremum formaliter infinitum, quæ infinitas est ratio sufficiens identitatis extremorum; et ideo remanet ratio identitatis eorum, et per consequens ratio veritatis compositionis affirmativæ ; in ista autem : *Deitas est bonitas*, remanet infinitas non tantum in uno extremo, sed in utroque, ideo est hîc veritas propter identitatem inclusam virtualiter in utroque extremo.

Quare in Deo abstractum ultima abstractione prædicatur de alio abstracto, in creatis non ? An hæc sit vera : Paternitas est spiratio activa sicut hæc Paternitas est Deitas ? q. præced. n. 24.

Ex isto et responsione ad dictum Augustini prius adductum in secunda dubitatione, patet illud, quod supponebatur prius in quæstione de genere, in responsione ad argumenta secundæ opinionis, quomodo scilicet maneat tantum duo modi prædicandi in divinis, quia etsi per identitatem relationes transeant in essentiam sive substantiam, tamen non ita sicut prædicata essentialia, quia omnia essentialia magis dicunt perfectiones simpliciter quidditativas. Ratio autem personalis non dicit perfectionem quidditativam, et ideo omnia essentialia magis reducuntur ad unum modum prædicandi inter se, quam personalia reducantur ad unum modum prædicandi cum eis. Et secundum hoc possunt dici duo modi prædicandi manere in divinis, non tantum propter modos concipiendi ipsa prædicata, sed aliquo modo propter realitatem eorum quæ prædicantur.

Quomodo sint duo modi prædicandi in divinis

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta principalia.* Ad primum. Respondet Doctor, quod in creaturis nulla est prædicatio vera in abstracto per identitatem, quæ non sit formalis. Et ratio, quia concipiendo abstractum ultima abstractione, concipi- 43

In creaturis nulla prædicatio vera in abstracto per identitatem

tur quidditas absque habitudine ad quodcumque, quod est extra propriam rationem quidditatis, ut supra patuit *d.* 5. *q.* 1. Ut concipiendo humanitatem, et sic concipiendo extrema, nulla erit veritas uniendo ea, nisi præcise quidditas unius extremi sit eadem quidditati alterius extremi, *et hoc non contingit in creaturis*, etc.

(b) *Oppositum est in Deo*, et hoc propter infinitatem, vel utriusque extremi vel unius tantum. Et ideo *abstrahendo sapientiam a quocumque, quod est extra rationem sapientiæ*, etc. *et ex quo infinitas est ratio identitatis eorum*, ideo hæc est vera identice : *sapientia est bonitas*, et e contra, similiter ista : *sapientia est paternitas.* Et quod infinitas sit causa talis veritatis et identitatis, patet, quia ista non conceditur, generatio activa est spiratio activa, licet ista sint in eodem supposito.

44. Difficultas. Occurrit tamen difficultas, quia dicit Doctor quod concipiendo abstractum ultima abstractione, concipitur quidditas absque habitudine ad quodcumque, quod est extra propriam rationem quidditatis, et sic animalitas non est rationalitas, nec e contra. Videtur ex hoc concedere quod ista possit esse vera, quod humanitas sit animalitas, quia humanitas ut humanitas, non excludit illa, quæ sunt de ratione ejus quidditativa; cum ergo animalitas sit de quidditate hominis, ista erit vera : *humanitas est animalitas.*

Responsio. Dico quod non sequitur, quia animalitas ut animalitas nullum suppositum concernit, et ideo modo potest verificari de aliquo inferiori, ut supra exposui *d.* 5. *q.* 1. vide ibi multa de ista materia. Non enim dicit Doctor, quod illud quod est de quidditate alicujus, possit prædicari de eo ultimata abstractione; sed si prædicaretur, et prædicatio esset vera, non posset esse vera nisi in primo modo dicendi per se, nullo enim modo posset esse vera prædicatione identica, quia unum extremum non includeret aliud per realem identitatem.

Item dubitatur, quare infinitum sit præcisa causa, quod abstractum ultima abstractione possit verificari de alio abstracto prædicatione identica? Alia difficultas.

Dico, quod si illud quod ponitur formaliter in ente infinito, non transiret in perfectam identitatem realem, non posset evadi compositio ex actu et potentia, et sic infinitum posset aliquo modo habere rationem partis, quod est contra rationem infiniti secundum virtutem, ut supra patuit *præsenti d. q.* 2. Patet ergo quod omne ibi existens sit perfecte idem illi, non identitate formali, sed identitate reali; quia ergo includit omne quod natum est de ipso verificari perfecta identitate reali, ideo ibi conceditur prædicatio identica. Solutio.

Si dicatur : Nonne humanitas continet risibilitatem vere realiter? Patet, quod sic a Doctore in pluribus locis, et tamen ista non conceditur : *humanitas est risibilitas.* Similiter secundum Doctorem *in* 2. *dist.* 16. anima intellectiva continet suas potentias, puta intellectum et voluntatem per realem identitatem; concedit enim ibi perfectam identitatem realem, dicit enim sic ad litteram : *Sic ergo possumus accipere de intellectu et voluntate, quæ non sunt partes essentiales animæ, sed sunt unitive contenta in anima quasi passiones ejus propter quas anima est operativa, non quod sint essentia ejus formaliter, sed sunt formaliter distinctæ, idem tamen identice et unitive, ut in primo hoc probatum est de attributis divinis.* Hæc ille. Ex his ergo videtur sequi quod ista possit esse vera : anima est intellectualitas, sive quidditas animæ est quid- 45. Objectio

ditas intellectus, quæ tamen communiter non conceduntur.

Responsio. Respondeo, quod nulla istarum propositionum est vera, nec prædicatione formali (ut patet), nec prædicatione identica; nam humanitas ut considerata in ultima abstractione, non habet ex sua entitate quod identificet sibi realiter risibilitatem. Si enim ponitur risibilitas idem sibi realiter, hoc ideo erit quia est causa necessaria risibilitatis et causa receptiva ejusdem; est enim impossibile hominem esse sine risibilitate, non quod repugnet homini ratione suæ entitatis, sed propter hoc quod necessario causat in se talem passionem. Similiter dico de anima intellectiva, quod entitas ejus ut talis entitas, non habet unde identificet sibi realiter intellectum et voluntatem; sed quia tales potentiæ necessario pullulant ex ea et in ea, ideo realiter illi identificantur. Sed non est simile de bonitate divina et sapientia divina, quia bonitas divina includit vere formaliter infinitatem ut gradum intrinsecum, et ratione infinitatis realiter sibi identificat quidquid sibi competere potest. Et si infinitas circumscriberetur ab ea, non haberet unde realiter sibi identificaret sapientiam; ita ergo identitas realis non est, quia est causa necessario unius, vel quod necessario bonitas pullulet sapientiam.

Infinitas est ratio identificandi omnia quæ sibi insunt.

46. Instantia. Si dicatur: Nonne omnia attributa suo modo pullulant ab essentia divina? Dico, quod sic, ut patet a Doctore *præsenti q. supra d.* 1. *q.* 2. *et in quodl. q.* 1. Nonne etiam est causa, saltem secundum rationem omnium attributorum? Dico, quod sic, ut supra patet *in Prolog. q. de subjecto Theologiæ*; ergo cum necessario pullulet, et suo modo causat omnia attributa, videtur quod ex hoc identificet sibi illa.

Solu[tio]. Dico, quod hæc non est causa præcisa realis identitatis, sed infinitas intensiva. Unde si (per impossibile) omnis ratio pullulationis et causationis circumscriberetur a Deitate, stante ratione formali infinitatis intensive, perfectissime sibi identificaret quidquid ibi posset esse.

Dubi[um]. Item dubitatur in hoc, quod Doctor vult quod attributa sint formaliter infinita et ab invicem formaliter distincta, quia tunc videtur sequi quod in Deo sint plures existentiæ formaliter distinctæ. Tum, quia quidditas et existentia sunt idem realiter. Tum, quia infinitas intensiva est conditio existentis; si enim infinitas extensiva, scilicet durationis ut æternitas necessario est conditio existentis, ut patet supra *d.* 3. *q.* 4. patet etiam *d.* 35. a fortiori ergo sequitur quod infinitas intensiva sit conditio existentis. Tum etiam si a sapientia (per impossibile) circumscriberetur essentia divina et esset formaliter infinita, propria existentia existeret; ergo si attributa distinguuntur formaliter, sequitur quod in Deo erunt plures existentiæ ex natura rei.

Respo[nsio]. Respondeo, quod hic nullum video inconveniens esse, imo hoc est simpliciter necessarium ponere in Deo plures existentias ex natura rei distinctas; esset tamen inconveniens ponere plures existentias realiter et essentialiter distinctas, ut alias exposui.

47. Thom... primo gu... Contra Scotum arguit novus expositor Sancti Thomæ tripliciter. Et primo sic: Distinctio formalis ex natura rei, est major distinctio distinctione reali; ergo perfectiones divinæ non distinguuntur formaliter ex natura rei. Consequentia tenet et antecedens probatur sic: Distinctio per intimiora est major illa, quæ fit per ea quæ sunt extra intima rei; distinctio autem realis fit per ea, quæ sunt extra intima rei, ergo, etc. Minor patet ex Sco-

to *in* I. *sent d* 2. dicente quod distinctio formalis ex natura rei fit per prædicata primi modi quæ insunt rei in primo signo, distinctio autem realis fit per ea quæ insunt post. Major probatur : Distinctio per aliqualiter intima est aliqualiter distinctio, distinctio per magis intima est major distinctio ; ergo distinctio per maxime intima est maxima distinctio. Si enim simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis, maximum necessario sequitur ad maximum, etc.

Secundo. Secundo arguitur sic : Perfectiones divinæ abstractione præcisissima sunt formaliter infinitæ; ergo sunt idem formaliter ex natura rei. Antecedens est Scoti *in* 1. *d.* 8. *q.* 3. *in responsione ad argumentum principale*. Consequentia probabatur supponendo secundum duplicem infinitatem (in responsione ad primum declarandam) dupliciter posse intelligi illud antecedens, scilicet de infinitate infra propriam rationem, et de infinitate infra entis latitudinem, tunc sic : Aut intelligis illud antecedens verificari de infinitate prima, et hoc non, quia nullum prius includit formaliter suum posterius; perfectio autem divina, puta sapientia, est prior infinitate illa, quia modus ejus intrinsecus est, etc. Aut intelligitur de secunda infinitate, et tunc sequitur intentum, quia si sapientia divina præcise et formaliter sumpta est ita infinita, quod ad nullam entis perfectionem simpliciter est formaliter terminata, oportet quod infra suæ rationis formalis ambitum omnem perfectionem simpliciter contineat, et quod nullam a ratione sua perfectionem formaliter excludat, et consequenter quod a nulla formaliter distinguatur ex natura sua; statim enim quod ab aliis perfectionibus distingui ponitur, coarctata formaliter infra entis ponitur latitudinem, quod est oppositum antecedentis sic intellecti ; ponitur enim talem et tantam entis perfectionem formaliter importare, ita quod non omnem, verbi gratia, ponitur quod sapientia formaliter ex natura sua eam perfectionem ponit quam enti sapientia addit, ita quod non eam quam justitia seu bonitas enti addit, etc.

Tertio. Tertio sic : Perfectiones divinæ distinguuntur formaliter ex natura rei; ergo inter eas est relatio realis. Tenet consequentia, quia distinctio illa, cum sit relatio existens in rerum natura, necesse est quod sit realis, sicut et quodlibet aliud existens in rerum natura, reale est; consequens autem est contra Avicennam, dicentem quod ejusdem ad seipsum non est relatio realis.

48. Responsio Thomæ Cajet. ad rationes Scoti. Quid sit infinitum secundum propriam rationem.

Pro responsione ad primum et destructione fundamenti Scoti nota, quod aliquid esse infinitum contingit dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem. Alio modo secundum quod ens seu simpliciter. Illud est infinitum secundum propriam rationem, quod nullis suæ propriæ latitudinis clauditur terminis, licet sit ad talem entis gradum definitum, quod non omnem essendi perfectionem habeat. Illud vero est infinitum secundum quod ens seu simpliciter quod nullis infra totius entis latitudinem terminis limitatur, sed omnem habet perfectionem essendi. Exemplum in quantitate molis, quantitas si daretur infinita, esset secundum quantitatis rationem infinita, esset enim infinita quantitas, non tamen esset secundum *esse* infinita, esset namque ens finitum et limitatum ad Quantitatis genus. Similiter in quantitate virtutis, albedo si esset infinita intensive esset infinita secundum propriam rationem, esset enim infinita albedo, non tamen esset infinitum ens, quia ad speciem esset definita.

Non parum autem refert qua quis infinitate dicat esse aliquid infinitum.

Prima enim infinitas, cum attendatur penes ea, quæ infra rei illius latitudinem sunt, rationem rei formalem in ea, qua invenit formali limitatione relinquit, ut patet in exemplis datis. Secunda autem infinitas, quia attenditur penes ea, ad quæ totius entis latitudo se extendit, rem et ejus rationem formalem illimitat et elevat ad hoc, ut ipsa omnis sit perfectio in ente possibilis, et non magis sit ipsa quam quæcumque alia perfectio simpliciter, ac per hoc distinctionem et formalem limitationem, qua ab aliis formaliter ex natura rei absolute sumpta distinguebatur, eam comitari non sinit.

49. Ad propositum ergo descendendo, dico quod licet sapientiæ, et sapientiæ infinitæ prima infinitate sit eadem omnino ratio formalis, tamen sapientiæ infinitæ secunda infinitate est longe altior ratio formalis. Concludit enim in sua ratione formali omnem perfectionem simpliciter, et sic cum in Deo sint perfectiones omnes infinitæ secunda infinitate, oportet omnem esse simplicem rationem formalem.

Ad primum argumentum. Ad argumentum sub quacumque forma fiat, respondeatur attendendo æquivocationem infinitatis, quoniam (ut dictum est) infinitas prima est illa quæ non variat rationem formalem, et quæ attenditur penes gradus perfectionales propriæ latitudinis rei, non autem secunda. Unde si perfectiones divinæ non essent infinitæ nisi prima infinitate, argumentum concluderet, quia autem habent secundam ante omnem actum intellectus, ideo nihil concludit.

Nec obstat, quod forte infinitas prima cujuscumque perfectionis simpliciter inferat secundam; sufficit enim quod ratione distinguantur ut aliquid secunda fiat, quod non prima.

Similiter non obstat, si quis perfectiones communissimas, puta esse bonitatem et similes, etc. utramque infinitatem habere negaret, nesciens in eis imaginari primam, propterea, quia propria latitudine careant. Hoc enim magis nostro favet proposito quam si utramque infinitatem habent (quod alibi discutiendum est) distinctione supradicta opus est. Si autem secundam tantum, absque distinctione aliqua negandum est esse, et esse infinitum habere omnino eamdem rationem formalem, et sic ruit totum Scoticum ædificium.

Ad secundum, loquendo de distinctione actuali quacumque, negatur minor. Et ad ejus probationem dicitur negando omnia assumpta; sufficit enim ad hoc, quod aliqua distinguantur intellectione ut intellectio est, et non natura, distinctio rationis fundamentaliter inter naturam et intellectionem; unde quando dicitur: Quidquid distinguitur intellectione ut omnino indistincta est a natura, distinguitur etiam natura. Distingue ly *indistincta* actualiter vel fundamentaliter. Et primo modo dic esse falsum, secundo modo verum. Sed tunc nego minorem subsumendam, scilicet, sed intellectio et natura sunt indistinctæ fundamentaliter ante omnem actum intellectus; habent enim distinctionem rationis fundamentaliter, ut declaravimus. Ad

Ad tertium negatur minor, licet enim Deus intueatur perfectiones suas ab æterno distincte, non tamen ab æterno distinctas actualiter, licet ponere distinctionem rationis actualiter causari per actum intellectus divini non sit a Philosophia alienum. Ad 5

Ad quartum negatur consequentia, sufficit enim quod objecta intellectus et voluntatis prædistinguantur fundamentaliter, nec est opus distinctione actuali pro tunc, sicut nec intellectus et voluntas Dei pro tunc distinguuntur, nisi fundamentali distinctione rationis. A a

Ad 5. arg. Ad quintum negatur consequentia. Nomineitas enim cum sit passio nominum, non attenditur penes identitatem rationis formalis rei secundum se, sed penes identitatem conceptus formalis seu mentalis; voces enim sunt notæ earum, quæ sunt in anima passionum. Unde cum veritas et bonitas Dei habeant diversos conceptus in nobis, non sunt synonyma.

Ad probationem ergo dicitur, quod licet significent eamdem rem formaliter secundum se, et solum illam ut rem significatam, tamen significant etiam distincte conceptus mentales, ut rationes significant significandi. Et hoc destruit synonymeitatem, ut dictum est.

Ad 6. arg. Ad sextum dicitur, quod ex parte rei sufficit ad omnia illa distinctio rationis virtualiter seu fundamentaliter cum distinctione rationis actuali ex parte nostri. Loquimur enim ut concipimus. Formamus autem distinctos conceptus, quorum unus ex alio oritur, et de alio non prædicatur, et habet aliquam habitudinem quam alius non habet, et ideo demonstrationes, prædicationesque formales et identicas facimus, negamusque de Deo sub uno conceptu, quod affirmamus de ipso sub alio. Implent ergo libros Doctores balbutiendo ut possunt, excelsa Dei humano more resonantes simplicissimam illam rationem formalem, omne quod in Deo est formaliter complectentem, non nisi particulatis conceptibus inspicere, tradereque potentes, et non propter distinctionem, quæ ibi sit ex natura rei. Æqualitas autem inter perfectiones divinas ante omnem actum intellectus, non est nisi fundamentalis non excessus inter se, qui inter eas virtualiter tantum distinctas salvatur.

51. Ad ult. arg. Ad septimum, dicitur quod quia ante omnem actum intellectus non invenitur contradictio formaliter, sed fundamentaliter tantum, quia alterum contradictorium est formaliter negatio, quæ non est nisi per opus intellectus; ideo sufficit pro tunc inveniri distinctionem rationis fundamentaliter, quod concedimus, nec aliud exigitur, ut patet de se.

Ad ultimum dicitur, quod emanationes divinæ distinguuntur et realiter et formaliter; et licet distinctionis formalis earum fundamentum sit distinctio intellectus et voluntatis, non tamen distinctionis realis earum. Non enim ideo processiones divinæ distinguuntur realiter, quia altera est ab intellectu, altera a voluntate, sed quia habent realem oppositionem relativam (ut Boetius tradidit.) Falsum ergo assumitur, quod scilicet distinctio perfectionum divinarum fundet distinctionem realem emanationum divinarum. Ad fundandam autem distinctionem formalem inter ea, sufficit distinctio fundamentalis inter intellectum et voluntatem; sicut etiam ipsæ processiones divinæ non distinguuntur formaliter ex natura rei seclusa distinctione reali, sed distinctione rationis virtualiter tantum ante omne opus intellectus, ita quod absque reali oppositione relativa, non magis distinguuntur ex natura rei quam intellectus et voluntas. Quomodo distinguantur processiones divinæ.

Potest autem brevius ad hoc et similia argumenta dici, quod in divinis est ante omnem actum intellectus distinctio formalis non formaliter, sed virtualiter, id est, eminenter contenta hoc modo, quia quodlibet divinum propria exequitur ac si esset distinctum formaliter ab alio. Intellectus enim ita intelligit et non vult, et voluntas ita vult et non intelligit, ac si esset distinctio formalis formaliter inter intellectum et voluntatem, et sic de aliis. Fundatur autem talis modus habendi distinctionem formalem supra Deitatis eminentem unitatem formalem formaliter. Et sufficit ad omnia salvanda, quæ per

distinctionem formalem formaliter salvanda inducuntur, quia illi eminenter æquivalet. Hæc ille novus expositor sancti Thomæ.

52. Gulielm. Occham in 1. d. 2. q. 1.

Deinde ponitur opinio Occham. Et primo ponuntur aliquæ rationes pro via Scoti, quarum prima est talis :

Primo sic : Distinctio emanationum divinarum necessario præsupponit distinctionem principiorum elicitivorum, sed non præsupponit distinctionem rationis ; ergo principia elicitiva distinguuntur ex natura rei.

Præterea, si illa dictinctio ex natura rei præcedit distinctionem emanationum personarum ; ergo non est una productio in divinis per modum intellectus factive, et alia per modum libertatis, quia nullum principium præcedit, quod ex se aliter se habeat ad hanc productionem quam ad illam, et istæ productiones in quibus est prima distinctio, omnino uniformes sunt in naturalitate, ut jam potestate sunt in *esse*.

Rationes Gulielm. Occham.

Præterea arguitur sic : Quidquid unum et idem formaliter ens est principium producendi plura supposita ejusdem naturæ, ipsum non determinatur ex se ad certam pluralitatem producendorum. Hoc patet inductive tam in agente æquivoco quam univoco ; ergo si essentia divina prout est intellectus et voluntas est una et eadem formaliter, et est principium producendi plura supposita in natura divina, ipsa non determinatur ex se ad certam pluralitatem producendorum. Assumptum patet, quia si aliquid unum et idem formaliter existens sit principium producendi plura supposita unius naturæ, virtus sua productiva non est adæquata per unam productionem, nec per unum productum, quia principium productivum, quod est unum formaliter, si habeat unam productionem adæquatam, non potest simu in aliam productionem æque perfectam, quia tale principium producit productum toto conamine suo, et secundum omnem gradum activitatis suæ ; ergo principium productivum sibi adæquatum non potest in aliam productionem, et per consequens, si potest in aliam productionem, virtus sua productiva non est adæquata per primam productionem. Sed cujuscumque principii unius rationis formaliter virtus non est adæquata per unum productum, nec erit adæquata per aliud productum ejusdem rationis, nec per tertium, et sic in infinitum, cum eodem modo se habeat in se et ad illud principium productivum ; ergo quantum est ex se potest in infinita. Confirmatur, quia si illud principium producat duo producta ordine quodam, aut eadem virtute aut alia ; si alia, habetur propositum ; si eadem, ergo virtus illa non fuit totaliter exhausta in prima productione, nec per consequens productio fuit adæquata.

Præterea, si aliquod principium producat distincta producta pluribus productionibus ejusdem rationis, nullum illorum adæquabit virtutem productivi principii ; ergo si producet plura pluribus productionibus alterius rationis, nullum illorum adæquabit virtutem productivi principii. Consequentia patet, quia non major virtus requiritur ad producendum aliqua alterius rationis quam ad producendum illa productionibus ejusdem rationis, si neutra productionum ejusdem rationis sit imperfectior aliis productionibus ; ergo si virtus principii producentis aliqua supposita productionibus ejusdem rationis non sit adæquata per aliquod illorum, sequitur quod nec erit adæquata, etsi producantur productionibus alterius rationis. Arguitur ergo sic : nullum producens eodem principio formaliter uno, potest simul producere plura producta in

perfectione sibi adæquata, quia omne productum adæquatum producenti in perfectione entitatis adæquatur sibi in perfectione suæ activitatis, et per consequens sua activitas non potest simul se extendere in alium terminum æque perfectum. Sed Deus Pater simul producit Filium et Spiritum sanctum, quorum uterque adæquatur Patri in perfectione; ergo Pater non eodem principio formaliter uno producit Filium et Spiritum sanctum. Producit autem Filium sive Verbum per intellectum, Spiritum autem sanctum producit per voluntatem; ergo intellectus et voluntas in Deo Patre non sunt formaliter idem. Confirmatur, quia voluntas, ut est potentia Dei operativa, non potest habere duo objecta sibi adæquata, quamvis possit habere unum objectum primarium sibi adæquatum, et aliud secundarium virtualiter inclusum in primario; ergo voluntas ut productiva potentia non habet duo producta sibi adæquata.

54. Filius non libere, sed naturaliter producitur.

Item, ad principale arguitur: Filius Dei non libere, sed naturaliter producitur, e converso autem Spiritus sanctus non naturaliter, sed libere spiratur. Unde Augustinus 5. de Trinit. cap. 3. *Spiritus sanctus ideo non est Filius, quia exit non quomodo natus, sed quomodo datus.* Sed Spiritus sanctus non potest dici libere productus propter libertatem intrinsecam in productione sua, quæ non est in productione Filii. Tum, quia productiones quæ terminantur ad spiratum et natum, sunt æque naturales, et æque naturaliter respiciunt oppositas relationes. Tum, quia actus voluntatis creatæ non est liber formaliter, sed solum denominative a libertate voluntatis divinæ; ergo Spiritus sanctus producitur libere et non virtualiter, et Filius e converso, quia voluntas divina est formaliter libera, et non intellectus.

Præterea, productiones non possunt esse diversæ rationis nisi principia non sint idem formaliter, vel termini formales non sint idem formaliter, sed essentia, quæ est terminus formalis utriusque est una formaliter; ergo, etc. Confirmatur, quia quamvis productiones in Deo seipsis formaliter distinguantur, oportet tamen ut earum distinctio reducatur ad modum aliquem non identitatis in principiis productivis, aut terminis formalibus productionum. Tum, quia circumscriptis earum terminis formalibus et principiis, non distinguuntur. Tum, quia illæ productiones sunt habitudines et relationes, quæ non distinguuntur nisi penes terminos, aut penes fundamenta, aut penes utrumque.

Item, si essentia divina tantum potest in duas productiones, aut determinatur ad eas ex se prout est eadem realiter et formaliter, aut per proprietates relativas, aut per aliqua in essentia, quæ non sunt idem formaliter. Non primo modo, quia illud quod est omnino idem realiter et formaliter ex se non determinatur ad diversa, quia ex se non habet quod magis determinetur ad unum quam ad aliud, cum secundum se uniformiter se habeat ad utrumque. Nec secundo modo, quia proprietates relativæ originis, vel non differunt ab originibus vel sequuntur actus originis, sicut sua fundamenta. Si tertio modo, habetur propositum. Confirmatur, quia quidquid unius rationis formaliter est principium diversarum productionum, non determinatur ex se ad determinatum ordinem illarum productionum, sed vel ex ordine passorum vel ex ordine passi in recipiendo formam. Exemplum primi, si idem objectum moveat intellectum primo et secundario voluntatem. Exemplum secundi, si idem ignis calefaciat et rarefaciat aerem. 55.

Præterea. 8. *Metaph.* si materia fuerit una et agens unum, effectus erit unus, sed productiones divinæ sunt diversæ et passa sunt distincta ; ergo est aliqua distinctio in principiis productivis.

Præterea, si aliqua sint idem realiter et formaliter, quidquid per se convenit uni sine connotatione et respectu ad extrinsecum, per se convenit alteri, quia eidem inquantum eidem realiter et formaliter non conveniunt opposita, sed aliquid convenit intellectui divino, quod non convenit formaliter voluntati. Tum, quia actus dicendi verbum est actus memoriæ. Sed actus dicendi verbum non est actus voluntatis sub ratione voluntatis, quia per actum voluntatis producitur Spiritus sanctus. Tum quia Verbum producitur per actum intellectus, non per actum voluntatis, et Spiritus sanctus spiratur per actum voluntatis, non per actum intellectus. Tum quia Deus ex natura rei intelligit per intellectum, non per voluntatem, et vult per voluntatem non per intellectum, quia si vellet per intellectum, sequeretur quod naturaliter vellet quidquid vellet, sicut naturaliter intelligit quidquid intelligit. Tum, quia voluntas ex se determinatur ad volendum aliquod objectum esse, intellectus ex se non determinatur ad intelligendum illud objectum esse. Tum, quia intellectus divinus intelligit mala, voluntas autem divina non vult mala ; ergo ista non sunt idem formaliter.

56 Guliel. Occham. contra Doct. in primo ubi supra.

Contra istam opinionem arguo per unum argumentum, quod est æqualiter contra distinctionem vel non identitatem formalem ubicumque ponitur, et arguo sic : Ubicumque est aliqua distinctio vel non identitas, ibi possunt aliqua contradictoria de illis verificari. Sed impossibile est contradictoria verificari de quocumque nisi illa vel illa, pro quibus scilicet supponunt, sint distinctæ res vel distinctæ rationes, vel res et ratio ; sed si omnia illa sunt ex natura rei, non sunt distinctæ rationes, nec res et ratio ; ergo erunt distinctæ res. Major est manifesta, quia si *A* et *B*, non sunt idem omnibus modis, tunc sunt istæ ambæ veræ : *A* est idem *A* omnibus modis, et *B* non est idem *A* omnibus modis, ita quod esse idem *A* omnibus modis, et non esse idem *A* omnibus modis verificantur de *A* et *B*. Et ita ipsi concedunt quod sapientia divina est formaliter sapientia divina, et bonitas divina non est formaliter sapientia divina, ita quod esse formaliter sapientiam divinam verificatur de sapientia divina, et vere negatur de bonitate divina, et ita universaliter ubicumque est aliqua distinctio vel non identitas, ibi vere contingit aliquid vere affirmari de uno et vere negari de reliquo. Minorem probo, quia omnia contradictoria habent æqualem repugnantiam inter se; tanta enim est repugnantia inter animam et non animam, asinum et non asinum, quanta est inter Deum et non Deum, sive ens et non ens. Nisi forte dicatur esse major repugnantia inter ista quam illa, propter majorem perfectionem alicujus partis in una contradictione quam in alia. Sed hoc non est ad propositum. 5

Nunc autem ex aliquibus contradictoriis contingit inferre, quod illa de quibus verificantur sunt distinctæ res vel distinctæ rationes, vel res et ratio ; ergo universaliter nunquam idem vere affirmatur et vere negatur, nisi propter distinctionem rerum vel rationum, vel rei et rationis. Assumptum patet, quia sequitur, formaliter *A* est, et *B* non est ; ergo ibi est aliqua distinctio rerum vel rationis, vel rei et rationis. Exemplum primi, ut si substantia est, et accidens non est, sequitur ergo, non sunt una res, sed distinctæ res in actu vel in potentia. Similiter si unum ens rationis intelligitur, puta *A*, et *B*

quod est ens rationis, non intelligitur, sequitur quod sunt distincta entia rationis. Similiter si *A* est extra animam, et *B* non est extra animam, sed objective tantum in anima, sequitur quod *A* et *B* distinguuntur sicut ens reale et ens rationis; ergo (ut videtur) ex affirmatione et negatione ejusdem de entibus realibus contingit inferre non identitatem realem; ergo si esse idem formaliter sapientiæ vere affirmatur de sapientia et vere negatur a bonitate, oportet quod sapientia divina et bonitas divina importent aliqua, quæ non sunt idem realiter. Confirmatur ista ratio, quia qua ratione tu dicis aliquid posse vere negari de sapientia divina et vere affirmari de bonitate divina, non obstante reali identitate, propter solam distinctionem formalem, eadem facilitate dicam universaliter, quod *esse* et *non esse* verificantur de *A* et *B* propter distinctionem formalem, non obstante quod sit idem realiter, et ita perit omnis via probandi aliquam distinctionem vel non identitatem realem inter quæcumque. Si enim dicas, quod asinus non est rationalis, et homo est rationalis; ergo distinguuntur realiter homo et asinus. Dicam quod non sequitur, sed sufficit quod distinguantur formaliter.

58. Ad istud argumentum posset dici, quod quando aliquid idem vere affirmatur et vere negatur simpliciter et absolute sine additione alicujus modi, tunc contingit inferre non identitatem realem, et ideo bene sequitur, simpliciter *A* non est, et *B* est; ergo est ibi non identitas realis. Similiter sequitur, sapientia divina est sapientia divina, et bonitas divina non est sapientia divina; ergo distinguuntur realiter vel non sunt idem realiter. Sed quando aliquid cum aliquo modo syncategorematico affirmatur et negatur, non requiritur non identitas realis, sed sufficit non identitas formalis, ita est in proposito; nam hæc est vera : *Sapientia divina est formaliter sapientia divina*, et hæc similiter : *bonitas divina non est formaliter sapientia divina.* Sed hoc non sufficit, quia ita sunt ista contradictoria : esse formaliter sapientiam divinam, et non esse formaliter sapientiam divinam, sicut illa : esse sapientiam divinam et non esse sapientiam divinam, ergo ita ex illa contradictione contingit inferre non identitatem realem, sicut ex ista; vel qua ratione tu dicis, quod ex ista non contingit inferre non identitatem realem, eadem ratione dicam ego quod nec ex illa.

Ad primam rationem primæ opinionis, respondeo quod ista consequentia non valet, infinita sapientia est formaliter infinita bonitas; ergo et sapientia in communi est formaliter bonitas in communi, quia secundum istos, ens dicit conceptum communem Deo et creaturis, et tamen hæc est vera : *Sapientia infinita est formaliter ens infinitum*, et hæc non est vera : *Sapientia in communi est formaliter ens in communi.* Similiter hæc est vera : *Sapientia infinita est realiter ens infinitum;* et tamen sapientia in communi non est realiter ens in communi, quia ista communia, etiam secundum istos, non sunt nisi quidam conceptus, et conceptus secundum istos, vel tantum est ens rationis, (quia aliter aliqua res esset communis Deo et creaturis, et certum est quod unum ens rationis non est aliud ens rationis) vel conceptus est realiter actus intelligendi, et certum est quod unus actus intelligendi non est realiter alius actus intelligendi; ergo quamvis sapientia infinita fit formaliter ens infinitum, non oportet quod sapientia in communi sit ens in communi. Ad probationem quando dicitur, infinitas non destruit rationem for-

59. Occham. nititur solvere rationes Scoti.

Quid sit conceptus

malem illius cui additur, concedo, et ideo quia infinitas præcise additur conceptibus, et non additur alicui rei, sic dicendo : sapientia infinita est formaliter bonitas infinita, ideo concedo quod illi conceptus simpliciter distinguuntur, nec sunt unus. Ista tamen diversitate non obstante, hæc est vera : *Sapientia infinita est formaliter bonitas infinita*, quia in illa termini non supponunt pro conceptibus diversis quibus adderetur infinitas, sed pro ipsa re, quæ divinitas est, cui nulla infinitas, nec aliquid additur, sed seipsa est infinita, et non per aliquid additum ; et ideo si in illa : *Sapientia infinita est bonitas infinita*, termini supponunt pro seipsis, sicut in ista : *Sapientia in communi est bonitas in communi*, ita esset una falsa, sicut reliqua falsa est.

60. Si dicatur quod quando aliqua communia distinguuntur, quodlibet contentum sub uno a quolibet contento sub alio aliquo modo distinguitur ; ergo omne contentum sub sapientia in communi aliquo modo distinguitur ab omni contento sub bonitate. Confirmatur, quia in libro Prædicamentorum dicitur : *Diversorum generum, et non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ;* ergo eadem ratione diversorum generum in communi, non subalternatim positorum diverse sunt contenta. Sed sapientia in communi et bonitas in communi sunt diversa communia ; ergo habent distincta contenta. Nec valet dicere, quod sufficit quod aliqua contenta sint diversa, quamvis non omnia, quia diversorum generum et communium subalternatim positorum aliqua contenta sunt diversa, et non omnia.

In anteprædicamentis.

Ad istud respondeo, quod non oportet si sint aliqua diversa communia, quod quodlibet contentum sub uno ab omni contento sub alio aliquo modo distinguatur, quia idem omnibus modis potest esse contentum sub utroque, secundum Philosophum *libro Topic.* Ad confirmationem dico, quod Philosophus intendit de diversis generibus ordinatis in eadem prædicamentali coordinatione, ita quod primo unum primum dividatur in aliqua inferiora, quorum quodlibet immediate negatur de alio, et unum eorum, vel quodlibet eodem modo dividatur in alia, quorum unum universaliter negetur a reliquo, et sic semper procedendo, sicut substantia dividitur primo in substantiam corpoream et incorpoream, et hæc est divisio immediata, nulla substantia corporea est substantia incorporea, et e converso. Ulterius substantia corporea dividitur eodem modo in corpus animatum et corpus inanimatum, ita quod negatio unius ab alio est immediata, et sic ulterius procedendo. Consimili modo si substantia incorporea continet multa genera sub se, potest fieri consimilis divisio ; et ideo in talibus generibus verum est, quod quodlibet contentum sub uno distinguitur a quolibet contento sub alio ; quod contingit probare per illam propositionem immediatam, in qua negatur unum dividentium genus primo de alio dividentium. Quando autem genus primum non dividitur proprie per aliqua duo, quorum unum ulterius negatur ab alio, non oportet quod omne contentum sub uno vere distinguatur ab omni contento sub alio. Et hoc est, quod dicit Philosophus 4. *Topic.* quod quando aliquid continetur sub diversis generibus, oportet quod unum istorum generum contineatur sub altero, vel ambo duo sub tertio ; sicut ponitur exemplum de prudentia, quæ continetur sub scientia et virtute tanquam sub diversis generibus, quorum neutrum continetur sub alio, sed ambo continentur sub tertio, puta sub habitu et dispositione. Hæc est etiam intentio Philosophi 2.

Substan[tia] est indiffer[enter] secund[um] Scotu[m] ad corpor[eum] et corpor[eum]

*Posterior.* ubi docet unum modum definiendi per diversa communia, quorum quodlibet est in plus quam definitum, et tamen totum aggregatum est æquale definito, quod non esset possibile, nisi aliquod idem contineretur sub differentiis communibus non subalternis. Ideo dico, quod aliquid unum potest contineri sub diversis communibus non subalternis, et illa Deitas potest contineri sub diversis communibus in communi, ut sapientia in communi et sub bonitate in communi tanquam sub communibus quidditatibus, sicut post patebit, quamvis illa communia non sint subalterna, quia ambo continentur sub ente.

61. Ad secundam dico, quod non debet proprie concedi, quod sapientia infinita includit formaliter bonitatem infinitam, sed proprie debet dici et veraciter, quod sapientia infinita est formaliter bonitas infinita. Et ideo dico quod si sapientia infinita quæ Deus est, definiretur, non poneretur in sua definitione bonitas infinita quæ Deus est, sed esset omnibus modis ipsa sapientia infinita. Et quando dicitur, quod si sapientia infinita esset definibilis, et similiter bonitas infinita, quod essent definitiones distinctæ, hoc est simpliciter falsum ; sed tantum esset una definitio, quæ comprehenderet sapientiam in communi et bonitatem in communi, cujus quælibet pars esset in plus et totum æquale. Et si proterviatur, quod aliud est *quid nominis* sapientiæ infinitæ et aliud bonitatis infinitæ, sicut aliud est *quid nominis* sapientiæ in communi et bonitatis in communi; ergo si sapientia infinita et bonitas infinita haberent *quid rei*, aliud esset *quid rei* sapientiæ infinitæ et aliud bonitatis infinitæ ; dico quod non sequitur, quia proprie *quid nominis*, non est

Quod sit proprie

nisi conceptus vel vocis vel signi. Et ideo quia hîc sunt conceptus distincti et distinctæ voces, sapientia infinita, quia hîc ponuntur conceptus communes vel voces communes quibus additur infinitum, ideo possunt esse distincta *quid nominis*. Sed nec talis distinctio, nec aliqua consimilis reperitur inter sapientiam infinitam quæ haberet *quid rei*, et bonitatem infinitam quæ haberet *quid rei*, ideo non sunt ibi distincta *quid rei*, sed tantum unum.

quid nominis.

Ad aliud concedo cum Doctoribus antiquis, quod de Deo est aliqua prædicatio per identitatem quæ non est formalis, nec in *quid*, cujusmodi est ista prædicatio : *essentia est paternitas*, *essentia est creativa*, et sic de aliis. Quælibet autem talis : *essentia est intellectus*, *voluntas*, *sapientia*, *bonitas*, uno modo accipiendo prædicata est prædicatio formalis et in *quid*.

Ad aliud de Damasceno dico, quod intelligit quod hoc nomen *quid est*, dicatur de divina essentia in *quid*, et non hoc nomen *sapientia*, et tamen quod sapientia dicatur in *quid* de sapientia divina, quia utrumque dicitur in *quid* de essentia divina. Sed intelligit, quod secundum proprietatem vocis, magis dicitur in *quid* quam *sapiens*, *justum*, et sic de aliis, quia *quid est* non importat aliquod accidens cujuscumque alteri adveniens, etiam quando accipitur in communi. *Sapiens* autem, *justum*, et sic de aliis, in communi accepta, importat aliquod accidens alicui alteri adveniens. Et quando dicitur ultra, quod *esse* dicit quoddam pelagus substantiæ infinitæ, hoc intelligi debet intransitive, id est, quod est quoddam pelagus, quod est infinita substantia, non quod sit quoddam pelagus continens vel includens infinitam substantiam, vel infinitam perfectionem, vel infinitas perfectiones, sed est infinita substantia et infinita perfectio. Et proprie loquendo nec est infinitæ perfectiones realiter, nec formaliter, nec includit, vel continet infinitas perfectiones, nisi 62.

Nota.

forte creabiles (si infinitæ sint creabiles) quas continet virtualiter tanquam res distinctas, saltem in potentia, quia potest eas producere.

Et quando dicitur ultra, quod alia nomina non dicunt substantiam, sed quæ circumstant substantiam, dico quod intentio

Nullum nomen de Deo dicit immediate ipsam substantiam Dei.

Damasceni est quod universaliter nullum nomen dictum de Deo dicit immediate ipsam substantiam Dei, ita scilicet quod apprehendendo nomen, possumus immediate apprehendere ipsam substantiam Dei, vel habere cognitionem propriam Dei, vel æquivalentem. Sed dicunt immediate conceptus aliquos prædicabiles de Deo, qui non sunt ipse Deus, sed circumstant naturam Dei, non per inhærentiam vel informationem, sed per prædicationem. Et præcise a nobis potest talis conceptus apprehendi immediate pro statu isto, et nullo modo ipsa divina essentia secundum unam opinionem, vel non potest haberi cognitio propria de Deo æquivalens secundum aliam opinionem.

63. Et quod hæc sit intentio sua, patet per ipsum *cap.* 4. ubi dicit sic : *In Deo quod est impossibile est dicere secundum substantiam.* Et post subdit : *Quæcumque autem dicimus affirmative in Deo, non naturam ipsius, sed ea quæ sunt circa naturam ejus ostendunt. Et si cum bonum, et si justum, et si sapiens, et si quodcumque aliud dixeris, non naturam dicis Dei, sed ea quæ sunt circa naturam.* Ex ista auctoritate patet, quod universaliter negat quodcumque nomen dicere naturam Dei, quia quocumque nomine dicto, non possumus apprehendere divinam essentiam, sed tantummodo conceptum, qui circumstat divinam essentiam per prædicationem, vel non possumus habere cognitionem propriam de Deo vel æquivalentem. Et ideo concedo quod divina essentia non dicitur pelagus infinitæ substantiæ propter hoc, quod multæ relationes rationis circa ipsam possunt causari, sed propter causam dictam.

Ad aliud Augustini 8. *de Trin.* dico quod contingit probare, quod non est majus duæ personæ quam una, quia non est verius propter solam distinctionem conceptuum quantumcumque in Deo nulla sit distinctio; tamen ista distinctio est alia quam inter sapientiam et sapiens, sicut post patebit.

Ad aliud dico quod non distinguuntur secundum respectus rationis, sed tantum distinguuntur ratione, et illa distinctio sufficit ad probandum unum per aliud. Et quando dicitur quod tunc æque perfecte cognosceretur Deus, cognoscendo ipsum sub uno attributo, sicut sub ratione omnium attributorum, dico quod consequentia non valet, quia secundum istos, etiam Deus non potest cognosci nisi sub aliquo conceptu, et tamen perfectius cognoscitur, quando cognoscitur sub pluribus quam sub uno. Ultra dico, quod non est talis ordo, ita quod unum realiter sit propinquius essentiæ quam aliud, unum tamen potest nobis esse prius notum prædicari de Deo, vel de pronomine demonstrante Deum quam aliud. Et ad hoc sufficit distinctio talis conceptuum.

Ad ultimam auctoritatem dico quod non accipit æqualitatem proprie, sed pro non inæqualitate. Nec tamen dico, quod aliquid sub una relatione rationis est sibi æquale sub alia relatione rationis. Nec etiam aliquid sub uno conceptu est sibi æquale sub alio proprie, sed illud est sibi ipsi æquale improprie, hoc est non æquale. 64

Guli- a- ratio Sc- respo-

Ad primam rationem pro illa opinione dico, quod distinctio emanationum divinarum non præsupponit distinctionem principiorum elicitivorum, nec ex natura rei, nec distinctionem rationis. Sed sicut videmus in creaturis, quod idem principium

totaliter est principium elicitivum diversorum, ita est in divinis.

Ad aliam dico, quod proprie accipiendo *libertatem* et stricte, secundum quod distinguitur contra principium activum vel productivum naturale, non est concedendum quod una emanatio sit per modum intellectus sive naturæ, et alia per modum voluntatis sive libertatis, quia hoc esset quod una persona produceretur naturaliter, et alia non produceretur naturaliter, sed libere. Sed hoc est impossibile, quia, proprie loquendo, nihil producitur libere et non naturaliter, nisi quod producitur contingenter, et potest produci et non produci ; sed quælibet persona necessario et naturaliter producitur ; nam ita ex natura habet Pater producere Spiritum sanctum sicut Filium, et ita necessario producitur Spiritus sanctus sicut Filius. Tamen metaphorice loquendo et large, potest aliquo modo concedi quod una persona producitur per modum naturæ sive intellectus, et alia per modum voluntatis sive libere. Et hoc sic intelligendo, quod intellectus et voluntas uno modo prout usitantur a Sanctis, connotant actum generandi et actum spirandi, ita quod intellectus dicit ipsam divinam essentiam elicitivam actus generandi, et voluntas dicit ipsam divinam essentiam elicitivam actus spirandi. Et isto modo concedi potest quod Filius producitur per modum intellectus, et Spiritus sanctus per modum voluntatis. Alius tamen intellectus potest haberi, sicut post declarabitur. Concesso etiam cum eis, quod Filius producitur naturaliter, et Spiritus sanctus libere, et quod principium elicitivum aliter se habet ad productionem Filii et ad productionem Spiritus sancti, dico quod non oportet propter istam diversitatem ponere talem distinctionem inter principia elicitiva, quia sicut dictum est *distinctione præcedenti*, idem totaliter indistinctum re et ratione, potest esse principium naturale respectu unius et principium liberum respectu alterius. Et idem principium potest se habere aliter ad unum et aliter ad alium, et ita omnis talis alietas vel diversitas, ita potest salvari per unum principium elicitivum sicut per plura.

Et si dicatur, quod oppositi modi prin- 65.
cipiandi non possunt convenire eidem formaliter.

Dico, quod tales modi principiandi, scilicet *naturaliter* et *libere* non possunt simul competere eidem respectu ejusdem. Quod tamen conveniat eidem respectu diversorum non est inconveniens, et forte non est inconveniens quod competat eidem diversis temporibus aliter et aliter disposito, etiam respectu ejusdem, sicut tactum est *in distinctione præcedenti*.

Ad aliam rationem quando accipitur : Quidquid unum et idem formaliter ens est principium producendi plura supposita ejusdem naturæ, non determinatur ex se ad certam pluralitatem producendorum, dico quod hæc propositio non est universaliter vera. Si tamen accipiatur quod sit principium producendi plura supposita ejusdem naturæ numero, non potest inveniri instantia nisi in proposito, quia nunquam alibi possunt esse plura supposita in certo numero possibili ejusdem naturæ. Si autem accipiatur quod sit principium producendi plura supposita ejusdem naturæ specie et non numero, sic potest propositio concedi, quia in nulla specie possunt a quocumque agente produci tot supposita, quin possint plura produci. Si autem producta sunt ejusdem generis et non ejusdem speciei, potest tale principium ex se determinari ad certam pluralitatem secundum speciem, sicut Sol est principium producendi plures effectus

secundum speciem et ex se determinatur ad istos, ita quod alios secundum speciem non potest producere; ita dico in proposito, quod quia ista supposita non sunt omnino ejusdem rationis quin sit major distinctio inter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quam esset inter istas personas, scilicet quælibet earum esset Pater, vel quælibet Filius, vel quælibet Spiritus sanctus, sicut post dicetur; ideo idem principium potest determinari ex se ad certam pluralitatem. Sicut secundum opinionem Avicennæ eadem Intelligentia est principium immediate producendi aliam Intelligentiam et corpus cœleste, et determinatur ex se ad certam istam pluralitatem, ita essentia divina unica existens est principium producendi Filium et Spiritum sanctum, et ex se determinatur ad istam pluralitatem.

Opinio Avicennæ 9. Met. cap. 4.

66. Virtus productiva potest intelligi multipliciter.

Ad probationem, quando accipitur quod talis principii virtus productiva non est adæquata per unam productionem, nec per unum productum, dico quod virtutem productivam adæquari per aliquam productionem potest intelligi multipliciter. Uno modo, quod productum sibi adæquetur secundum perfectionem ita quod sit æque perfectum. Alio modo quod productum sit perfectissimum productum in quod potest, et hoc potest intelligi dupliciter; vel positive, quia est perfectius omni alio; vel negative, quia nihil est illo perfectius producibile ab illo principio. Alio modo accipitur quod producatur secundum totam virtutem, et secundum ultimum potentiæ et toto conamine illius virtutis. Quarto modo potest intelligi ista adæquatio quali extensiva, quia potest in istam productionem et nullam aliam. Primo modo dico, quod talis virtus productiva potest adæquari per primam productionem, quia primum productum potest esse æquale sibi in perfectione. Et quando dicitur, ergo non potest in aliam æque perfectam, nego consequentiam. Ponatur enim quod sit aliquis calor, qui in aliquo passo possit producere caliditatem sibi æqualem, iste calor simul et semel in alio passo æqualiter disposito, et æqualiter sibi approximato producet æqualem calorem sibi et alii calori. Cujus ratio est, quia virtus productiva caloris per hoc quod producit istum calorem, in nullo penitus impeditur ad producendum alium calorem æque perfectum nisi forte per accidens, quia in agendo diminuitur a reagente.

Nota ... pons... Guli... Occ...

Et quando dicitur, quod tale principium productum producit toto conamine et secundum omnem gradum activitatis suæ, concedo, quia calor producendo hunc calorem producit toto conamine et secundum omnem gradum, sed ex hoc non sequitur, quod non possit alium æque perfectum producere. Ita etiam Sol secundum totum conamen suum et secundum omnem gradum perfectionis suæ, et secundum omnem gradum activitatis suæ producit aliquid imperfectius, et tamen per eamdem virtutem totaliter potest producere aliud, non tantum æque perfectum, sed etiam aliquid multo perfectius. Ita dico in proposito, quod Pater secundum omnem gradum perfectionis suæ et toto conamine producit Filium, et eadem virtute et perfectione producit Spiritum sanctum æque perfectum; et ita isto modo intelligendo adæquationem, virtus productiva est per quamlibet adæquata, et ita per primam sicut per secundam. Secundo modo intelligendo adæquationem et hoc positive, dico quod virtus productiva adæquata per unum productum non potest in aliud æque perfectum. Sed isto modo virtus divina non adæquatur per aliquam unam productionem, quia nec per primam nec per secundam, sed per illas duas si-

mul, quia scilicet illa duo producta sunt perfectiora omnibus aliis productionibus a Deo, et ibi est status, nec est possibilis tertia, et hoc est ex natura rei, quæ ex se determinatur ad istas. Si autem intelligatur illa productio negative, sic dico sicut prius quod virtus productiva adæquata per unum productum potest in aliud æque perfectum, sicut declaratum est de calore.

68 Si dicas, quod hoc est propter diversa passa, hoc nihil refert quantum ad adæquationem, quia æqualiter adæquatur si producatur per se, sicut si produceretur in passo, et e converso ; et ita semper habetur ista propositio, quod virtus productiva adæquata per unum productum potest in aliud æque perfectum. Tertio modo dico, quod virtus adæquata per unum productum non tantum potest in æque perfectum, sed etiam potest in perfectius ; sicut Sol in producendo calorem virtus sua adæquatur, quia producit secundum ultimum suæ potentiæ et toto conamine, et tamen potest producere vermem, qui est multo perfectior calore. Si dicas, quod hoc est propter diversitatem passi, dico quod nihil refert quin semper sit illa propositio vera, quod virtus adæquata isto modo potest in perfectius. Similiter si esset aliqua voluntas, quæ posset contingenter producere diversas volitiones diversarum specierum per se subsistentes, illa voluntas secundum ultimum suæ potentiæ posset producere unum individuum speciei imperfectioris, et per consequens virtus sua productiva esset adæquata, et tamen posset producere aliud perfectius. Quarto modo dico, quod virtus productiva adæquata per unum productum non potest in aliud æque perfectum. Sed isto modo virtus productiva divina non est adæquata per unam productionem, nec per aliam, sed per ambas simul, et ideo in nullam aliam intrinsecam potest.

[Vi]rtus pro[d]uctiva [div]ina quomodo sit [ad]æquata.



69. Ad confirmationem dico, quod eadem virtute producuntur ista duo supposita ordine quodam, quia scilicet primum productum est productivum secundi producti. Et quando dicitur, ergo in prima productione virtus illa non fuit exhausta, concedo quod nec in prima, nec in secunda est exhausta, sicut nihil exhauritur de Sole per hoc, quod producit unum effectum, vel alium ; unde illud est verbum metaphoricum et improprie dictum. Et quando dicitur, si non exhausta, ergo non est adæquata, patet quomodo est adæquata et quomodo non. Per prædicta, patet etiam quomodo virtus productiva si producat pluribus productionibus ejusdem rationis vel alterius rationis, quomodo unum illorum productorum adæquat virtutem productivam et quomodo non adæquat, et quomodo idem potest producere plura producta adæquata sibi in perfectione.

Et quando dicitur : Omne productum adæquatum producenti in perfectione entitatis adæquatur sibi in perfectione suæ activitatis, dico quod aliquid adæquari alicui in perfectione suæ activitatis potest intelligi dupliciter. Vel quia est æque perfectum cum illo principio activo, et sic concedo, quia idem est. Vel, quia est omne productum, vel producibile ab illo principio activo ; et hoc est nihil aliud posse correspondere illi principio activo. Et sic dico, quod aliquid adæquatur alicui in perfectione entitatis, et tamen non in perfectione suæ activitatis ; et ita est in proposito, sicut patet de uno calore producente duos calores sibi æquales in perfectione, quorum tamen neuter est sibi æqualis in perfectione activitatis suæ isto secundo modo. Primo modo si unum productum adæquat virtutem productivam in perfectione activitatis suæ, illa virtus poterit se extendere in

alium terminum æque perfectum, et sic est in divinis; secundo modo non.

70. Ad confirmationem dico, quod Pater habet Filium tanquam objectum primarium et adæquatum, et similiter Spiritum sanctum et seipsum, et ita sunt ibi duo producta, quorum utrumque est objectum adæquatum voluntatis divinæ. Et si dicatur, ergo sunt duo objecta primaria, non sequitur; sicut non sequitur: Pater est ens infinitum, Filius est ens infinitum, ergo sunt duo entia infinita, tamen sunt duo supposita, quorum utrumque est objectum primarium et adæquatum uno modo; igitur sunt duo producta adæquata uno modo.

Ad aliam rationem, patet quod omnis libertas respectu Spiritus sancti, quæ non est respectu Filii, etiamsi per impossibile esset ibi libertas contradictionis et contingentiæ sive indifferentiæ, posset salvari per unum principium formaliter, quod respectu unius esset naturale et respectu alterius liberum, sicut per duo, quorum unum esset naturale et alterum liberum.

Ad aliud dicitur quod productiones sunt seipsis distinctæ, et si requirant aliquam distinctionem, sufficit distinctio terminorum productorum. Ad confirmationem dico, quod non oportet quod distinctio productionum reducatur ad aliquam distinctionem, nec in principiis productivis, nec in terminis formalibus. Et quando dicitur, quod circumscriptis earum principiis productivis et terminis formalibus non distinguuntur, dico quod si circumscribantur realiter verum est, ex hoc tamen non sequitur, quod distinctio earum reducatur ad illam distinctionem tanquam primam; si autem circumscribantur per intellectum, remanebunt distinctæ. Unde si (per impossibile vel possibile) viderentur intuitive productiones illæ, non visa aliqua persona nec visa essentia, dico quod talis intellectus videret illas productiones distingui. Et quando dicitur quod relationes non distinguuntur, nisi penes fundamenta vel terminos, etc. dico quod seipsis distinguuntur formaliter, nunquam tamen sine distinctione fundamentorum vel terminorum, non tamen tanquam prævia, et hoc saltem verum est, quando ipsæ relationes sunt constitutivæ et essentiales ipsius, sicut in proposito, ut post dicetur.

Quomodo relationes distinguuntur secundum Occham.

Ad aliud dico, quod aliquod determinari ex se ad diversa potest intelligi dupliciter. Vel quod determinetur ad unum, ita quod respiciat unum et non aliud, et fiat proprium uni. Et isto modo essentia divina, nec ex se, nec ex alio, nec quocumque modo potest determinari ad duas productiones, quia includit contradictionem, scilicet quod essentia sit propria utrique et neutri. Aliter potest intelligi quod determinatur ex se ad diversa, quia ex se respicit illa diversa, et quodlibet illorum illo modo quo natum est respicere; et sic essentia divina ex se determinatur ad duas productiones, et cum hoc stat quod uniformiter se habeat ad utrumque. Isto modo enim calor approximatus æqualiter diversis passis æque dispositis ex se determinatur ad producendum diversos calores, et tamen ad quemlibet se habet uniformiter. 71.

Ad confirmationem dico, quod non possunt diversa principia formaliter determinari ad determinatum ordinem productivum quam idem principium formaliter, quia inter productiones vel producta non potest esse ordo, nisi quia unum est pars vel causa alterius, vel perfectius alio. Sed omnia illa poterunt contingere si producantur ab uno principio formaliter, sicut si producantur a duobus. Ita enim poterit idem prin-

cipium formaliter producere primo partem, secundo totum; sicut eadem virtus generativa primo producit partem corporis humani, secundo totum, sicut si essent distincta principia productiva, sicut Sol eadem virtute formaliter illuminat partem aeris et totum aerem. Et similiter eadem causa poterit primo producere aliquem effectum, et postea cum illo tanquam causa partiali poterit producere alium effectum. Ita est in proposito, quod Pater producit Filium, et Pater et Filius producunt Spiritum sanctum per eamdem virtutem. Et si quæratur, quæ est causa? Dico quod ita est, sed sola fide est hoc tenendum, nec est possibile aliquem in via ista scire quare ita est.

Quare Pater producit Filium et Pater, et Filius producunt Spiritum sanctum.

72. Ad aliud dico, quod auctoritas Philosophi et Commentatoris est intelligenda de formis incompossibilibus et agentibus naturalibus.

Ad aliud concedo majorem, et ideo concedo quod quidquid convenit illi rei, quæ est intellectus divinus convenit illi rei, quæ est voluntas divina, et e converso; tamen aliqui termini possunt eamdem rem principaliter importare et alia distincta connotare, propter quæ distincta connotata potest aliquod vere prædicari de uno et vere negari de reliquo, sicut dictum est prius. Et ita est in proposito, quod *intellectus divinus et voluntas divina*, hoc est, isti termini connotant determinato modo Grammaticali vel Logicali aliqua distincta secundum usum Sanctorum et Doctorum, ideo potest aliquid convenire uni et non alteri.

Per hoc ad primam probationem: Si debeat concedi quod actus dicendi est actus memoriæ et non actus voluntatis, debet concedi sub isto intellectu quod actus dicendi est actus memoriæ, hoc est, actus elicitus ab essentia divina tanquam actus generandi, ita quod memoria totum istud importat, scilicet essentiam divinam elicientem actum generandi, et voluntas totum illud, scilicet essentiam productivam actus spirandi, et ita ex modo significandi secundum usum loquentium sequeretur quod si actus generandi esset actus voluntatis, quod esset ille actus quo essentia est elicitiva actus spirandi, et ita esset actus spirandi, quia actus spirandi est principium spirandi Spiritum sanctum. Similiter dico, quod Deus intelligit per intellectum, et per illam rem quæ est realiter et formaliter voluntas. Dicitur tamen non intelligere per voluntatem, quia non omne quod intelligit, intelligit universaliter per voluntatem, et quæ sit causa istius post dicetur.

Quid importat memoria.

Quomodo Deus intelligat per intellectum et non per voluntatem 73.

Si dicis, quod circumscribendo omnia talia connotata, et loquendo præcise de ipsa re, hæc est vera : *Actus dicendi est actus memoriæ et non actus voluntatis.* Et similiter Deus intelligit per intellectum et non per voluntatem ; ergo in ipsa re est aliqua distinctio vel non identitas. Dico, quod circumscribendo omnia connotata, ita quod per ista nomina : *Intellectus, voluntas, intelligere, velle*, nihil connotetur, sed præcise significetur hoc nomine *intellectus* illa res, quæ est formaliter intellectus, et hoc nomine *voluntas* præcise illa res absoluta, quæ est formaliter voluntas, et sic de aliis nominibus, et non plus hac institutione nova vocabuli facta ita hæc erit vera : *Actus dicendi est actus voluntatis*, et Deus intelligit per voluntatem, sicut homo intelligit per intellectum, quia tunc termini de novo instituuntur ad significandum ; et ideo non est mirum, si illa propositio est vera, quæ prius falsa erat.

Si dicis, volo circumscribere omnia con-

Quomodo Deus intelligat per voluntatem.

notata sine nova institutione vocabuli, respondeo, quod hoc non est possibile. Unde si ista vox *homines*, præcise significaret illud quod hoc nomen *homo* significat, et non haberet alium modum Grammaticalem, puta quod non plus esset pluralis numeri quam *homo*, et sic de aliis Grammaticalibus, quod non esset bene possibile, nisi de novo instituendo ad significandum, qua institutione facta, ita hæc esset vera: *Homo est homines*, sicut *homo est homo*. Si dicas, nolo loqui de vocibus, sed tantum de rebus, dico quod quamvis velis loqui tantum de rebus, tamen hoc non est possibile nisi mediantibus vocibus, vel conceptibus vel aliis signis, et ideo secundum quod illa signa quæcumque fuerint, aliter significant et connotant vel non connotant aliter, ad propositiones respondendum erit modo prædicto.

74. Deus intelligit mala et non vult.

Per idem patet ad aliam probationem, quod Deus intelligit mala et non vult, non propter aliquam distinctionem vel non identitatem a parte Dei, sed propter non identitatem a parte creaturæ, sicut Deus beatificat Petrum et non damnat Petrum; hoc non est propter aliquam distinctionem formalem inter virtutem divinam beatificantem et damnantem, sed propter distinctionem inter pœnam æternam et vitam æternam, quia per istam: *Deus beatificat Petrum*, importatur totum istud: *Deus dat Petro vitam æternam*, et per istam: *Deus non damnat Petrum*, denotatur totum istud: *Deus non punit Petrum pœna æterna*. Et ita possunt verificari sine omni distinctione a parte Dei propter non identitatem vel varietatem a parte creaturæ, quia Deus per eamdem virtutem omnibus modis dat Petro vitam æternam, et non dat sibi pœnam æternam. Similiter Deus potest creare aliqua et non creat illa, extra hoc non sequitur quod posse creare et non creare, distinguantur formaliter in Deo. Ita in proposito, Deus vult *A*, per istam importatur quod *A* sit; hoc autem non importatur per istam: *Deus intelligit A*, et ideo ista possunt verificari sine omni non identitate Dei, sicut et ista: *Deus potest creare A*, *Deus non creat A*. Similiter per istam: *Deus vult malum*, nihil importatur, nisi quod Deus facit aliquid quod facere non debet, et per consequens eo ipso importatur quod sit creatura, ita quod per *faciens malum* importatur res faciens aliquid quod non debet, quod potest soli creaturæ convenire. Per istam autem: *Deus intelligit malum*, non importatur nisi quod Deus facit, vel permittit aliquid fieri ab aliquo creato quod non deberet illud facere, et ita aliud connotatur per unam et per aliud; et propter hoc sine omni non identitate a parte Dei possunt ista verificari.

75. Quid qu[...] Deus intelligi[t] naturalite[r] intelligit

Per idem patet quomodo sine omni non identitate a parte Dei possunt ista verificari: Quidquid Deus intelligit naturaliter intelligit, non quidquid Deus vult naturaliter vult, quia quidquid Deus intelligit necessario est aliquid, sive ens reale, sive ens rationis, quod modo sic sibi convenit, vel est vel potest esse, et tamen non quidquid Deus vult necessario potest inesse, et ideo non necessario, nec naturaliter vult. Eodem modo possunt aliæ consimiles propositiones (quæ videntur contradictoriæ) concedi, quæ tamen secundum rei veritatem non sunt contradictoriæ propter talem connotationem; et hoc est quod dicit Magister *lib.* 1. *dist.* 35. quod Deus propter diversos effectus sortitur diversa vocabula, sicut *providentiam*, *prædestinationem*, *præscientiam*, et sic de aliis. Et propter talem diversam connotationem conceditur, quod Deus aliquos prædestinat, et alios præscit, et non prædestinat, et sic de aliis sine omni non identitate a

parte Dei. Et ideo si ista nomina, *intelligere*, *velle*, et sic de aliis, non essent connotativa, sed præcise quodlibet istorum importaret illam rem absolutam, quæ Deus est, sine omni connotatione, non plus hæc esset vera: *Deus intelligit mala*, quam illa: *Deus vult mala*. Et sic argumentis Scoti respondet.

Sapientia divina omnibus modis est eadem essentiæ divinæ secundum Occham, quod est falsum secundum Scotum.

In corpore tamen quæstionis sic ponit opinionem suam dicens : Ideo propter istam rationem dico, quod sapientia divina omnibus modis est eadem essentiæ divinæ quibus essentia divina est eadem essentiæ divinæ, et sic de bonitate divina et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei, vel etiam non identitas. Cujus ratio est, quia quamvis talis distinctio vel non identitas formalis possit poni æque faciliter inter essentiam divinam et sapientiam divinam, sicut inter essentiam et relationem, quia tamen est difficillima ad ponendum ubicumque ponatur, non credo eam esse faciliorem ad tenendam quam Trinitatem personarum cum unitate essentiæ, ideo non debet poni,nis ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura sacra vel determinatione Ecclesiæ, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in Scriptura sacra et determinatione Ecclesiæ et dictis Sanctorum possint salvari, non ponendo eam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem, et eam universaliter nego in creaturis, quamvis posset teneri in creaturis sicut in Deo, etc. Et multa alia dicit iste Doctor quæ prolixitatis vitandæ causa omitto.

Responsiones Occham ad rationes Scoti.

76 Ad rationes Scoti. Ad primam istorum primo reduco rationem contra suum auctorem dupliciter, sic primo : Si infinita sapientia esset realiter infinita bonitas, sapientia in communi erit realiter bonitas in communi; consequens est falsum, igitur et antecedens, si ratio sua sit bona, quod tamen est falsum et contra eum. Consequentia probatur sicut et sua, quia infinitas non destruit realiter rationem illius cui additur, sicut nec formaliter ; quod patet etiam per probationem suam, quia in quocumque gradu intelligitur esse aliqua perfectio, quæ tamen est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio realis illius perfectionis, propter illum gradum sicut nec formalis, et ita secundum eum si non includit realiter ut in communi, nec ut infinita.

Forte dicetur, quod sapientia et bonitas in communi non sunt idem, nec distincta realiter, quia non sunt entia realia, sed rationis tantum. Ista tamen evasio est nulla propter duo : Primo quia ita diceretur sibi, quod sapientia et bonitas in communi non sunt idem nec distincta formaliter, accipiendo formalitatem ex natura rei sicut nunc loquimur. Secundo, quia ista communia juxta doctrinam suam et suorum sunt vere realia, et non rationis tantum. Reduco igitur rationem secundo sic : Perfectiones attributales in primo secundum istum Doctorem non sunt infinitæ nisi propter identitatem cum essentia, igitur eodem modo, quæ sunt idem essentiæ divinæ sunt infinitæ et non aliter, sed non sunt idem ei formaliter secundum eum, sed solum realiter, cujus oppositum sumit in ista ratione, vel si sunt infinitæ formaliter, (ut ipse dicit) sequitur quod sint idem essentiæ divinæ formaliter, et per consequens inter se, quod est intentum.

Ad formam igitur rationis, nego conse- 77.
quentiam, quia non sequitur : infinita sapientia est formaliter infinita bonitas ; igitur sapientia in communi est formaliter bonitas in communi ; sicut nec sequitur, sapientia infinita est realiter bonitas infinita, igitur bonitas in com-

muni est realiter bonitas in communi. Ratio hujus est, quia sapientia infinita et bonitas infinita sunt aliquid in re circumscripta operatione intellectus; sapientia autem in communi et bonitas in communi non, quia ista communia non sunt, nisi quidam conceptus vel entia rationis. Constat autem quod non est bona consequentia secundum eos, ex identitate formali quæ est ex natura rei inferre identitatem rationis, cum distinctio rationis sit minor distinctione quacumque ex natura rei ; sicut non est bona consequentia per eos, ex identitate reali inferre identitatem formalem, quia distinctio vel non identitas formalis (ut dicunt) est minor distinctione reali.

Et ad probationem quando dicitur, quod infinitas non destruit rationem formalem illius cui additur :

Occham in 1. d. 2. q. 1. Dicunt aliqui, quod infinitas præcise additur conceptibus, et non alicui rei sic dicendo : Sapientia infinita est formaliter bonitas infinita, et ideo concedunt, quod isti conceptus semper distinguuntur, nec sunt unus. Ista tamen diversitate non obstante, hæc est vera : *Sapientia infinita est formaliter bonitas infinita*, quia in ista termini non supponunt pro conceptibus diversis, quibus additur infinitas, sed pro ipsa re quæ Deitas est, cui nulla infinitas nec aliquid additur, sed seipsa est infinita et non per aliquod additum, et ideo si in illa : *Sapientia infinita est bonitas infinita*, termini supponunt pro seipsis, sicut in ista : *Sapientia in communi est bonitas in communi*, ita erit una falsa sicut reliqua. Sed ista evasio est nulla, quia non est realis, sed tantum vocalis. Non est enim intentio arguentis, quod infinitas sit nullus modus realiter supperadditus sapientiæ et bonitati divinæ, cum sit modus ejus intrinsecus secundum eum, sed intelligit quod sapientia infinita, quia infinita non perdit rationem formalem sapientiæ, quia hæc est vera : ( ut termini supponunt, pro re, non pro seipsis ) *Sapientia infinita est formaliter sapientia*, et similiter hæc : *Bonitas infinita est formaliter bonitas*. Et ex hoc videtur eis, quod si sapientia in communi et bonitas in communi formaliter distinguantur, quod sapientia infinita et bonitas infinita formaliter distinguerentur ; sic enim intelligunt, quod infinitas non destruit rationem formalem illi cui additur, et ad istum intellectum nihil dicitur.

Infinitas est modus intrinsecus.

78. Et ideo dico aliter et concedo, quod infinitas non destruit rationem formalem illius cui additur, sicut nec realem, quia sapientia infinita est formaliter et realiter sapientia, et similiter bonitas ; sed ex hoc non sequitur, quod si bonitas in communi non est formaliter sapientia in communi, quod bonitas infinita non sit formaliter sapientia infinita, sicut nec sequitur, sapientia in communi non est realiter bonitas in communi; igitur sapientia infinita non est realiter bonitas infinita. Ratio hujus est, quia sapientia et bonitas in communi non solum prædicantur de sapientia et bonitate infinita, sed etiam de sapientia et bonitate finita, quæ realiter et formaliter distinguuntur. Et ideo sapientia in communi, nec realiter nec formaliter est bonitas in communi, et poterit (tamen hoc non obstante) sapientia infinita esse bonitas infinita formaliter sicut et realiter.

Ad secundum nego minorem, quia si sapientia infinita quæ Deus est, et bonitas infinita essent definibiles, non haberent diversas definitiones, sed unam præcise, et hæc esset definitio divinitatis. Et ad probationem dicitur, quod non est bona consequentia : Alia est definitio bonitatis et sapientiæ in communi ; ergo et bonitatis et sapientiæ infinitæ. Responsio

patet ex dictis, quia bonitas et sapientia in communi dicuntur de sapientia et bonitate creata, quæ realiter et formaliter distinguuntur; et ideo earum definitio non est una, non obstante quod definitio infinitæ bonitatis et sapientiæ sit una tantum.

Ad tertium dico, quod perfectio attributalis quantum ad rem significatam dicit præcise illam definitionem quæ est in re, quia dicit præcise rem, quæ est divinitas per exclusionem omnis distinctionis et non identitatis ex natura rei. Et quando dicitur, nomina igitur attributa sunt synonyma, nego, quia colligitur ab eis ratio synonymorum, quia ista una res quæ ponitur indistincta, æquipollet distinctis rebus, ut patet ex dictis Scoti ubi supra.

79. Prima ratio Scoti. Contra istam conclusionem idem Doctor arguit. Primo sic : Omnis distinctio, quæ cognoscitur intuitive ab intellectu, est ex natura rei ; distinctio attributorum est hujusmodi, igitur, etc. Major patet, quia notitia intuitiva non terminatur ad rem, nisi secundum suam existentiam realem. Minor probatur, quia distinctio attributorum cognoscitur ab intellectu divino, cujus omnis notitia est intuitiva, cum omnis alia notitia ab intuitiva sit imperfecta.

Secunda. Præterea, vel perfectiones attributales in primo distinguuntur ex natura rei, vel per actum intellectus divini. Si detur primum, habetur propositum. Si detur secundum quæritur quomodo differt intellectus divinus a natura divina vel ex natura rei ? vel secundum rationem vel nullo modo. Si primum, habetur propositum, ut prius, quia idem judicium est de omnibus. Si detur secundum, contra. Distinctio præcedens rationem principii distinctivi non est per illud distinctivum, sed distinctio naturæ et intellectus præcedunt intellectionem, quæ est principium distinctivum eorum quæ distinguuntur secundum rationem ; igitur distinctio eorum non est secundum rationem sive per intellectum. Si detur tertium, adhuc habetur propositum, quia tunc distinctio per intellectum esset distinctio per naturam sive ex natura rei, quia quidquid distinguitur intellectione ut est omnino indistincta a natura, distinguitur realiter a natura ; igitur, etc.

Tertia. Præterea, distinctio emanationum necessario præsupponit distinctionem attributorum, sed non præsupponit necessario distinctionem, quæ tantum est rationis ; igitur distinctio attributorum non est tantum rationis, sed aliquo modo ex natura rei. Major patet, quia distinctio emanationum necessario præsupponit distinctionem principiorum elicitivorum ; sed hujusmodi principia sunt intellectus et voluntas, ergo. Minorem probo, quia nulla distinctio realis præexigit necessario distinctionem, quæ tantum est rationis, sicut nec aliquod quod est vere reale, præexigit aliquod quod est vere ens rationis ; sed distinctio emanationum divinarum est vere realis, igitur. Et confirmatur, quia si nulla distinctio ex natura rei præcedit distinctionem emanationum divinarum personarum, sequitur quod non sit una productio in divinis per modum intellectus sive naturæ, et alia per modum libertatis sive voluntatis, et per consequens Filius non magis erit quomodo natus quam Spiritus sanctus, quod est contra Augustinum 5. *de Trinitate c.* 3. dicentem : *Quod ideo Spiritus sanctus non est Filius, quia non exit quomodo natus, sed quomodo datus.* Consequentia patet, quia stante supposito nullum principium præcedit, quod se habeat aliter ad unam productionem quam ad aliam.

Landulphus *in prolog. quæst.* 1. *art.* 3. istam rationem Doctoris deducit primo 80.

sic : Emanationum distinctarum et oppositarum oportet esse aliquo modo principia non eadem. Sed in divinis emanatio qua procedit Filius, et emanatio qua procedit Spiritus sanctus sunt distinctæ et oppositæ, quia una per modum naturæ et necessario, et alia per modum voluntatis et libere; igitur oportet quod principia istarum emanationum aliquo modo non sint eadem, scilicet memoria in producendo Filium, et voluntas in producendo Spiritum sanctum.

Quarta. Præterea, quando aliqua sunt idem omnibus modis ex natura rei, quidquid convenit uni ex natura rei convenit alteri. Sed aliquid convenit uni perfectioni attributali quod non convenit, imo repugnat alteri ex natura rei; igitur istæ perfectiones non sunt idem ex natura rei omnibus modis. Major est nota, quia contradictoria non possunt de eodem omnimode verificari.

Ad rationes Scot. respondet Landuph. ubi supra. Respondeo ad rationes Scoti. Istis tamen omnibus et similibus non obstantibus, adhuc non videtur mihi quod perfectiones attributales in Deo inter se, vel ab essentia distinguantur ex natura rei.

81. Ad primum igitur primo reduco rationem contra eum sic : Omnis distinctio quæ cognoscitur intuitive ab intellectu, est ex natura rei; sed omnis distinctio rationis cognoscitur intuitive ab intellectu; igitur omnis distinctio rationis est ex natura rei. Major est sua, et minor est vera per probationem minoris suæ, quia constat quod omnis distinctio rationis cognoscitur ab intellectu divino, cujus omnis notitia (ut dicit) est intuitiva, et tamen conclusio est falsa et contra eum, et per consequens ratio nulla. Ad formam igitur rationis nego majorem, quia non solum entia realia, sed entia rationis possunt intuitive cognosci et præsertim a Deo, supposito, quod omnis ejus notitia fit intuitiva (ut dicit.) Et quando dicitur, quod notitia intuitiva non terminatur ad rem, sicut est, etc. dico, quod probatio est ad oppositum, quia notitia intuitiva terminatur ad rem, sicut est; et quia distinctio rationis non est ex natura rei, sed per actum intellectus, Deus cognoscit quod distinctio attributorum non est in ipso ex natura rei, sed per actum intellectus, sicut cognoscit quod relatio identitatis quæ est idem sibi, non est ex natura rei, sed per actum intelligendi. Posset etiam dici, supposito quod Deus non cognoscat aliquid extra se, sed omnia in seipso, quod videtur satis rationabile, quod hujusmodi distinctionem Deus non cognoscit intuitive, sed superintuitive, quia in seipso, ut patet *ex* I. *quæst. prologi art.* 1. Sed ex hoc vero sequitur, quod sit ex natura rei ita modicum, sicut si cognoscat ipsam intuitive.

Ad secundum potest uno modo dici, 82
quod perfectiones attributales in primo non distinguuntur ex natura rei, nec per actum intellectus divini, sed per actum intellectus creati, licet intellectus divinus cognoscat distinctionem, qua per actum intellectus creati distinguuntur, et tunc diceretur, quod distinctio naturæ et intellectus in ipso non præcedit actum intellectus creati. Secundo si conceditur, quod hujusmodi distinctio rationis fiat per actum intellectus divini, adhuc diceretur quod distinctio naturæ et intellectus non præcedit actum sive intellectionem intellectus divini, quia natura et intellectus nullo modo distinguuntur ex parte rei, sed solum ratione, quia Deus intelligit ipsa posse concipi a creatura diversis conceptibus, et ex hoc dicuntur distingui per actum intellectus divini.

Ad tertium dico, quod emanationum distinctio non præsupponit distinctionem attributorum, nec ex natura rei, quia nulla

est talis, nec secundum rationem, quia talis est posterior emanatione per Aristotelem. Ad probationem, quando dicitur, quod distinctio emanationum necessario præsupponit distinctionem principiorum elicitivorum, potest tripliciter responderi. Primo per interemptionem majoris, quia videmus etiam in creaturis, quod idem principium totaliter est elicitivum diversorum, sicut Sol per eumdem calorem numero desiccat lutum et liquefacit ceram.

na responsio.

unda ponsio.

Secundo potest dici, quod major non est vera ubi principium penitus indistinctum æquipollet distinctis principiis realiter, quia tunc potest quidquid possunt distincta principia realiter, et per consequens potest esse principium distinctarum emanationum, non minus quam si essent distincta principia realiter, et sic est in proposito, ut declaratum est supra, ideo ratio nulla. Potest etiam dici tertio, distinguendo de divinis emanationibus, quia possunt accipi active et passive. Si active, patet ex dictis quod minor est falsa, quidquid sit de majore, quia in divinis non sunt aliqua principia elicitiva talium emanationum, cum emanationes hujusmodi in divinis non sint actus eliciti, ut patet *dist.* 4. et per consequens propter distinctionem talium emanationum non oportet ponere distinctionem aliquam inter attributa. Si passive, adhuc idem dico, quod ad distinctionem ipsarum sufficit quod emanationes activæ, quæ sunt ab aliquo eorum principia, non quidem sicut potentia, sed sicut actiones non idem convertibiliter et adæquate, sic est in proposito, cum generatio activa sit in solo Patre, et spiratio activa in Patre simul et Filio.

ertia ponsio.

Ad confirmationem quando dicitur, quod si una distinctio ex natura rei præcedat distinctionem emanationum divinarum personarum, non erit una productio per modum intellectus et alia per modum voluntatis. Est tamen advertendum, quod in divinis non dicitur una productio per modum intellectus, et alia per modum voluntatis, quia principium productivum unius emanationis vel unius personæ, puta Filii, sit intellectus et non voluntas. Alterius vero, puta Spiritus sancti voluntas et non intellectus, prout isti Doctores imaginantur, quia principium productivum divinarum personarum non solum habet *esse* formaliter, sed realiter, et per consequens si intellectus sic esset principium productivum Verbi quod non voluntas, et voluntas Spiritus sancti quod non intellectus; intellectus et voluntas in Deo non solum distinguerentur formaliter, sed realiter, quod est falsum etiam per eum. Sed una istarum emanationum dicitur per modum intellectus et alia per modum voluntatis, quia essentia divina est principium *quo* productivum unius personæ, quia est intellectus et non quia est voluntas, alterius vero, quia est voluntas et non quia est intellectus, et istud est possibile sine omni distinctione ex natura rei intellectus et voluntatis, sicut est verum quod divina natura intelligit, quia est intellectus et non quia est voluntas, quia si per impossibile esset voluntas et non intellectus, nec haberet intellectum nec intelligeret. Et vult quia voluntas et non quia intellectus, quia si esset intellectus et non voluntas, nec habens voluntatem, non posset velle. Et similiter potest concedi, quod intellectus est principium productivum Spiritus sancti, non quia intellectus, sed quia voluntas, et voluntas est principium productionis Verbi, non quia voluntas, sed quia intellectus, et sic de aliis. Nota.

Ad quartum concedo, quod quidquid ex natura rei sine connotatione et respectu ad aliquod extrinsecum convenit uni eorum, quæ sunt idem omnibus modis, etc.

ex natura rei convenit alteri ; et sub isto sensu minor est falsa, quia quidquid convenit ex natura rei illi rei quæ est bonitas, convenit illi rei quæ est sapientia in primo, et sic de singulis attributis, quia omnia sunt præcise una summa res, quæ est essentia vel divina natura; aliqui tamen termini possunt istam rem primo et principaliter importare, et aliqua distincta et extrinseca connotare, propter quæ distincta connotata potest aliquod vere affirmari de uno, et vere negari de reliquo, ut patebit statim.

84. Opinio Greg. de Arim. Quantum ad secundum articulum, pono duas conclusiones. Prima est, quod nulla perfectio attributalis, seu nomine attributi significata est in Deo aliqua entitas parva vel magna, sive dicatur formalitas, sive ratio quidditativa vel formalis, aut alio quovis nomine appelletur, extra animam distincta a divinitate, ipsa præcise secundum se sumpta. Secunda quod non sunt in Deo aliquæ perfectiones attributales inter se distinctæ vel plures, quarum hæc non est illa.

Prima conclusio Gregorii Ariminensis. Primam conclusionem probo primo sic : Sumo ipsam divinitatem præcise secundum se absque alio aliquo, quo quomodo ab ea distincto, aut ipsa est sapientia, aut non ; si sic, ergo vel nulla sapientia, vel sapientiæ formalitas est in Deo distincta a divinitate, quod est propositum, vel in Deo sunt plures sapientiæ, ut dicit Augustinus 7. *de Trinit.* et idem sententialiter *lib.*5. Si divinitas non est sapientia, cum Deum esse sapientem nullus, nedum Christianus, sed nec Gentilis negaverit, sequitur quod Deus non est sua sapientia, quia ipse sapiens est. Sed hoc est falsum dicente Augustino 15. de Trinit. *Ipse Deus sua est sapientia, quia non est aliud sapientia ejus, aliud essentia, cui hoc est esse quod sapientem esse.* Et eodem modo loquitur de bonitate, et magnitudine, et cæteris, *lib.* 5.

Confirmatur, quoniam secundum hoc Deus esset sapiens per aliquam aliam entitatem sibi inhærentem, et justus per justitiam, et bonus per bonitatem, quæ essent in eo tanquam in subjecto, et non esset ipse. Et patet consequentia, quia ex quo ipse non est sapientia si sapientia non inhæreret illi, sed esset per se stans, ipse utique non esset sapiens. Et idem judicium est de cæteris. Sed ut dicit Augustinus 7. de Trinit. *Nefas est dicere, quod ut sapiens subsistat*, et subdit : *Deus bonitatis suæ, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, nec ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto.*

8[illegible] Ad hanc rationem forte diceretur, juxta communem modum respondendi defendentium illam opinionem quod Deitas utique est sapientia sua per identitatem, seu identice, et per consequens non subest illi, cum idem eidem non subsit, sed non est sua sapientia formaliter. Contra, aut per hanc negativam vis dicere, quod divinitas non est formalitas sapientiæ, nec eadem sibi, sed alia ab illa ; et tunc cum formalitas sapientiæ secundum istos non sit aliud quam ratio quidditativa, seu quidditas ipsa sapientiæ, quam exprimeret propria definitio sapientiæ. Et cum secundum Philosophum 7. *Metaph.* et secundum veritatem quidditas rei non sit aliud ab ipsa, alioquin definitio rei non exprimeret ipsam, sed aliud quod implicat, sequitur quod Deitas non est sapientia, sicut non est formalitas sapientiæ, et quod sicut Deitas non est formalitas sapientiæ per identitatem, eo quod non est eadem sibi, et impossibile est hoc esse illud per identitatem, nisi hoc sit idem illi. Vel si hoc sit distinctum ab illo, alias posset dici quod albedo est dulcedo per identitatem seu identice, quod

non est nisi abuti vocabulis et inintelligibiliter loqui, sequitur quod Deus non est sapientia per identitatem, aut si est, non est tamen illa, a qua distinguitur, et sicut prius plures sapientiæ erunt in Deo. Et rursus ista sapientia distincta a Deitate supervacue ibi ponitur, ex quo Deitas est quidem alia sapientia, quod dicere nefas est. Aut per illam negativam non vis denotare talem distinctionem inter Deitatem et formalitatem sapientiæ, sed tantummodo significare, quod ista prædicatio non est formalis : Deitas est sapientia, ita quod ly *formalitas* sit determinatio compositionis, et tunc habetur propositum quantum ad hoc quod nulla pluralitas ( qualis dicta est, ) ponitur in Deo, quidquid sit de illa prædicatione, an sit formalis vel non, quia de hoc non inquiritur pro nunc.

86. Secundo, aut formalitas sapientiæ præcise secundum se sumpta est ipsa sapientia, aut aliquod intrinsecum sapientiæ, quasi sapientia includat suam formalitatem, et aliquid aliud juxta imaginationem aliquorum distinguentium sapientiam in formalitates, et realitatem tanquam intrinseca sibi, aut
Nota. est aliquod extrinsecum sapientiæ. Ultimum dici non potest, alias nec sapientia, et simili ratione, nec aliqua alia res esset sua quidditas, seu illud quod ipsa est, quod implicat contradictionem. Patet consequentia, quoniam interroganti de aliqua re quid ipsa est? Respondetur per definitionem ejus, et per consequens illud ipsa est quod significat definitio. Sed per formalitatem secundum istos, intelligitur ratio quidditativa quam significat proprie definitio rei; ergo si res non est sua formalitas, res non est illud quod ipsa est. Si autem detur primum vel secundum, nisi Deitas sit illa formalitas sapientiæ, sive sit realitas sapientiæ sive non, sequitur quod Deitas non est sapientia.

Tertio, ad idem argui potest per rationem Anselmi de *Incarnatione Verbi*, qua probat potestatem Dei a Deo non distingui. Arguit enim sic : *Aut potestas est Deo accidentalis, aut substantialis ; non accidentalis, quia cum omne subjectum sine accidente, aut intelligi possit, Deus sine potestate, nec esse, nec intelligi. Si vero substantialis est Deo potestas, aut est pars ejus essentiæ, aut est idipsum quod est tota ejus essentia; pars autem non est, quia supradictum est, quod partes habens actu vel intellectu est dissolubile, quod omnino est extraneum a Deo; idem ergo est essentia Dei et potestas ejus.* Hæc ipse. Sicut arguit de potestate, ita de sapientia et justitia argui potest.

Si dicatur, quod potestas sit Deo substantialis, ut *substantiale* distinguitur contra *accidentale,* non autem ut accipitur pro essentiali, ut distinguitur contra quodlibet, quod est extra quidditativam rationem alicujus, si potestas non est Deo substantialis.

Quomodo potestas non sit Deo substantialis secundum Gregorium Ariminensem.

Istud non impedit rationem in aliquo, 87.
quia adhuc sequitur quod Deus potest intelligi sine potestate, cum res quælibet possit intelligi sine quocumque extraneo suæ quidditati. Et certe, qua ratione posset intelligi sine potestate, eadem ratione sine bonitate et sapientia, et vita et intellectu, et omni perfectione significata per aliquod attributum. Sed hoc est absurdum, tum quia secundum hoc, divinitas ipsa non esset aliqua perfectio essentialiter, quod est absurdum, cum aliqua creatura sit essentialiter viva, et aliqua essentialiter vita et intellectus.

Item, aliqua creatura est sua potestas et sua virtus, ut calor qui est virtus sua calefactiva, et sic de aliis. Absurdum au-

tem est, ut creatura sit aliqua perfectio, et Deus non.

Quarto sic : Si detur talis distinctio, sequitur quod Deus non eo est sapiens quo est Deus, et per consequens neque eo quo est, sed alio et alio, patet, quia divinitate est, et est Deus ; sapientia vero seu formalitate sapientiæ quæ non est Deitas, sed alia, et distincta ab illa est sapiens, et si sic, sequitur ulterius quod Deus non est omnino simplex, quod est erroneum, ut patet *extra de summa Trinitate et fide Catholica, c. firmiter, et c. sequenti*, et etiam secundum omnes Sanctos et Philosophos. Consequentia patet per Augustinum 7. *de Trin.* ubi directe hanc conclusionem ex intentione probat sic dicens : *Si Patri non est hoc esse quod sapere, non ibi erit jam summa simplicitas,* et mox destruit consequens : *Sed absit* (inquit) *ut ita sit, quia ibi est vere summa simpliciter essentia,* et ex hoc statim nullo interposito infert oppositum antecedentis dicens : *Hoc ergo est ibi esse quod sapere;* et paulo post exponit quod dixit inconveniens : *Quid enim aliud dicimus cum dicimus, hoc illi est esse quod sapere, nisi eo est quo sapientia est?* Hæc omnia ita clare continent propositum, ut nulla sit expositio necessaria.

88. Quinto, sequitur quod aliquid de Deo dictum a se seu non relative, significaret aliquid quod ipsa Deitas in se haberet, et illud ipsa non esset, nam *sapiens* dicitur de Deo ad se, et significat Dei sapientiam seu sapiens formalitatem, qua Deus sapiens est; hanc autem formalitatem, Deitas habet, et secundum hypothesim non est ipsa, ergo ipsa Deitas non est summe simplex. Patet consequentia per Augustinum 11. *de Civitate Dei*, et allegatur ejus dictum *in dist. præsenti* ait enim : *In quo Pater ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet, ad semetipsum dicitur unus habendo vitam, et eadem vita ipse est, propter hoc utique natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, vel quod possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet.* Et Isidorus (ut etiam Magister allegat), *Deus dicitur simplex, quia non aliud est ipse et aliud quod in ipso est.* Quo[d] D[eus] dic[itur] simp[lex]

Sexto, si hæc entitas non est illa, ut dicit ille Doctor, demonstrata in subjecto formalitate sapientiæ et in prædicato ipsa divinitate; ergo hæc entitas est creatura, et sic aliqua creatura est in Deo et æterna, quæ erronea et falsissima sunt. Consequentia patet, quia omnis entitas quæ Deus non est, creatura est, et patet per Augustinum *primo de Trinitate,* ubi volens probare Filium Dei esse verum Deum, probat primo ipsum non esse factum, et tunc arguit sic : *Si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est; omnis autem substantia, quæ Deus non est, creatura est, et quæ creatura non est, Deus est; et si non est Filius ejusdem substantiæ cujus est Pater, ergo facta substantia est*, etc. Accipit autem *substantiam* pro essentia communiter vel entitate, alias ut patet non sufficienter probaret eum esse unum cum Patre Deum. Item idem, de moribus Ecclesiæ : *Omne* (inquit) *quod est, aut Deus aut creatura est.*

Septimo, idem probo ex dictis propriis opinantis, ipse namque *in suis Reportatis Parisiensibus. lib.* 1, dicit expresse quod vita intellectualis seu intellectualitas est de per se quidditativa, et formali ratione essentiæ divinæ, et probat per hoc : *Quoniam quod potest* (inquit) *idem esse alicui non est perfectissime in illo, nisi sit de ratione quidditativa et sit intrinsece sibi idem. Intellectualitas autem perfectissi-* 8[9.] Vide Scot[um] pr[o] q. Qu[...]

ectua-as -tissi-ne conve-t. *me Deo convenit; igitur*, etc. ergo intellectualitas secundum eum, non est formalitas distincta a divina essentia, et per consequens, nec intellectus aut sapientia, aut aliquid hujusmodi,alias non perfectissime Deo conveniret, ut ipsemet fatetur.

Item *dist.* 45. *ejusdem Report. in responsione ad* 2.*quæst.*dicit quod nunquam prædicatio in abstracto est vera, nisi sit primo modo per se, et per consequens quidditativa secundum eum; ergo vel illa non est vera : *Divinitas est sapientia*, quod nec ipse, nec aliquis Theologus diceret; vel est quidditativa et primo modo per se, et per consequens sapientia non est alia formalitas a divinitate. Hæc conclusio probatur auctoritatibus adhuc præter allatas in rationibus jam factis. Ait enim Augustinus 15. de Trin. *Non enim percepit Deus sapientiam qua esset sapiens, sed ipse sapientia est.* Item Gregorius 16. Moralium super primo : *Qui autem noverunt eum, ignorant dies illius*, ait sic : *Deus namque, hoc est, quod habet, æternitatem quippe habet, sed ipse est æternitas; lucem enim habet, id est, sapientiam, sed lux sua illa est, claritatem habet, sed ipse est claritas sua. Non est ergo in Deo aliud esse et aliud habere.* Huic concordat Anselmus Monol. *Si ergo summa natura non est justa nisi per justitiam, nec justa potest esse nisi per se; quid magis perspicuum, quid magis necessarium, quam quod eadem natura est ipsa justitia?* Et subdit : *Quapropter si quæratur quid sit illa summa natura, quid verius respondetur quam justitia?* Sed constat, quod omnes tales prædicationes in abstracto essent falsæ, posita tali distinctione formali, cum nihil sit illud a quo distinguitur, ergo, etc.

Confirmatur, quia tunc non proprie Deus diceretur esse justitia vel sapientia, sed habere justitiam, e contra clamante Anselmo ubi proxime : *Summa natura non proprie dicitur, quia habet justitiam, sed quia existit justitia.* Ad hoc etiam est auctoritas Commentatoris 13. *Metaph.* ubi dicit quod *Deus est sapiens, et vivus, et scientia, et vita proprie dicuntur de Deo*,et infra dicit in eodem com. quod *in talibus prædicationibus nullus modus est, quo distinguatur prædicatum a subjecto et disposito extra intellectum, scilicet in essentia rei.* Verba omnia sunt sua.

Secundam conclusionem probo. Primo sic : si essent tales perfectiones in Deo distinctæ aliquæ entitates, Deus non esset summe simplex. Probo consequentiam, primo ex intentione Anselmi *Monol.* sic arguentis : *Cum summa natura nullo modo composita sit, et tamen omni modo tot illa bona sit, necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem ergo est quodlibet unum eorum, quod omnia sive simul, sive singula. Et cum dicitur justitia vel essentia idem significat quod alia, vel omnia simul vel singula.* Ex his patet, quod hac consequentia utitur Anselmus : Si summa natura est simplex, illa bona non sunt plura; ergo ex oppposito consequentis si sunt plura, illa natura non est simplex. 90. Secunda conclusio Greg. de Arim.

Probatur etiam ratione, quoniam de ratione simplicis inquantum simplex est, est non includere plura, et non posse actu aut etiam intellectu in plura dividi, ut dicit Anselmus *de Incarnatione Verbi*, et Philosophus 9. *Met. c. de Uno*, et Commentator 12. *Metaph.* dicit quod simplex absolute significat indivisibile actu et potentia; ergo si aliquid est divisum in plura seu si est plura, quorum scilicet non quodlibet est ipsum, nec aliquid unum indivisum omnino est quodlibet illorum. Hoc enim modo tantum vere dicitur ali-

quid esse divisum in plura. Unde non obstante quod Deus sit Trinitas personarum, non tamen divisus est in personas, cum quælibet sit ipse, et ipse omnino indivisus quælibet est earum. Si ergo, inquam, aliquid est divisum, ipsum non est simplex; sed si sit talis multitudo perfectionum divinarum extra animam comprehendens illas est divisum in illas, ergo illud non est simplex. Nisi forte ad hoc dicatur, quod licet quælibet a qualibet alia sit divisa, quælibet tamen est ipse Deus, vel aliquod unum in se indivisum est quælibet illarum; sicut dicimus de personis, quæ inter se distinctæ existentes sunt divinitas, et una simplex essentia Dei. Sed istud opinans ista dicere non potest, ut statim patebit. Et si aliquis hoc diceret, irrationabiliter loqueretur, nam secundum hunc modum in qualibet persona esset vere Trinitas, imo quaternitas, imo et millenarius non minoris inter se distinctionis quam sit distinctio personalis Trinitatis, quod abhorreret auris humana, et patet consequentia, quia non minor est distinctio absolutorum quam relativorum. Unde et Doctores communiter refugiunt assignare distinctionem personarum per aliqua absoluta. Et præterea, cur sapientia non erit unum suppositum juxta aliud, et et sic de cæteris.

Quomodo Deus non sit divisus in personas.

91. Tertio probo consequentiam ex dictis opinantis. Et sumo, verbi gratia, sapientiam et justitiam. Istæ, per te, distinguuntur; aut ergo se totis primo, aut non se totis primo. Si se totis primo, ergo per opinantem 26. *dist.* contra Præpositivum sunt primo diversa et non aliquid idem entia; sic enim arguit ipse de personis ad invicem contra illum. Et si sic, ergo in se comprehendens sapientiam et justitiam non est simplex. Quomodo enim simplex est quod plura includit, quorum unum non est aliud alterum, nec ipsæ sunt aliquod idem, quod sit singulum eorum? sic enim quodlibet compositum posset dici simplex. Si vero non se totis primo, et tamen distinguuntur, ergo secundum tuam argumentationem aliquo sui sapientia est eadem justitiæ, et aliquo alio sui distinguitur. Et juxta modum loquendi aliquorum hujus opinionis, dicitur quod est eadem sua realitate, et distinguitur a sua realitate, et tunc sapientia non erit in se simplex, aut aliquo sui tantum et aliquo alio sui distinguitur, et sic erit procedere in formalitatibus formalitatum in infinitum. Nec potest dicere, quod sapientia se tota primo sit eadem realiter, et se tota primo distincta formaliter, quia sic ei dicet Præpositivus, quod una persona se tota primo eadem est alteri essentialiter, et se tota primo ab ea est distincta personaliter, et non concluderet iste contra illum pluralitatem aliquam intrinsecam in persona, ut intendit.

Dup[...] po[...]

Ad hanc rationem dupliciter videtur responderi ex dictis opinantis. Primo quidem, quod non omnis pluralitas facit compositionem, sed pluralitas illorum tantummodo, quorum unum est potentiale respectu alterius, sicut habetur ex 8. *Metaph.* In proposito autem nulla formalitas est potentialis, sed quælibet summe actualitatis; ergo non componunt. Secundo dicitur, quod vitatur compositio et salvatur simplicitas, ubi tales entitates vel formalitates habent summam et perfectam identitatem inter se, quia idem non componit nec aggregatur cum seipso; hoc autem contingit ubi hujusmodi formalitates sunt infinitæ; nam propter infinitatem essentiæ, quidquid potest esse cum ea, est idem sibi.

Gr[...] Ari[...] solv[...]

Hæ rationes sententialiter ponuntur ab eo *dist.* 5. *quæst. ult. et dist.* 8. *quæst.* 4. sed neutra sufficit. Non quidem prima, quoniam etsi per illam forte vitare-

tur compositio, non salvatur tamen simplicitas, quia (ut probatum est) nihil includens plura modo præmisso, est simplex, tantoque plus a simplicitate recedit quanto illa inclusa minus faciunt unum. Constat autem quod minus faciunt unum plura, quorum quodlibet est in actu, et nullum in potentia respectu alterius quam ea quorum unum est in potentia ad aliud, sicut minor est unitas solius aggregationis quam compositionis veræ, ut ipse etiam fatetur *dist.* 2. *quæst ultima*.

Secunda etiam responsio non valet, quoniam aut illa infinitas permittit secum aliam distinctionem vel pluralitatem formalitatum seu talium entitatum, et tunc non salvat simplicitatem, ut patet ex dictis ejus; ponit enim quod realitas generis et realitas differentiæ in specie non composita ex diversis rebus, qualis est albedo, aliquo modo componunt ad invicem, et species talis est composita aliquo modo, quomodo secundum eum repugnat summæ simplicitati, ut Deo esse compositum, et tamen secundum eum distinctio tantum formalis est generis et differentiæ, ut patet *dist.* 2. *quæst. ult. et dist.* 8. *in illa quæst. utrum Deus sit in genere, et lib.* 2. *dist.* 3. *quæst.* 6. Aut illa infinitas nullam pluralitatem aliquorum permittit secum, et tunc habeo propositum, et ipse recedit a proprio dicto.

Ad hanc etiam conclusionem probandam bene potest applicari ratio Anselmi de *Incarnatione Verbi,* quam facit contra quemdam dicentem tres personas esse tres res distinctas; earum tamen esse unam voluntatem et potestatem, sed propter brevitatem omitto.

93. Conclusio auctoritatibus confirmatur. Auctoritatibus confirmatur conclusio. Ait enim Augustinus 6. *de Trinit.* quod *in Deo eadem est bonitas, quæ sapientia, et magnitudo, et eadem veritas, quæ illa omnia, et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum esse, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse*. Item 15. de Trin. *Una*, inquit, *eademque res dicitur, sive dicatur æternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive incommutabilis. Itaque, cum dicitur vivens et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur*; *non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse est sapientia. Et licet vita eademque virtus sive potentia, eademque species, qua potens ac speciosus dicitur.* Et infra eodem cap. *Hæc quatuor, scilicet vita, sapientia, potentia, species, non æqualia dividenda sunt, nomina enim quatuor, res autem una est.* Neque valet dicere, quod Augustinus non dicit eam esse unam formalitatem, sed unam rem. Dicendum, quod verum est, quod non utitur hoc vocabulo *formalitas*, quoniam nec suo tempore forte erat in usu ad hanc significationem in qua iste Doctor utitur. Sed in sententia idem dicit, cum tales prædicationes in abstracto det, quæ non possunt esse veræ, stante mutua formalitatis distinctione, seu entitatum earum quæ per prædicatum et subjectum importantur; quod etiam iste Doctor habet concedere, ut est ostensum superius. Ad hoc est alia auctoritas Augustini, *in* 1. *Dialog. ad seipsum, qui dicitur Inquisitiones de Trinit.* ibi enim inter cætera interrogat sic: *An aliquid distet in Deo, esse, vivere et intelligere, posse?* et respondet, *nullatenus aliud est in Deo esse et aliud intelligere vel aliud vivere, et aliud posse, quia Deus eo ipso quo est, vivit, et eo quo intelligit, potest, et eo quo potest, est, quia simplex divinitas et natura unum habet esse, vivere et intelligere, et omnino posse; sed non ita est in nobis, dum aliud est in nostra natura vivere, aliud intelligere, aliud posse; in Deo vero hæc omnia unum, atque*

D. Augustinus non utitur hoc vocabulo formalitas.

*idem sunt.* Ad hoc etiam est intentio Anselmi *Monol.*

94. Greg. ad rationes Scot.

Ad rationes opinantis respondeo. Ad primam dico, quod ita posset argui contra eum dicendo : Si infinita sapientia esset realiter infinita bonitas, sapientia in communi esset realiter bonitas in communi, quod consequens est falsum, ut suum. Et consequentia probatur sicut sua, quia infinitas sicut non destruit formalem rationem ejus cui additur, sic nec realitatem destruit. Respondeo tamen ad rationem negando consequentiam, quæ etiam secundum dicta ejus habet instantiam. Nam dicit quod summa essentia, id est, divina, est formaliter vita intellectualis, et intellectualitas infinita ; ergo essentia est formaliter intellectualitas infinita et vita infinita, nec tamen in essentia in communi est formaliter vita vel intellectualitas in communi, et similiter de aliis posset poni exemplum. Non enim inconveniens est aliquid esse de ratione inferioris, quod non est de ratione superioris, nec ex hoc destruitur ratio superioris, et per hoc patet ad probationem illius.

Ad primum.

Ad confirmationem dicendum, quod loquendo de definitione dicente *quid rei*, si definiretur sapientia divina, definitio ejus esset definitio bonitatis, et e converso, quidquid sit de definitionibus dicentibus *quid nominis* utriusque secundum præsentem institutionem.

Ad secundam

Ad secundam, mihi est leve respondere, qui non do aliquod principium emanationum præter ipsas personas, ut patet in præcedenti distinctione ; patet enim diversitas principiorum per hoc, quod solus Pater est principium Filii, Pater vero et Filius sunt principium Spiritus sancti, et secundum hoc quod unus procedit ab uno, alter a duobus, assignat rationem Augustinus 15. *de Trinit.* quare Filius est natus et Verbum, non autem Spiritus sanctus, sed est datus, et donum. Et similiter Anselmus *Monol.* Utrum tamen hæc sit sufficiens ratio, an possit sufficientior assignari, videbitur *dist.* 13. Secundo, si detur principium *quo* (ut communiter datur) adhuc ratio non valet. Unde negatur tunc antecedens, quoniam non impossibile est diversarum productionum idem esse principium sicut patet, quia voluntas divina secundum istum Doctorem est principium Spiritus sancti et principium creaturarum. Item nostra voluntas principium est diversorum actuum. Lux quoque est principium illuminationis et calefactionis, et innumera exempla possent ad idem dari.

Ad id quod dicitur non posse salvari sine distinctione principiorum, quod Filius naturaliter, Spiritus vero sanctus libere producatur, dico quod hoc non impeditur ex unitate principii, quoniam et idem principium aliquorum potest esse principium aliquorum naturale liberum, patet de voluntate nostra. Et similiter Deus Pater generat naturaliter et causat libere, et si voluntas sit principium Spiritus sancti (ut vult iste Doctor) adhuc necessario erit principium et libere et contingenter principium creaturæ. Assumitur autem et unum falsum, scilicet quod Spiritus sanctus non naturaliter producatur, ut infra patebit. Cur autem Filius, Verbum, non autem Spiritus sanctus, puto non esse nobis comprehensibile in vita ista de lege communi, sive ponetur talis distinctio principii sive non, ut infra dicetur.

Ad aliam probationem dico, quod sicut illa natura ex se determinata est ad tot supposita, ita ad tot productiones, nec alia causa quærenda est, nec alia potest dari.

Ad ter

Ad tertiam rationem dico, quod non video in quo sensu illud antecedens possit esse verum, nisi forte in uno, videlicet si

ly *inquantum* teneatur specificative, ita quod specificet rationem dicentem *quid nominis* boni et veri, et denotetur prædicatum esse de ratione illius cui additur, et de illo prædicari in primo modo dicendi per se et de alio non sic, sicut diceremus quod homo inquantum unus est indivisus et non in inquantum animal, eo quod indivisum primo et per se verificetur de *uno*, quoniam ponitur in ratione *unius* et non de animali, cum in ejus ratione non cadat. Sic ergo in hoc sensu, quia secundum unum modum definiendi nomina prædicta intelligibile, cadit in ratione veri, et non tamen in ratione boni, e contra vero diligibile in ratione boni et non in ratione veri. Unde hæc videtur per se in primo modo secundum quod in talibus potest perseitas inveniri : *verum est intelligibile,* et similiter ista : *bonum est diligibile;* et secundum hoc concedendo antecedens, neganda est consequentia, sicut et hæc neganda est : homo inquantum unus est indivisus, et non inquantum animal, et inquantum animal est substantia, et non inquantum unus; ergo in homine sunt ex natura rei distinctæ rationes animalis et *unius*, cum *unum* nullam entitatem vel formalitatem, penitus addat supra entitatem, quæ dicitur una, ut patet 4. *Metaph. atque* 10. et infra probabitur *dist.* 24. *quæst.* 1. Si vero non sic accipitur, antecedens negandum est, quia in nullo alio sensu de virtute sermonis habet veritatem.

96. Ad auctoritatem Damasceni dico, quod si juxta sonum accipiatur, sequeretur plusquam iste velit concludere, videlicet quod sapientia non est natura divina, sed aliquid circa ipsam. Dicit autem iste, quod sapientia est natura divina per identitatem, et per consequens est ipsa et non circa ipsam. Dicendum ergo, quod non intendit Damascenus quod talia nomina significent aliqua existentia in Deo a Dei natura distincta, sed intentio ejus est, quod ista secundum formam vocis videntur significare ipsam naturam, sed aliqua circa ipsam, quia sic etiam significant in nobis, licet autem sic videatur, tamen non est ita. Et hæc responsio confirmatur per Augustinum similiter loquentem, et se statim exponentem. 15. *de Trin.* ubi ait : *Si dicatur Deus æternus immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui, scilicet spiritus, quasi tantummodo videtur significare substantiam, cætera autem hujus substantiæ qualitates, sed non est ita in illa ineffabili simplicique natura ; quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem, sed utrumque secundum substantiam, sic omnia cætera quæcumque commemoravimus.* Et in fine cap. dicit, *quod in Deo idem est justum esse quod bonum, quod beatum, idemque spiritum esse, quod justum, et bonum, et beatum esse.* Quod vero inducitur ex Damasceno, dicendum esse metaphorice dictum ; nec dictum esse pelagus infinitum propter infinitam vel aliquantam multitudinem perfectionum distinctarum in Deo, sed propter unicæ perfectionis et substantiæ infinitatem. Dictum Damasceni quomodo sit intelligendum.

Ad auctoritatem Augustini de 8. *Trinit.* dicendum quod ad illud sufficit distinctio conceptuum correspondentium his nominibus, *verum, magnum,* quæ tamen est alia quam distinctio horum *sapiens, sapientia*, ut patebit *in quæst seq.* Nec propter illam argumentationem oportet ponere aliquam distinctionem veritatis, et magnitudinis in Deo ; nec hoc intendit 97.

Augustinus, quod patet ex eo quod ait ibidem : *Non enim illi major est quæ verior non est, ubi est ipsa Trinitas magnitudo, quia in essentia veritatis, hoc est verum esse quod est esse, et hoc est esse, quod magnum esse*, etc.

Ad rationem sumptam ex dicto Augustini contra Maximinum, dico primo quod ita deducitur ad probandum tantam distinctionem esse attributalium perfectionum, quanta est divinarum personarum ad invicem, quod iste Doctor non vellet concedere.

Respondeo tamen et dico, quod Augustinus non fecit dictam comparationem, attendens majorem vel minorem distinctionem personarum ad invicem, quam bonitatis et sapientiæ Patris, sed attendens majorem et minorem similitudinem ad esse partem et componere. Certum enim est, quod in creaturis tales perfectiones magis habent rationem partis et componibilium quam supposita subsistentia, et tamen in Deo non componunt, nec sunt partes, multo enim minus per seipsa sunt partes aut ponunt; et istud expresse patet intuenti ibi verba Augustini, quæ recitare propter brevitatem omitto, ponuntur autem a Magistro *dist.* 19. *primi lib. cap. Non est aliqua trium personarum, in fine.*

Ad quartam. Ad quartam, primo dico, quod per illam rationem pariter probaretur, quod distinguerentur realiter sic arguendo : De quibuscumque idem prædicatum reale, etc. illa distinguuntur realiter. Et si dicas, quod sufficit distinctio formalis, tunc tibi dicetur sicut et tu dicis, quod tunc non poterit probari aliqua distingui realiter, aut plusquam formaliter, et iterum alius dicet eadem facilitate, quod sufficit distinctio rationis.

Respondeo tamen ad rationem, quod qualitercumque major habeat veritatem (quia de hoc in 33. *dist.* videbitur), minor est falsa; et dico quod sicut est verum dicere, quod divinus intellectus intelligit, ita est verum quod ejus voluntas intelligit, et sicut voluntas vult, ita intellectus vult, quamvis tales prædicationes : *intellectus vult, voluntas intelligit,* non sint per se in primo modo, quod tamen non infert aliquam distinctionem intellectus et voluntatis ex natura rei, et similiter dico de aliis. Unde si ista sit vera : *Pater dicit memoria*, vel *dicit intellectu* (quod ego non habeo concedere, nisi *memoria* vel *intellectus* staret appropriate pro Patre, quia non do principium *quo*, aliud a principio *quod*), si tamen inquam, illa esset vera, hæc esset etiam vera : *Pater dicit voluntate*; et e contra, si ista detur : *Pater spirat voluntate*, et hæc etiam esset danda : *spirat intellectu*, quia intellectus et voluntas in Deo sunt id ipsum omnino ex parte rei.

Præterea, cur talia non concesserim, cum concedam quod voluntas creata intelligit, seu homo intelligit voluntate et vult intellectu, propter identitatem intellectus et voluntatis in eo?

Ad quintum, dico primo quod si ratio illa aliquid valeret, ita probaret distinctionem rerum intellectus et voluntatis, sicut formalitatum (nisi ad placitum quis loquatur) et tamen illud tu non concedis. Respondeo tamen negando consequentiam, quæ etiam nullam habet apparentiam ex forma, cum nec subjecto conveniant, nec prædicato, licet in una parte conveniant prædicati. Ad rem autem ulterius eundo, dico quod eadem entitas indivisa omnino, et simplicissima in Deo est intellectio et volitio atque essentia ; est tamen aliquorum objective intellectio, quorum ipsa non est volitio et quorum non est essentia. Nam nullius creaturæ ipsa est essentia, et tamen cujuslibet ipsa est intellectio et

omnium intelligibilium, sive malorum sive bonorum est intellectio, nec tamen est malorum volitio. Ex hoc autem non sequitur aliqua distinctio inter intellectionem Dei et ejus volitionem extra animam, quia cujuscumque divina intellectio est intellectio, ejusdem divina volitio, et similiter divina essentia est intellectio ; et cujuscumque divina volitio est volitio, ejusdem divina essentia, et divina intellectio est volitio, et cujus divina essentia non est essentia, ejusdem nec intellectio, nec volitio divina est essentia. Exempla patent, tam in Deo quam in creaturis. Constat enim secundum omnes, quod unica intellectione omnino indivisa novit Deus tam præterita quam futura, et per consequens Dei præscientia et Dei intellectio, sunt id ipsum omnino a parte rei, et tamen hoc non obstante illa intellectio aliquorum est intellectio, quorum ipsa non est præscientia, puta præteritorum, quorum tamen intellectio est intellectio, etiam eorumdem præscientia est intellectio, et quorum præscientia non est præscientia, nec eorum ipsa intellectio est præscientia. In creaturis autem certum est quod intellectio qua (verbi gratia) Socrates novit lapidem, est aliqua essentia quæ nullatenus a se ipsa est distincta, ita quod absque nulla distinctione a parte rei, illa intellectio est illa essentia, et illa essentia est illa intellectio, et tamen illa est intellectio lapidis et non est essentia lapidis. Ex his patet ad confirmationem dicendum esse, quod illa major sit vera, accipiendo *significare* communiter etiam ad consignificare, alias non, ut patet in exemplis adductis.

[intel-]ione [vi]sa [no]vit [...] tam [præt]erita [qu]am [fut]ura.

Ex quibus etiam potest argui contra aliam opinionem, et ulterius concedendum est quod hoc verbum *diligit* aliquid connotat, quod non connotat hoc verbum *intelligit*. Et similiter aliud connotat hoc nomen *volitio*, quod non connotat hoc nomen *intellectio*. Connotat enim volitio et dilectio, et similiter vult et diligit bonum, scilicet existens vel apparens ; nam nomine *volitionis* in communi intelligimus consensionem in bonum vel apparens bonum, sicut *præscientia* connotat futurum, quod tamen non connotat nomen *intellectionis*. Et quia omne quod Deo apparet bonum est bonum, utique sequitur, Deus diligit malum ; ergo malum est bonum. Quia vero nomen *intellectionis* illud non connotat, non sequitur, Deus intelligit malum ; ergo malum est bonum. Tota ergo causa quare una illarum est vera et reliqua falsa, est diversitas terminorum quantum ad connotata, non autem diversitas horum, quæ significant in Deo seu pro quibus supponunt illa nomina : *intellectio Dei* et *volitio Dei*. Quæ diversitas in connotando si tolleretur, ita quod per novam institutionem essent nomina nullatenus connotativa, aut id ipsum unum connotaret quod aliud, et e converso, vel utraque illarum esset vera, vel utraque falsa ; sicut etiam per novam institutionem fieret, ut nomen *præscientiæ* non connotaret futurum, neque aliquid quod non connotat nomen *intellectionis* ; nec e converso, aliquid connotaret nomen *intellectionis*, quod non etiam connotaret nomen *præscientiæ*, tunc sicut hæc esset vera : *Deus intelligit præterita*, ita hæc foret vera : *Deus præscit præterita*, et sic ad idem.

Respondeo per ordinem ad omnes istas opiniones. Et primo ad opinionem novi expositoris D. Thomæ. Et primo respondeo ad argumenta facta contra Doctorem. Ad primum negatur antecedens, videlicet quod distinctio formalis sit major reali. Ad probationem, negatur ista propositio absolute sumpta, scilicet quod distinctio per intimiora sit major, quam 100. Responsio ad argumenta Thom. Cajet. contra Scot.

illa quæ fit tantum per non ita intima, sed per magis extrinseca.

Aliquid magis vel minus distingui ab alio contingit dupliciter.

Unde pro intelligentia aliqua sunt notanda. Primo, quod aliqua magis distingui potest dupliciter intelligi, vel quia magis repugnant vel quia minus conveniunt, ut patet a Doctore *in isto primo et in secundo, et in tertio, et in quarto, et in quodlib.* Et sic Petrus et Joannes magis distinguuntur quam Petrus et albedo, accipiendo *distinctionem* pro repugnantia; magis enim repugnant Petrus et Joannes in eodem, quam albedo et Petrus, albedo tamen et Petrus magis distinguuntur, quia minus conveniunt, sunt enim diversorum Prædicamentorum, non sic Joannes et Petrus. Et sic quæ magis conveniunt in prædicato in *quid*, minus distinguuntur.

In quo fundetur distinctio realis.

Secundo est notandum, quod distinctio realis in creaturis fundatur in alia et alia existentia reali, ita quod illa quæ realiter distinguuntur, habent aliam et aliam existentiam realem et realiter distinctam. Et ex hoc infero, quod scilicet quæ realiter distinguuntur in creaturis, de necessitate distinguuntur formaliter, si illa habent formalitatem. Patet, quia quidditas rei et existentia ipsius sunt una res, ut patet infra in *isto primo d.* 36 *et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 2. *et dist.* 3. *quæst.* 1. *et in* 3. *dist.* 2. sic tamen intelligendo, quod quidditas est prior existentia, ut patet *in* 2. *dist.* 3. et vide expositionem satis notabilem. Humanitas ergo Joannis et humanitas Petri, in illo priori quo præintelliguuntur ipsa existentia vere distinguuntur, et non nisi quidditative sive formaliter, tamen ut sic non distinguuntur realiter, cum distinctio realis sit tantum rerum actu existentium, e contra tamen si realiter distinguuntur, ergo et quidditative et formaliter, quia ut sic, dicunt distinctas naturas, non tamen specie, sed quomodo, vide quæ exposui super secundo *d.* 3. *quæst.* 1.

Quomodo duæ humanitates, ut præcedunt existentiam distinguuntur.

Tertio est notandum, quod etsi Petrus et Joannes ut præscindunt ab existentia, conveniunt quidditative in homine et in primo modo dicendi per se, non tamen ut existentes, quia ut sic, tantum per accidens conveniunt; et sic Petrus et Joannes actu existentes magis distinguuntur quam ut non actu existentes, sed ut tantum considerati secundum eorum quidditatem, quia ut sic existentes, in prædicato in *quid* minus conveniunt. Non sequitur ergo, illa distinctio est major, quæ datur per intimiora, ut patet in exemplis supra. Imo illa distinctio est major, quæ infert aliam, et non e contra, unde bene sequitur, distinguuntur realiter, ergo et formaliter; non tamen e contra, ut patet in multis, quia homo et risibile distinguuntur formaliter, non tamen realiter. Absolute ergo loquendo, ista propositio est falsa: *illa distinctio est major quæ datur per intimiora.* Si enim bonitas et sapientia in divinis, cum sint entia absoluta realiter distinguerentur, a fortiori et formaliter sive quidditative, non tamen e contra.

Dico etiam, quod aliqua distingui per extrinseca potest dupliciter intelligi, scilicet vel per extrinseca alterius Prædicamenti advenientia enti post suum esse completum et ultimatum; vel per aliqua extrinseca ejusdem Prædicamenti, quæ etsi sint extra rationem formalem, sic tamen quidditatem rei consequuntur, quod dicunt eamdem rem, loquendo de hujusmodi extrinsecis. Negatur etiam quod illa distinctio sit major, quæ datur per minus extrinseca, plus enim distinguuntur Petrus albus et Joannes pater, quam Petrus et Joannes.

ad invicem, patet, quia sic minus conveniunt. Nam ratione talium extrinsecorum prædicatorum non conveniunt in eadem specie, nec in eodem genere, ut patet, et tamen Joannes et Petrus in se considerati conveniunt in specie specialissima. Nec enim, proprie loquendo, accipitur major vel minor distinctio ratione majoris vel minoris intimitatis, imo multoties distinctio quæ datur per intimiora alicui, erit minor. Minus enim distinguuntur intellectus et voluntas quam intellectio et volitio, et tamen intellectus et voluntas sunt magis intima ipsi animæ quam intellectio et volitio, ut patet. Et similiter intellectus agens et possibilis minus distinguuntur quam operatio intellectus agentis et possibilis, supponendo quod agens tantum causet speciem intelligibilem, et possibilis actum intelligendi. Imo si ista propositio esset vera, scilicet illa : *distinctio est major quæ datur per intimiora*, profecto innumerabilia inconvenientia sequerentur, quæ non oportet ad præsens adducere.

[...]ænam sit [...]inctio [...]ajor.

Dico ultra, quod applicatio sua non est ad propositum, quia cum dico : *aliqua intimiora et aliqua minus intima*, ista locutio debet accipi per comparationem ad tertium, cui dicantur magis vel minus intima ; et si hoc modo sumatur, quod illa magis inter se distinguuntur, quæ sunt magis intima *A*, quam illa quo sunt minus intima, propositio est manifeste falsa, imo sequitur quod intimiora minus distinguuntur, ut exemplificavi ; et patere potest ex dictis Scoti *in* 1. *dist.* 2. *q.* 1. ubi probat quomodo actus volendi in divinis sit idem realiter quod Deus, vide in illis corollariis. Hic autem arguit de quidditate, quæ omnino supponitur ut prima.

102. Esse infinitum dupliciter potest intelligi.

Ad secundum argumentum præmitto aliqua. Primo, esse formaliter infinitum potest dupliciter accipi. Uno modo, quod infinitas intensiva sit de formalitate sive de ratione quidditativa illius cujus est. Secundo modo, quod tantum insit formaliter, et denominativa prædicatione, accipiendo denominativam ut distinguitur contra quidditativam, ita tamen quod sit gradus intrinsecus illius cujus est. Si primo modo intelligit quod sapientia abstracta abstractione præcisissima sit formaliter infinita, patet esse falsum, quia infinitas non est de ratione quidditativa divinæ sapientiæ. Si secundo modo, adhuc dico quod sapientia sic abstracta non dicitur formaliter infinita, quia sic tantum includit prædicata essentialia formaliter, ut supra patuit *dist.* 5. *quæst.* 1. *et in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 1. Nec Scotus asserit, quod ut sic omnino abstracta (eo modo quo dicimus secundum Avicennam quod equinitas est tantum equinitas) sit formaliter infinita. Sed ipsa sapientia ut divina, bene est formaliter infinita, accipiendo *formaliter* secundo modo. Secundo præmitto, quod sicut talem entitatem consequitur necessario talis proprietas, puta ad humanitatem, de necessitate consequitur risibilitas ; ita ad talem entitatem consequitur a fortiori proprius gradus intrinsecus, cum sit intimior omni passione vel quasi passione, ut patet a Doctore ubi supra *dist.* 3. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 5. Et sicut ad humanitatem statim consequitur tanta perfectio intrinseca et ad lapidem tanta, ita ad sapientiam divinam statim, ut gradus intrinsecus consequitur infinitas intensiva, ita quod nihil perfectionis in entitate deficit sibi, cum infinitam perfectionem includat. Sapientia tamen quidditative accepta, ut tantum includens prædicata essentialia sive quidditativa, non includit formaliter

infinitatem, impossibile est tamen poni *in esse*, quin necessaria sit infinita actu et intrinsece; ratione ergo quidditatis formaliter distinguitur a quidditate bonitatis, et ut sic, implicat ipsam formaliter includere bonitatem, imo ut sic, nec realiter includit ipsam, nec e contra. Cum ergo dicit, quod ipsa est formaliter infinita, concedo modo præexposito, et concedo quod ad nullam entis perfectionem simpliciter est formaliter terminata, sic intelligendo quod ratione suæ infinitatis omnem entis perfectionem simpliciter realiter includit, nec plus concludit ratio. Si vero intelligat quod omnem entis perfectionem simpliciter formaliter, id est, quidditative includat, hoc indiget probatione. Et cum probat, quia si ab aliis perfectionibus distinguitur formaliter, ponitur quod coarctata formaliter inter entis latitudinem ponitur. Patet responsio ex supradictis quod si intelligatur quidditative ut sic, non est inconveniens poni infra entis latitudinem, cum ut sic, tantum prædicata quidditativa includat realiter, tamen ratione suæ infinitatis omnem perfectionem simpliciter sibi identificat.

Ad tertium, quando dicit si distinguuntur formaliter ex natura rei; ergo inest relatio realis, negatur consequentia, quia relatio realis est tantum inter extrema realiter distincta, etsi aliquando sit inter extrema non realiter distincta, sicut est relatio voluntatis ut moventis ad voluntatem ut motam, ut patet a Doctore infra *dist.* 26. *et in* 2. *dist.* 25. *et in quodl.* Hæc tamen relatio non potest inesse, nisi ratione alicujus tertii realiter distincti, ad quod sit in potentia receptiva et in actu virtuali ad illud producendum, ut exposui *in* 2. *dist.* 25. nulla talis relatio potest esse inter perfectiones divinas, ut patet intuenti. Dico etiam, quod forte distinctio formaliter non oritur ex natura rei inter extrema realiter distincta, quia licet illa extrema fundamentaliter distinguantur, non tamen aliqua formali distinctione, quæ sit relatio realis. Prima tamen responsio est sanior. Et ex his patet responsio ad rationes istius expositoris.

Ad responsiones quas facit novus expositor S. Thomæ ad rationes Scoti. Cum dicit ad primam distinguendo de infinitate, etc. quod argumentum Scoti concluderet si sapientia divina esset tantum infinita infinitate, quæ attenditur penes gradus perfectionales propria latitudinis rei, et sic formaliter distingueretur a bonitate; dico quod quamvis hæc responsio sit ad propositum Doctoris, quia sapientia est etiam sic formaliter infinita, et certe talis infinitas concludit identitatem realem omnium perfectionum divinarum, quia ut sic, est perfectio simpliciter et formaliter infinita, et ideo ratione infinitatis identificat sibi omnem perfectionem simpliciter. Et hoc modo ista prima infinitas infert secundam, licet non ad illum sensum, quem ipse ponit. Et quando dicit, quod sapientia divina est infinita infinitate secunda; si intelligit formaliter, patet esse falsum ex his quæ supra dixi, si realiter, conceditur, sed tunc stat argumentum Doctoris. Videtur etiam quod sibi contradicat, quia dicit quod si perfectiones divinæ essent tantum infinitæ prima infinitate quod argumentum Scoti concluderet, scilicet quod distinguerentur formaliter præter omne opus intellectus, et post concedit quod prima infinitas tantum ratione distinguitur a secunda infinitate. Tunc sic: Prima infinitas, et secunda infinitas sunt idem penitus ex natura rei præter omne opus intellectus; ergo si sapientia ut primo modo infinita, distinguitur formaliter ex natura rei a bonitate, ergo ut etiam infinita secunda infinitate. Patet consequentia, quia prima et secunda sunt

simpliciter idem ex natura rei, et sic contradicit sibi.

104. Præterea, per te, sapientia divina ut secundo modo infinita, tantum ratione distinguuitur a bonitate; ergo etiam ut infinita primo modo. Patet consequentia, quia istæ duæ infinitates in ratione distinguuntur, et ex alia parte sapientia, ut primo modo infinita ex natura rei distinguitur a bonitate, et non tantum ratione; ergo manifeste sibi contradicit.

Ad secundam responsionem, quando negat istam minorem, scilicet quod intellectus et voluntas præcedunt rationem primi distinctivi; et ad probationem Doctoris dicit, quod sufficit ad hoc quod aliqua distinguantur intellectione ut intellectio est, non ut natura, distinctio rationis fundamentaliter inter naturam et intellectionem.

Sed certe ista responsio nihil est, quia ex quo intellectus et voluntas præcedunt rationem primi distinctivi secundum rationem; aut intellectus et voluntas sunt penitus idem ex natura rei, aut distinguuntur? Si secundo modo, habetur propositum. Si primo modo, ergo sicut intellectus intelligit, et voluntas ut voluntas intelligit, et sicut voluntas vult, ita intellectus vult. Et sicut intellectus est ratio producendi per modum naturæ; ergo et voluntas erit ratio producendi per modum naturæ. Et sicut Pater producit Filium intellectu, ut principio formali productivo; ergo etiam producit voluntate Filium, quæ omnia sunt absurda.

Præterea, tu dicis quod intellectus et voluntas tantum ratione fundamentaliter distinguuntur, et actualiter distinguuntur intellectione. Tunc sic : Intellectus et voluntas aliquo modo sunt priores intellectione; ergo aliquo modo distinguitur intellectus ab intellectione et non ratione, ut patet, quia præintelligitur intellectio actualis intellectione, ut negotiativa. Et multa alia inconvenientia sequuntur ex data responsione.

Ad aliam responsionem, cum dicit quod licet Deus intueatur ab æterno perfectiones suas distincte, non tamen ab æterno distinctas actualiter, adhuc ista responsio est debilior, quia quæro, aut intellectus divinus, ut præcedit omnem actum negotiativum, intelligit perfectiones simpliciter simplices circumstare essentiam divinam ex natura rei, aut ut tantum quasdam relationes rationis. Si primo modo, habetur intentum, quod distinguuntur ab essentia divina se ipsis, ut patet supra exponendo auctoritatem Damasceni. Si secundo modo, contra, quia relatio rationis, etiam secundum eos, est tantum per actum negotiativum intellectus, sed talis intellectus præcedit actum negotiativum. 105.

Præterea, aut intellectus ut præcedit actum negotiativum vere et ex natura rei intuetur essentiam divinam, et omnem perfectionem simpliciter, ut omnino indistincta ex natura rei, aut aliquo modo distincta. Si secundo modo, habetur propositum. Si primo modo, ergo ista est ita vera : *essentia divina intuetur omnem perfectionem simpliciter*, sicut ista : *intellectus intuetur*. Et similiter ista erit vera : *cognitio intuitiva intuetur*, *sive intelligit*. Item, intellectio intuitiva terminatur ad rem existentem ut existens est ; ergo talis notitia si terminatur ad essentiam et ad alias perfectiones simpliciter, ut intellectum, voluntatem, et hujusmodi; ergo istæ perfectiones sunt ibi ex natura rei existentes. Tunc quæro, aut sunt ibi, ut omnino indistincta et re et ratione? aut ut distincta re vel ratione? Si primo modo, ergo hæc erit falsa : *intellectus divinus intelligit essentiam,* quia tunc intellectus non est nisi per actum nego-

tiativum, et similiter hæc erit falsa : *intellectus divinus intelligit intellectione,* quia tunc intellectio non est, nec in re nec intellectu; et tunc omnia ista, intellectus, voluntas, essentia, intellectio, volitio essent tantum synonyma, imo ut tunc non possent nominari intellectus, nec voluntas. Si secundo modo, aut intelligitur pro primo membro, et tunc habetur propositum, quia distinguuntur ex natura rei. Si pro secundo membro, hoc non potest dici, quia in illo priori non habetur actus negotiativus intellectus.

Ad quartam responsionem, quando dicit quod sufficit, quod objecta intellectus et voluntatis distinguantur fundamentaliter :

106. Improbatur Thom. Cajet. per medium sancti Thom. Contra hanc responsionem S. Thomas vult, quod objectum sive ratio formalis objecti voluntatis sit bonum sive bonitas, et objectum intellectus sive ratio formalis objecti intellectus, sit verum vel veritas. Tunc arguo sic : Quandocumque duæ potentiæ respiciunt idem objectum sub alia et alia ratione formali objecti, si vere respiciunt, ergo in tali objecto erunt necessario distinctæ rationes, alioquin non vere respicerent sub alia et alia ratione; sed intellectus divinus respicit essentiam intelligendo ut veram, et voluntas respicit amando illam ut bonam, non ut veram, ergo tales rationes formales erunt ibi, aliter non vere aspicerent, sicut si aspicerem parietem ut album, et tamen non esset albus, tunc false aspicerem. Et tunc quæro, aut sunt ibi ex natura rei, ita quod una non est præcise alia? et habetur propositum; aut sunt ibi tantum per actum intellectus divini? et hoc non, quia actus rectus intellectus præcedit omnem actum comparativum sive negotiativum. Sequitur ergo, quod si intellectus divinus intelligit essentiam ut veram, et non ut bonam, et hoc ante omnem actum collativum intellectus divini, quod bonitas et veritas erit ibi ex natura rei et distincte præter omne opus intellectus.

Ad quintam responsionem, cum dicit quod ad hoc ut non dicantur synonyma sufficit distinctio conceptuum, quia synonymeitas est passio nominum, ideo non attenditur penes identitatem rationis formalis rei secundum se, sed penes identitatem conceptus, quia voces sunt notæ earum, quæ sunt in anima passionum.

Contra hanc responsionem arguo. Primo, quia falsum est quod synonyma tantum attendantur penes unitatem conceptus. Tum, quia voces principaliter significant res, ut probat Doctor *in primo Periherm.* Tum, quia concesso, quod sit penes unitatem conceptus, tunc sequitur quod etiam synonyma erunt apud intellectum divinum, qui non potest habere nisi tantum unum conceptum de omnibus perfectionibus divinis, patet, quia tantum unicam et simplicissimam intellectionem. Et sic in illo priori tantum erunt synonyma, et hoc accipiendo *conceptum* pro intellectione rei, quæ etiam dicitur conceptus, ut patet a Doctore *in Theorem.* Si vero hic accipit conceptum pro re conceptibili, et sic ista dicunt distinctos conceptus, qui conceptus erunt tantum relationes rationis, et sic ante negotiationem intellectus divini erunt simpliciter synonyma, quia ut sic, nullum conceptum ex natura rei dicunt. Tum, quia etiam apud intellectum nostrum erunt synonyma, quia intellectus noster non poterit habere, nisi unum conceptum a Deo, et hoc negando univocationem entis, ut supra patuit *dist.* 3. *quæst.* 1. *et* 3. *et dist.* 8. *quæst.* 2. Et ipse sanctus Thomas negat ens dici univoce de Deo et creatura. Tum quia quæro, cum intellectus meus intelligit Deum sapientem vel ut bonum? ista intellectio ad quid terminatur, aut ad boni-

Margin notes (right, cut off): 10[…] ; Opinio[…] vi Thom[…]

tatem ex natura rei, et habetur propositum, aut ad bonitatem quæ sit relatio rationis; ergo nullum conceptum realem possumus habere de aliqua perfectione divina, cujus oppositum probatum est supra *dist.* 3. *quæst.* 1. *et dist.* 8. *quæst.* 2.

Ad sextam reponsionem, etc. cum dicit Doctor quod inter perfectiones divinas est ordo demonstrationis, quo Doctores unam demonstrant ex alia, et quod est distinctio inter prædicationes, ut ista est vera : *sapientia non prædicatur formaliter de bonitate,* etc. dicit quod ex parte rei sufficit ad omnia illa distinctio rationis virtualiter vel fundamentaliter.

Sed hæc responsio minime solvit rationem Doctoris, ut supra patuit, nec oportet hic eam aliter improbare, cum sit sufficienter supra improbata. Ridiculum enim est, quod Sancti demonstrent unam relationem rationis per aliam, et impleant tot quinternos indagando et inquirendo divinas perfectiones, et concludere unam ex alia, et negare unam ab alia formaliter, si tantum essent entia rationis, quæ æque primo possunt formari, nedum ab intellectu divino, sed etiam ab intellectu creato.

108. Ad septimam responsionem, quando dicit quod in divinis nulla est contradictio formaliter, sed fundamentaliter tantum, quia alterum contradictoriorum est formaliter negatio. Patet quod ista responsio parum valet, tum quia idem concluderetur de omni contradictione in creaturis, ut lapis et non lapis, et sic tantum per opus intellectus lapis et non lapis contradicunt. Quidquid sit de hoc, an negatio sit tantum per opus intellectus, et similiter *non esse* præcedens vel sequens rem sit tantum per opus intellectus, non est præsentis speculationis. Loquendo tamen de contradictoriis fundamentaliter, id est, de his quæ possunt fundare contradictoria, non potest salvare multa contradictoria in divinis nisi ponatur distinctio aliqua a parte rei. Ista est vera præter omne opus intellectus : *Deus intelligit essentiam suam intellectu et intellectione, et non vult ipsam intellectu et intellectione* ; et similiter voluntas divina diligit essentiam divinam præter omne opus intellectus voluntate et volitione, et non vult intellectu et intellectione; ergo ibi necessario præter omne opus intellectus erit distinctio inter intellectum et voluntatem, inter intellectionem et volitionem. Et multa alia possunt inferri, et certe non oportet fugere ad distinctionem rationis, quia ante omnem actum negotiativum intellectus divinus vere intelligit essentiam suam, et nullo modo intelligit voluntate aut volitione.

Deus intelligit essentiam suam præter opus intellectus.

Ad ultimam responsionem. Cum dicit quod emanationes non ideo realiter distinguuntur, quia una est ab intellectu et altera a voluntate, sed quia habent realem oppositionem relativam :

Contra hanc responsionem arguo, præsupponendo mihi unum verum, videlicet quod emanatio Verbi in divinis sit per modum naturæ, et emanatio Spiritus sancti sit per modum voluntatis. Primum patuit supra *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *et* 4. et specialiter *dist.* 6. et infra *dist.* 13. secundum patebit infra *dist.* 10. *et* 11. *et* 13. Secundo, præsuppono quod emanatio Spiritus sancti se ipsa formaliter distinguitur ab emanatione Verbi, ut infra patebit *dist.* 3. *et in quodlib.* Tertio, præsuppono quod istæ emanationes sunt in Deo ex natura rei, et distinctæ præter omne opus intellectus. His præsuppositis arguo sic : Emanatio Verbi dicitur realiter emanatio per modum naturæ, et hoc non habet ex se, sed quia est a principio productivo per modum naturæ, qui commu- 109.

Emanatio Verbi dicitur realiter emanatio

per modum naturæ. niter assignatur intellectus; emanatio Spiritus sancti est realiter emanatio per modum libertatis, et nullo modo per modum naturæ, et hoc non habet ex se, ut patet; ergo a principio formali productivo, quod communiter assignatur voluntas; ergo intellectus et voluntas distinguuntur præter omne opus intellectus, quia intellectus tantum producit per modum naturæ, et voluntas per modum libertatis. Isti enim sunt modi omnino oppositi, ut patuit supra *dist.* 2. *part.* 2. *quæst. ult.* et infra *dist.* 10. Si enim nulla distinctio præter omne opus intellectus poneretur inter intellectum et voluntatem, tunc Spiritus sanctus ita esset per modum naturæ sicut per modum voluntatis, et e contra, ita Filius esset per modum voluntatis, sicut per modum naturæ. Sequeretur etiam, quod Spiritus sanctus ita primo esset ab intellectu paterno sicut et Filius, et sic Spiritus sanctus non esset a Filio. Ideo enim nunc est a Filio, quia intellectus Patris sicut est prius operativus quam voluntas, ita et prius productivus, ut supra patuit *dist.* 2. *parte.* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 6. et in illo priori communicatur voluntas Filio, ut principium productivum, et sic Spiritus sanctus procedit a Filio. Si vero intellectus et voluntas essent penitus idem a parte rei, æque primo Spiritus sanctus esset a Patre, etc.

110. Responsio ad rationes Occham. Secundo principaliter respondeo ad rationem Occham, quam facit contra Doctorem de distinctione formali attributorum. Dico primo, quod illa propositio est sufficiens, scilicet : *ubi est aliqua distinctio, ibi possunt aliqua contradictoria verificari.* Concedo enim istam absolute, sed negatur ista, videlicet quod impossibile est contradictoria verificari de quocumque, nisi illa pro quibus supponunt, sint distinctæ res vel distinctæ rationes, vel res et ratio, quia ad verificandum contradictoria de aliquibus sufficit quod sint distinctæ formalitates, vel quod sint non idem formaliter, vel quod unum dicat veram formalitatem, et aliud non dicat eamdem, sed tantum dicat modum vel gradum intrinsecum illius formalitatis, sicut supra patuit, quod modus intrinsecus non dicit distinctam formalitatem ab eo cujus est modus, et tamen est non idem formaliter. Sufficit etiam ad verificandum contradictoria præter opus intellectus de aliquibus, quod illa sint duæ realitates, quæ tantum distinguuntur ex natura rei, sicut forte intellectus possibilis et intellectus agens, et animal et homo. Non est ergo necesse ad verificandum duo contradictoria præter opus intellectus de aliquibus, quod illa sint duæ res, accipiendo *rem* proprie. Et cum infert ex ista propositione falsa : Ergo si esse idem formaliter sapientiæ verificatur de sapientia et vere negatur de bonitate, oportet quod sapientia divina et bonitas divina importent aliqua, quæ non sunt idem realiter. Negatur ista consequentia, quia de intellectu possibili vere affirmatur, quod est receptivus realiter speciei intelligibilis, et actus et habitus, et vere negatur de intellectu agente, etiam præter omne opus intellectus; ergo intellectus possibilis et intellectus agens distinguuntur realiter, non sequitur. Similiter intelligere vere et realiter, affirmatur de intellectu et negatur de voluntate; ergo intellectus et voluntas sunt duæ res, non sequitur. Sunt enim una res realiter, ut extat probatum a Doctore *in* 2. *dist.* 16. imo secundum ipsum Occham, inter intellectum et voluntatem nulla est distinctio ex natura rei.

Ad confirmationem illam negatur illa similitudo, quia cum aliquid affirmatur, puta de paternitate quod est incommunicabilis,

Qu... suffic... ali... sint co... dicto...

Intell... e... volu... sunt... r... real...

111

et illud negatur de essentia divina, sequitur quod non sint omnibus modis idem præter intellectum negotiantem; sed non est sic cum *esse* absolute affirmatur de *A* et negatur de *B*, quia *esse* absolute sumptum importat *esse* existentiæ et essentiæ, et sic ex affirmatione et negatione *esse*, absolute loquendo, posset forte inferri distinctio realis. Aliud est enim dicere, sapientia divina non est absolute bonitas divina, et aliud dicere sapientia divina non est formaliter bonitas divina. Et similiter aliud est dicere *esse* sapientiæ divinæ, formaliter affirmatur de ipsa sapientia divina et formaliter negatur de bonitate divina, et aliud est dicere *esse* absolute sapientiæ divinæ, affirmatur de sapientia divina et absolute negatur de bonitate divina. Et cum dicit, quod ita sunt ista contradictoria, esse formaliter sapientiam divinam et non esse formaliter sapientiam divinam, sicut illa absolute: esse sapientiam divinam et non esse sapientiam divinam, ergo ita ex illa contradictione licet inferre non identitatem realem, sicut ex ista. Dico ad antecedens quod quamvis omnia contradictoria quantum ad rationem formalem contradictionis æqualiter distent, ut supra patuit *dist.* 2.

Nota. quia recedendo etiam a minimo *esse* statim fit sub *non esse*, ita enim ista contradicunt : *Deus* et *non Deus*, sicut *lapis* et *non lapis*. Sed non sequitur postea, quod hæc contradictoria ita inter se distent sicut et illa, ergo sicut una contradictio infert distinctionem realem, ergo et reliqua, non sequitur ; ita enim *genus* et *non genus* contradicunt, sicut *Socrates* et *non Socrates*, ergo sicut *Socrates* et *non Socrates* infert realem distinctionem ; ergo similiter *genus* et *non genus*, sic dico in proposito de *A* et *B*.

112. Responsiones Occham

Nunc ostendendum est responsiones Occham nullo modo evacuare rationes Doctoris. Cum ergo contra primam rationem Doctoris infert : sapientia infinita est formaliter ens infinitum; ergo sapientia in communi est formaliter ens in communi.

non solvunt argumenta Scoti.

Dico primo quod ista non est simpliciter vera : sapientia formaliter infinita est formaliter ens infinitum, quia infinitas dicit gradum intrinsecum illius cujus est; sequeretur enim quod ens sub ratione infinitatis intensivæ esset de quidditate et formalitate sapientiæ infinitæ, sed bene ista vera : *sapientia infinita est realiter ens infinitum.*

Dico secundo, quod concesso hoc antecedente : *sapientia infinita est formaliter ens infinitum*, quod consequentia est vera, scilicet *ergo sapientia in communi est formaliter ens in communi*. Et cum dicit, quod secundum Scotum Deo et creaturæ tantum conceptus est communis, qui conceptus vel est ens rationis tantum, vel est realiter actus intelligendi, dico, quod hoc non habetur expresse a Doctore. Et posito hoc, adhuc nihil est, quia eo modo quo concedimus conceptum entis prædicari formaliter, et in *quid* de conceptu substantiæ, eo modo concedimus substantiam esse formaliter ens.

Si dicatur, unus conceptus non est de quidditate alterius, potest dici, etsi conceptus in communi non sit proprie de essentia alterius, tamen pro tanto potest dici de essentia pro quanto illud a quo sumitur conceptus entis, est de essentia illius a quo accipitur conceptus substantiæ. Sic posset dici in proposito, quod si sapientia formaliter infinita sit formaliter ens infinitum, quod sapientia in communi erit formaliter ens in communi, quia conceptus entis in communi accipitur ab aliquo, quod est de essentia sapientiæ, et sapientia in communi accipitur ab aliquo, quod

includit essentialiter illud a quo accipitur ens in communi.

113. Ens prædicatur in quid de sapientia Dei. Dico secundo, quod etsi ens commune Deo et creaturæ, sive conceptus entis non dicat aliquam realitatem priorem ipso Deo, ut supra notavi, tamen prædicatur in *quid* de Deo, quia talis conceptus acceptus est ab aliqua entitate in Deo dicente *quid*, ut exposui infra *dist.* 25. ideo hæc est quidditativa : *Deus est ens.* Sic dico de conceptu entis, qui prædicatur in *quid* de sapientia Dei, hæc enim est in *quid* : *Sapientia est ens*, et tunc ens accipitur ab aliquo in sapientia dicente *quid*. Et sic bene sequitur, si sapientia formaliter infinita est formaliter ens finitum ; ergo sapientia in communi est formaliter ens in communi. Et sic si ista esset vera : *Sapientia formaliter infinita est bonitas infinita*, ergo sapientia in communi est formaliter bonitas in communi ; vel saltem illud a quo accipitur bonitas in communi, esset de formalitate, et de quidditate illius a quo accipitur sapientia in communi, quod est manifeste falsum.

Posset etiam dici, quod etsi sapientia in communi ut abstracta a sapientia divina, non dicat conceptum realem respectu illius, nec similiter conceptus entis ut abstractus a Deo; tamen conceptus sapientiæ in communi, etiam transcendentis ut abstractus a sapientia creata, et similiter conceptus entis ut abstractus a creatura, posset dici conceptus aliquis realis, qui non diceretur actus intelligendi, et sic dico de bonitate, diceretur tamen conceptus entis in *quid* de conceptu sapientiæ in communi. Et hoc modo posset concedi quod si sapientia formaliter infinita sit formaliter ens infinitum, quod sapientia in communi sit formaliter ens in communi. Et tamen esset valde inconveniens de sapientia et bonitate, quia si sapientia infinita sit formaliter bonitas infinita; ergo sapientia in communi erit formaliter bonitas in communi, quod est manifeste falsum. Et sic patet quomodo hæc instantia facta ab Occham nihil facit contra rationem Doctoris.

Ad aliam instantiam cum dicit, si sapientia infinita sit formaliter bonitas infinita, ergo et sapientia in communi erit formaliter bonitas in communi; ergo similiter videretur sequi hic : sapientia infinita est realiter ens infinitum, ergo sapientia in communi erit realiter ens in communi ; sed hæc consequentia est falsa, quia sapientia in communi non est realiter ens in communi, ut patet. 114. Ad ali[...] instanti[...]

Respondeo ut supra responsum est. Concedo enim quod sapientia infinita sit realiter ens infinitum; ergo sapientia in communi est realiter ens in communi. Unde dico primo, quod illud a quo accipitur sapientia in communi, est realiter idem illi a quo accipitur ens in communi; et hoc quando accipiuntur ab eadem re. Dico secundo, quod consequentia hæc non tenet, quia identitas realis est ratione infinitatis, ideo enim sequitur quod si sapientia sit formaliter infinita, quod ratione infinitatis identificet sibi realiter quidquid potest illi competere ex natura rei; et quia infinitum ens competit sibi ex natura rei, ideo illud sibi realiter identificat, abstracta tamen infinitate non remanet causa identitatis realis ad ens tale, nisi forte e contra propter infinitatem entis. Et ideo abstracta infinitate, tam ab ente quam a sapientia, tantum rationes formales illorum remanent, quæ non sunt causæ identitatis realis. Et ideo non est simile hic et ibi, quia hic tollitur ab utroque extremo ratio identitatis realis, ideo non sequitur : sapientia infinita est realiter ens infinitum ; ergo sapientia in communi erit realiter ens in communi. Quia

in antecedente remanet et affirmatur causa identitatis realis, scilicet infinitas actualis, et in consequente negatur causa identitatis realis, scilicet infinitas actualis, et ideo non sequitur.

Si tamen arguatur, ut Doctor noster arguit : Si sapientia infinita est formaliter infinita entitas, sive infinita bonitas, statim sequitur quod sapientia in communi erit formaliter bonitas in communi, quia illud quod est causa identitatis formalis, tam in antecedente quam in consequente affirmatur, quia quidditas sapientiæ et bonitatis est præcisa ratio identitatis formalis, tenendo quod sapientia infinita sit formaliter bonitas infinita, et tales entitates etiam remanent in communi, ut patet, et ideo non est simile hic et ibi. Et quod dicit, quod quando conceditur : sapientia infinita est formaliter bonitas infinita, ergo sapientia in communi erit bonitas in communi. Concedit, quod si sapientia infinita distinguitur a bonitate infinita, ergo et in communi, quia infinitas additur tantum ipsis conceptibus, et sic isti conceptus distinguuntur. Dico primo, quod infinitas intensiva non potest inesse realiter ipsis conceptibus, quia tunc conceptus talis esset realiter infinitus, sed additur ipsis rebus, puta sapientiæ ut supponit pro re, non autem ut supponit pro conceptu. Et semper loquitur Doctor de rebus significatis, non autem de conceptibus cum dicit, sapientia infinita, etc.

115. Conceditur illud argumentum, scilicet quando aliqua communia distinguuntur, quodlibet contentum sub uno a quolibet contento sub alio aliquo modo distinguitur ; et similiter illa confirmatio sequens, scilicet *diversorum generum*, etc. Et falsa est illa responsio, scilicet quod idem omnibus modis potest esse contentum sub utroque communi secundum Philosophum *lib. Topic.* Dico quod Aristoteles in nullo loco asserit, quod unum et idem possit contineri quidditative sub diversis generibus, hoc enim est simpliciter impossibile, loquendo semper de diversis generibus non subalternatim positis, imo expresse contrarium asserit *in libro Prædicamentorum*. Et etiam falsa est expositio illius auctoritatis scilicet : *Diversorum generum et non subalternatim positorum*, etc. quod tantum intelligatur de diversis generibus ordinatis in eadem prædicamentali coordinatione, ita quod primo modo unum primum dividatur in aliqua inferiora, quorum quodlibet immediate negetur de alio, etc. patet hoc non esse ad mentem Philosophi ; ibi enim in Prædicamentis exemplificat de diversis generibus in diversis coordinationibus. Et ultra, posito etiam quod intelligat in eadem prædicamentali coordinatione, adhuc non sequitur quod unum et idem possit contineri sub diversis generibus non subalternatim positis, et hoc quidditative. Et sic falsum est quod Deitas possit contineri sub diversis communibus, et hoc quidditative ut sub sapientia in communi et sub bonitate in communi, tanquam sub communibus quidditativis, quamvis illa communia non sunt subalterna, quia ambo continentur sub ente ; hæc enim sunt manifeste falsa. Primo, quia Deitas non continetur quidditative sub sapientia, quia tunc sapientia posset de Deitate quidditative prædicari. Tum etiam, quia non esset perfectio attributalis, patet, quia talis perfectio præsupponit *esse* quidditativum illius cujus est perfectio attributalis. Tum quia secundum Damascenum hujusmodi perfectiones circumstant substantiam infinitam, et præsupponunt eam. Et multa alia videntur sequi inconvenientia.

In nullo co asserit Arist. qu unum et idem pos continer quidditat ve sub dive sis generibu

Deitas non pote continer sub divers communi bus.

Ad secundam responsionem quam dat ad confirmationem rationis Doctoris dicentis, quod includere formaliter aliud, 116.

est illud includere in sua ratione formali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam. Hæc Scotus. Contra quod dicit Occham quod non debet proprie concedi, quod sapientia infinita includat formaliter bonitatem infinitam, sed proprie debet dici et veraciter, quod sapientia infinita est formaliter bonitas infinita, ita quod sunt omnibus modis idem. Dico, quod ista responsio non solvit rationem Doctoris, quia si sapientia infinita esset formaliter bonitas infinita, statim sequitur quod etiam in communi, quia identitas formalis proprie respicit quidditatem, ita quod unum sit de quidditate alterius, vel sit quidditas alterius.

Homo est formaliter animal.

Cum enim dico, quod homo est formaliter animal, statim sequitur quod animal sit de quidditate hominis. Nec enim homo est quidditative idem animali ratione gradus intrinseci vel alicujus proprietatis, sed ratione proprie quidditatis, ita quod quidditas hominis, circumscripto omni alio, quod non est de quidditate illius, est formaliter idem animali. Sic in proposito, si sapientia infinita sit formaliter bonitas infinita, statim sequitur quod bonitas ut etiam præscindit ab infinitate sit de essentia sapientiæ infinitæ, quia quidditas utriusque esset ratio identitatis formalis; et sic semper stat argumentum Doctoris quod si sapientia infinita sit formaliter bonitas infinita, quod sapientia in communi erit formaliter bonitas in communi, et sic unum erit de definitione quidditativa alterius.

117. Ad expositionem quam dat Damascenus, cum dicit quod Damascenus non intelligit, quod hoc nomen *qui est,* dicatur de divina essentia in *quid,* et non hoc nomen *sapientia,* sed intelligit quod secundum proprietatem vocis magis dicitur in *quid* quam sapiens, justus, etc. dico, quod hæc non est expositio ad mentem Damasceni, quia Damascenus ibi intendit exprimere perfectiones Dei, et non tantum voces. Vult enim, quod ista omnia circumstent substantiam divinam, et quod *esse* proprie dicat *quid* de Deo, sed aliæ perfectiones non dicunt *quid* ipsius Dei. Et vide expositionem suo loco factam, et statim patebit quod ista expositio Occham non potest stare ad intentionem Damasceni. Et quod dicit, quod nullum nomen dictum de Deo dicit immediate substantiam Dei, ita quod apprehendendo nomen immediate, possimus apprehendere substantiam Dei, sed dicunt immediate conceptus aliquos prædicabiles de Deo, qui non sunt ipse Deus, sed circumstant naturam Dei tantum per prædicationem; dico, quod aliqua nomina et si immediate significent conceptum rei, mediate tamen significant ipsam rem ut notat Doctor super *primo Periherm.* et si hoc nomen *sapientia divina,* et si immediate significet conceptum ipsius sapientiæ mediate tamen significat ipsam sapientiam. Et intentio Damasceni non est, quod tantum hujusmodi conceptus circumstent essentiam divinam, ut prædicabiles de ea, quia tunc non exprimerentur perfectiones divinæ quas ibi intendit ostendere. Et quod dicit de apprehensione nominis, etc. relinquatur infra *in dist.* 22. ubi ostendit Doctor quod nomina possunt plus significare quam nos intelligamus.

Intentio Damasceni.

Ad aliam expositionem auctoritatis Augustini, cum dicit quod contingit probare, quod non est majus duæ personæ quam una, quia non est verius propter solam distinctionem conceptuum, quantumcumque in Deo nulla sit distinctio; patet quomodo hæc non est intentio Augustini, ut supra exposui illam auctori-

tatem. Vide ibi in loco suo. Et quia eodem modo exponit alias auctoritates, ideo aliter non improbo, cum ex superius dictis appareat has expositiones non esse ad mentem Doctorum, imo totaliter dissonas.

116. Responsiones Occham non satisfaciunt.

Nunc ostendendum est responsiones datas ad rationes factas pro via Doctoris non evacuare illas rationes, quæ rationes possunt colligi ex diversis dictis Scoti sparsim in diversis locis. Responsio ad primam rationem non solvit; tum quia modi omnino repugnantes in producendo de necessitate præsupponunt distinctionem principiorum. Et cum dicit quod isti modi producere per modum naturæ et producere per modum libertatis, possunt esse ab uno principio omnino indistincto ex natura rei, hoc improbatum est supra contra ipsum Occham *dist.* 1. et improbatum extat a Doctore supra *dist.* 2. *part.* 2. Patent etiam multa inconvenientia, quæ sequuntur ex isto dicto Occham, quæ vide supra contra Thomam Cajetanum.

Ad illud quod dicit contra secundam rationem, quod una scilicet emanatio non est per modum naturæ vel intellectus, et alia per modum voluntatis sive libertatis, quia tunc una persona produceretur libere, et quod producitur libere, et non naturaliter, producitur contingenter.

Quomodo Spiritus sanctus producatur.

Dico, quod communiter Doctores concedunt Spiritum sanctum produci libere, et per modum libertatis, nec tamen contingenter, quia cum necessitate productionis stat nedum libertas, sed perfectissima libertas, ut infra *dist.* 10. *quæst.* 1. subtiliter ostendit Doctor, et clarius pertractat *in quodlib. quæst.* 16. vide ibi, et vide quæ dixi supra *dist.* 1. *quæst.* 4. contra Occham. Et cum dicit, quod Filius dicitur produci per modum naturæ, quia intellectus dicit ipsam divinam essentiam elicitivam actus generandi, et Spiritus sanctus per modum voluntatis, quia voluntas divina dicit ipsam divinam essentiam elicitivam actus spirandi.

Sed hæc expositio per modum naturæ et per modum voluntatis, nec est secundum mentem Philosophorum nec Sanctorum. Philosophus enim distinguit productionem per modum naturæ a productione per modum libertatis propter diversa principia, ut patet 2. *Physic. text. com.* 44. et 9. *Metaph. text. com.* 10. Istas etiam causas distinguit Augustinus 5. *de Civit. cap.* 9. *Est*, inquit, *causa fortuita, est naturalis, est voluntaria.* Et declarat ibi omnia membra.

Item, si actus generandi dicitur per modum naturæ, et actus spirandi per modum libertatis, quæro a quo habent hoc, aut a ratione intrinseca, aut a ratione extrinseca? Non primo, quia nulla productio ut productio, potest dici nec libera, nec naturalis, ut patet. Si secundo, quæro quæ sit illa causa extrinseca? Si essentia divina ut tu asseris, quæro aut essentia inquantum præcise essentia? aut inquantum intellectus et voluntas? Si primo, nulla apparet distinctio productionum quia non magis una dicitur libera quam alia; nec magis una per modum naturæ quam alia, imo essentia ut essentia mere naturaliter se habet respectu cujuscumque productionis. Et ultra, si istæ productiones sunt immediate ab essentia ut essentia, æque primo productio Spiritus sancti erit sicut productio Filii, nec est major ratio, quod prius producatur Spiritus sanctus quam Filius, quia quando est agens perfectum circa objectum perfecte dispositum natum producere plures effectus, non est major ratio, quod unus per prius producatur quam alius; sic erit in proposito. Cum enim essentia sit principium producendi perfectissimum, tam respectu Filii quam Spiritus sancti, et sit omnino disposita et

119. Nulla productio potest dici nec libera nec naturalis.

Essentia est principium producendi

perfectissimum. nullum appareat impedimentum, et ipsa tantum agat de necessitate naturæ respectu Filii et Spiritus sancti, (etiam secundum Occham) sequitur, quod non erit major ratio, quod per prius producatur Filius quam Spiritus sanctus, nec e contra. Nec valet dicere, quod potest se determinare per prius ad unum quam ad alium, quia est simpliciter illimitata.

120. Sed hoc nihil est, quia stante necessaria habitudine ad utrumque, et perfectissima dispositione respectu utriusque, non potest assignari prioritas unius producti respectu alterius, ut patet de Sole respectu passi æqualiter dispositi. Vel ergo essentia divina, nec Filium, nec Spiritum sanctum producet, vel utrumque simul, et tunc sequitur quod Spiritus sanctus nullo modo producatur a Filio. Ideo enim producitur a Filio, quia productio Spiritus sancti præsupponit productionem Filii, in qua productione communicatur sibi idem principium formale spirandi Spiritum sanctum.

Stat ergo ratio Scoti, quod ex quo istæ productiones habent a causa extrinseca, quod una dicatur naturalis et alia libera, et essentia divina ut essentia non potest esse immediate causa talis distinctionis; ergo erit ab intellectu et voluntate, quia nullæ aliæ assignari possunt, et per consequens intellectus et voluntas erunt ibi ex natura rei distincta præter omne opus intellectus, et per consequens distinctio emanationum præsupponit distinctionem ex natura rei intellectus et voluntatis. Si detur aliud membrum, scilicet quod essentia ut intellectus et voluntas, est ratio producendi per modum naturæ et per modum libertatis, ita quod essentia ut intellectus, est ratio producendi Filium per modum naturæ, et essentia ut voluntas est ratio producendi Spiritum sanctum per modum voluntatis, quæro tunc aut intellectus et voluntas aliquo modo distinguuntur præter omne opus intellectus, aut non? Si primum habetur propositum. Si secundum, tunc essentiam producere, ut intellectus et voluntas, nihil aliud est quam essentiam ut essentia producere, cum ibi nulla per te sit distinctio.

Ad illa, quæ dicit contra tertiam rationem Doctoris, concesso quod natura ex se possit determinari ad certum numerum productorum specie diversorum, licet includat aliqua dubia, tamen illud quod dicit, quod Pater et Filius si immediate sunt a natura divina, non sunt ejusdem rationis, et per consequens natura divina determinatur ad certum numerum suppositorum; dico, quod hoc est falsum. Tum quia supposita ejusdem naturæ specificæ sunt ejusdem rationis, ut patet de individuis naturæ humanæ; ideo enim Franciscus et Joannes sunt ejusdem rationis et ejusdem speciei specialissimæ, quia conveniunt in natura specifica. Sed supposita divina sunt simpliciter ejusdem naturæ divinæ, ut ab omnibus conceditur. Nec valet dicere, quod Pater ratione paternitatis sit alterius rationis a Filio, et e contra, quia idem sequeretur de Francisco et Joanne, quia Franciscus ratione suæ hæcceitatis est alterius rationis a Joanne (modo tamen præexposito supra *præsenti dist. quæst.* 3. contra Occham) et tamen ab omnibus conceditur quod sunt ejusdem speciei specialissimæ; sic in proposito. Tum etiam quia si duo supposita creata sunt ejusdem speciei specialissimæ, quia conveniunt in natura habente unitatem specificam, quæ tamen in illis dividitur, multo magis supposita divina dicuntur ejusdem rationis, quæ conveniunt in eadem natura habente perfectissimam unitatem numeralem, est enim tota in tribus suppositis. Ex his patet quomodo tres personæ sunt simpliciter ejusdem rationis, hoc

Supp... di... sunt ... ejus... nat... div...

Quo... tr... pers... s...

...mpliciter ...jusdem ...ationis. etiam supra patuit *dist.* 7. et magis patebit infra *dist.* 13. Cum ergo Occham concedat quod principium producendi plura ejusdem rationis, ex se non determinatur ad certum numerum suppositorum, per consequens erit principium producendi infinita. Si ergo essentia divina, ut omnino indistincta ab intellectu, et voluntate est ratio producendi duo supposita ejusdem rationis, ergo erit principium producendi infinita, ergo poterit producere infinita, ergo actu sunt infinita supposita divina, quia quidquid ibi potest esse, necessario est, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 2.

122. Deinde miror, quod dicit quod ideo Pater et Filius non sunt ejusdem rationis, quia est major distinctio inter Patrem et Filium, quam esset si quilibet eorum esset Pater, etc. Nam hoc asserere est simpliciter negare supposita ejusdem speciei posse dici supposita ejusdem rationis, quia Franciscus et Joannes, et Antonius plus differunt inter se quam si quilibet eorum esset Franciscus, quod nihil est dictu. Et quod dicit de illa adæquatione, non oportet aliter discutere, quia non potest evadere argumentum pro via Scoti, tenendo personas divinas esse ejusdem rationis, et principium producendi posse producere plura ejusdem rationis, statim sequitur quod etiam infinita, quia ex se non potest determinari ad certum numerum suppositorum. Sed tenendo, quod intellectus divinus formaliter distinguatur a voluntate divina, omnis ambiguitas tollitur, quia tunc intellectus sic determinatur ad unam productionem, quod est simpliciter impossibile habere plures, imo sic necessario determinatur ad illam generationem singularem, quod si (per impossibile) illa non esset, nulla alia esset, ut innuit Doctor *in quodlib. quæst.* 2. Hoc idem dico de voluntate divina, quod sic necessario determinatur ad unam spirationem quod non solum est impossibile habere plures, sed etiam si per impossibile illa non esset, nullam aliam posset habere.

Sed occurrit una brevis difficultas, quia secundum Doctorem supra *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 7. *et in secundo dist.* 1. *quæst.* 1. vult quod essentia divina sit principium formale producendi, et hoc tantum partiale. Cum ergo essentia divina ut essentia, possit esse principium partiale tam productionis Filii quam Spiritus sancti, quare sic determinatur tantum ad istas duas productiones, ita quod non plures. Patet responsio, quia per intellectum determinatur tantum ad Filii productionem, et per voluntatem ad Spiritus sancti productionem. Difficultas Responsio.

123. Contra Occham etiam instatur. Arguitur contra aliqua dicta in illa responsione de adæquatione, quia concesso quod virtus productiva licet possit producere aliud productum sibi adæquatum in perfectione, sicut et primum productum, ut exemplificat de calore, qui etsi in passo *A* producat calorem sibi adæquatum in perfectione, adhuc simul et semel in alio passo, puta *B*, poterit producere calorem æqualem, etc. Hoc dato, sequitur quod argumentum pro via Doctoris nullo modo solvatur, quia sicut ipse calor potest simul producere circa plura passa plures caliditates æquales et sibi adæquatas, ergo circa infinita passa posset infinitas producere. Sic in proposito. Si essentia divina potest simul producere, vel si est ratio producendi plura ejusdem rationis sibi adæquata, ergo et infinita; quia si propter adæquationem primi producti non repugnat secundum productum, ergo nec tertium, cum non sit major ratio de tertio quam de secundo. Et si concederetur quod idem calor simul posset producere plures cali-

ditates sibi adæquatas circa idem passum, concederetur etiam quod sicut duas, ita et tres et quatuor, cum non sit major ratio de quarta et tertia quam de secunda. Sic a fortiori concederetur de divina essentia, quæ si esset ratio totalis producendi duo supposita ejusdem naturæ æque perfecta et omnino sibi adæquata, concederetur etiam de tertio et quarto, et sic in infinitum. Nec credo verum esse quod idem calor etiam circa diversa passa, simul possit producere duas caliditates sibi secundum perfectionem adæquatas, et hoc æque perfecte duas simul, sicut et quamlibet seorsum, ut supra ostendi *dist.* 2. *part.* 1. *quæst.* 1. *et in secundo dist.* 3. et vide ibi quæ dixi.

Opinio Lycheti.

124. Secundo arguitur contra illud quod secundo dicit ad confirmationem, quod eadem virtute producuntur ista duo supposita ordine quodam, scilicet quia primum productum est productivum secundi. Hoc non posset stare, et arguo sic: Quando agens est perfecte approximatum passo et agit modo naturali, nec oportet ipsum inducere prius dispositionem præviam cum sit perfectum agens, si habet in virtute sua duos effectus æque perfectos et sibi adæquatos, vel simul producit illos vel nullum eorum, cum non sit major ratio de uno quam de alio. Si enim ignis haberet duas materias æque præsentes et æque dispositas, et haberet in virtute sua duas formas substantiales ignis, vel simul induceret illas vel nullam illarum, quia non erit major ratio de una quam de alia, nec sunt effectus ordinati ad invicem, ita quod secunda non potest induci nisi prius prima inducatur. Sic erit in proposito, quia ponitur essentia divina eadem numero omnino indistincta ab intellectu, et voluntate esse principium formale, et totale tam respectu Filii quam respectu Spiritus sancti, et nullum apparet impedimentum, cum ponatur principium sub ratione perfectissima, nec unum productum necessario præexigit aliud, cum non sint effectus ordinati. Patet, quia si (per impossibile) non produceret Filium, adhuc produceretur Spiritus sanctus, cum sit æque principium perfectum Spiritus sancti, sicut et Filii; ergo vel simul producuntur Filius et Spiritus sanctus, vel nec Filius, nec Spiritus sanctus producuntur; non enim apparet major ratio de uno quam de alio. Et ponitur etiam ipsa essentia divina in supposito, quod æque bene potest producere unum, sicut aliud.

Essentia divina est eadem numero omnino indistincta ab intellectu et voluntate Nota.

Secundo arguo sic; Si essentia divina (per impossibile) esset sine supposito Patris, et ipsa est ratio totalis formalis producendi, per te, duo supposita adæquata sibi secundum perfectionem, quæro tunc, si essentia divina de necessitate prius produceret Filium quam Spiritum sanctum, an simul stante æquali dispositione? Si primum, contra, quia nulla hîc apparet ratio, quod magis unum quam aliud, ut patet de Sole respectu ejusdem passi, si haberet in virtute sua duos effectus sibi adæquatos, et esset æqualis dispositio tam ex parte passi quam ex parte agentis. Si secundum habetur propositum, quia ut est in Patre, etiam tunc erit ratio simul producendi Filium et Spiritum sanctum; patet, quia modus producendi non variatur per hoc quod ponitur in supposito Patris, nec Pater concurrit ut aliqua virtus producendi, sed tantum est conditio producentis, ut supra expositum est. Tota enim ratio agendi vel producendi est a principio formali producendi, et non a conditione requisita; imo tota perfectio productionis est tantum a formali principio productivo, ut supra expositum est.

Nec valet dicere, quod ad productionem Spiritus sancti requiritur Filius, quia quæro rationem quare requiritur? nulla

apparet ratio, quia Filius non concurrit, ut aliqua virtus productiva addita principio formali productivo, ut patet, quia illud est in se perfectissimum; nec requiritur ut conditio agentis sive producentis, quia essentia ut in Patre, est in supposito convenienti respectu cujuscumque productionis, ita enim essentia divina ut in Patre est perfectissimum, et aptissimum principium producendi Spiritum sanctum, sicut si esset in supposito Filii, ut omnes concedere habent. Et ideo non potest salvare ordinem productionis divinæ, ita quod una sit prior alia, ponendo essentiam divinam esse totale principium istarum productionum. Sed ponendo distinctionem præter omne opus intellectus inter intellectum et voluntatem, et quod intellectus sit partiale principium productionis Filii, et voluntas partiale principium productionis Spiritus sancti, nulla erit difficultas in ponendo ordinem prioritatis unius productionis ad aliam, quia sicut supra expositum est a Doctore *d.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. intellectus est prius operativus quam voluntas, quia est impossibile voluntatem esse operativam circa aliquod objectum volendo illud, si intellectus prius non intellexerit illud. Sic etiam in producendo intellectus est prius productivus quam voluntas. In illo ergo priori quo essentia divina est in supposito Patris, est prius Patri ipsa essentia, ut intellectus ratio producendi Filium quam Spiritum sanctum, et ideo Pater necessario prius producit Filium. Et si (per impossibile) Filius non produceret Spiritum sanctum, adhuc Pater perfectissime ipsum produceret, posita tamen prius operatione intellectus. Et nunc si Filius concurrit, non concurrit propter hoc quod sit aliquo modo necessarius in tali productione Spiritus sancti, sed tantum quia in illo priori quo generatur, communicatur sibi idem principium formale producendi Spiritum sanctum, et hoc ante productionem ipsius Spiritus sancti.

[Margin: Intellectus est prius operativus quam voluntas.]

126. Ad responsionem datam ad aliam rationem de productione libera et per modum naturæ, cum dicit quod productio per modum naturæ, et productio per modum libertatis (etiam loquendo de libertate contradictionis et contingentiæ) possunt salvari per unum principium formale, quod esset respectu unius naturale et respectu alterius liberum.

Ista responsio est satis improbata supra *dist.* 1. *quæst.* 4. Nec valet dicere, sicut ipse dicit *in primo dist.* 1. quod eadem voluntas divina est principium producendi aliquid de necessitate, ut patet de productione Spiritus sancti, et de amore respectu divinæ essentiæ; et etiam est principium producendi mere contingenter creaturam, quia cum producit necessario Spiritum sanctum quodammodo accidit sibi, quia hoc est ratione objecti formaliter infiniti, et ratione suæ infinitatis intrinsecæ, ut alias exposui; tamen ex se producit mere libere, ita quod talis productio non sit mere et absolute per modum naturæ et necessitatis, licet enim necessario producat, hoc tamen est, quia respicit tale objectum quod est formaliter infinitum. Si enim produceret Spiritum sanctum de alio objecto creato tantum contingenter produceret, ut patet a Doctore in pluribus locis, nec oportet hic immorari.

127. Ad responsionem argumenti, quod productiones sunt seipsis distinctæ, et requirunt aliquam priorem distinctionem. Cum dicit, quod sufficit distinctio terminorum, dico, quod hæc responsio parum valet. Tum quia termini capiunt *esse* per illas productiones; ergo non distinguuntur per illos terminos. Tum quia in se præintelliguntur distinctæ ipsis terminis, patet,

[Margin: Productiones an sint seipsis distinctæ.]

quia sicut producens prius est aliquo modo producto; ergo et productio, qua producit, erit prior ipso producto; hoc posset esse notum ex Doctore *in isto primo dist.* 26. *et in* 2. *dist.* 1. *et in quodlib.* Si ergo productiones sunt priores terminis productis, sequitur quod est impropria locutio dicere tales productiones esse, et per illos terminos posteriores distingui. Et quod dicit ad confirmationem, scilicet quod circumscriptis per intellectum principiis productivis, adhuc productiones illæ remanebunt distinctæ, et quod seipsis formaliter distinguuntur : verum dicit, sed non sequitur ex hoc quod earum distinctio non reducatur ad aliqua prius distincta, imo necesse est ipsam distinctionem reduci ad distinctionem principiorum originative, loquendo de *distingui* originative, ut sæpe Doctor loquitur. Et quod prædicta distinctio productionum sit originative a distinctis principiis productivis, supra probatum est. Illud enim argumentum factum pro opinione Doctoris, quod talis distinctio debeat sic reduci, tenet per hoc, quod illæ productiones non possunt poni in *esse* nisi per principia distincta ; et ex hoc tenet etiam illa confirmatio.

128. Ad aliam responsionem, quæ est ad illam rationem de determinatione divinæ essentiæ ad distinctas productiones, cum dicit quod divina essentia determinatur ex se ad diversas productiones, quia ex se respicit illas et quamlibet illarum, et etiam uniformiter se habet ad illas. Sed hoc improbatum est supra, quia tunc non apparet ratio, quare simul non producit illa duo producta, nec apparet ratio quare prius unum quam aliud, cum uniformiter se habeat ad illa. Nec etiam (ut supra dixi) apparet ratio quare si potest in duo ejusdem rationis simul, quare etiam non in infinita, hæc omnia exposita sunt supra. Et ex his etiam apparet ad illa, quæ respondent ad confirmationem. Non assignat tamen causam quare Pater per idem omnino principium prius necessario producit Filium, et post Spiritum sanctum; nec sufficit Theologo assignare causam ita communem, scilicet quod sola fide hoc est tenendum, nec est possibile aliquem in via ista scire quare ita est, quia licet sit articulus fidei, quod Spiritus sanctus procedit a Filio, et per consequens Filius producitur prius, tamen ex aliquibus creditis possunt inferri aliqua rationabiliter. Licet enim productio in divinis sit tantum credita, tamen ex illo credito multa inferuntur, scilicet quod generans et genitum realiter distinguuntur et multa alia.

Sic posita generatione Filii et spiratione Spiritus sancti, ut articulus fidei, erit facile videre quare per prius producitur Filius, quam Spiritus sanctus, quia tenendo quod productio Filii sit per modum naturæ, et productio Spiritus sancti per modum voluntatis, statim concedimus, quod productio Filii est prior productione Spiritus sancti, ut supra expositum est, quia intellectus sicut est prius operativus quam voluntas, ita est prius productivus, et sic hæc conclusio : *Filius prius producitur a Patre, quam Spiritus sanctus*, licet sit credita, quia dependet ab aliquibus creditis, tamen ex illis deducitur; sicut etiam ex una præmissa naturali et altera credita tantum sequitur conclusio credita, ut notat Doctor *in quodlib. q.* 14. tamen illa conclusio est sufficienter probata, stante una præmissa credita. 12[?] Quar[e] produ[citur] Fi[lius] quam [Spiritus] s[anctus]

Ad illam expositionem ad auctoritatem Philosophi, scilicet quod est intelligenda de formis incompossibilibus et agentibus naturalibus, non credo esse veram expositionem, ut patet 8. *Metaph. cap.* 11. *et* 12. De hoc vide Scotum *in* 4. *dist.* 43. *quæst.* 3. sustinendo viam mediam, quæ ponitur a Richardo.

Ad illa quæ dicit contra aliam rationem, quæ procedit ex hoc quod si aliqua sint idem realiter et formaliter, quidquid convenit uni, convenit et alteri, etc. Cum dicit primo de actu dicendi, etc. patet quod non solvit instantiam. Non enim est verum quod memoria importet hoc totum, scilicet *essentiam divinam elicientem actum generandi*, et voluntas totum illud, scilicet *essentiam productivam actu spirandi*, et hoc supra improbatum est, vide ibi. Ad omnia alia quæ sequuntur, quia procedunt ex eadem radice, faciliter potest ostendi ex dictis supra nihil valere, quia circumscripta omni connotatione istorum nominum *intellectus, voluntas*, *essentia divina*, *bonitas*, et hujusmodi, aliquid verificatur de uno præter omne opus intellectus, quod non verificatur de altero, quia intellectus vere intelligit, voluntas autem non; ergo actus intelligendi vere competit intellectui, qui tamen non competit voluntati. Nec valet dicere, quod non est possibile loqui de istis rebus, nisi mediantibus vocibus vel conceptibus, vel aliis signis, quia semper stat difficultas, posito quod nullum esset signum, nec conceptus, nec vox hujus, scilicet *intellectus intelligit, et voluntas non intelligit*.

130. Si dicatur, quod in re ista sunt penitus idem *intellectus et voluntas*, et quod quidquid in re convenit uni, etiam alteri convenit, statim sequitur quod illa eadem operatio quæ immediate est ab intellectu, immediate etiam sit a voluntate, imo immediate ab essentia divina; et magis sequitur, quod ipsa intellectio erit immediate a seipsa, cum nullo modo ex natura rei distinguatur ab essentia et intellectu, et sic similiter sequitur quod circumscriptis omnibus signis, vocibus vel conceptibus, solis rebus manentibus voluntas vult; ergo intellectus vult, ergo essentia vult, ergo velle vult aliquid, quæ omnia videntur inconvenientia; et sic sequitur quod actus intelligendi sit simpliciter idem quod actus volendi, imo quod essentia divina sit absolute idem quod operatio; et sic ista operatio erit principium operandi et producendi, sicut et voluntas et essentia, et intellectus. Iste tamen omnia ista concederet, et multo majora inconvenientia, nec poterit salvare realem generationem Filii, nec processionem Spiritus sancti, ut deduxi supra *dist.* 2. *part.* 2. Nec poterit salvare contingentiam in rebus, cum intellectus et voluntas sint omnino idem ex natura rei, et producant ad extra ut sunt vere res. Intellectus enim agit tantum per modum naturæ et de necessitate naturæ, ut conceditur tam a Philosophis quam a Theologis. Et ad omnia alia quæ respondent, patet quod non oportet multum immorari, quia ex dictis supra patet quod non solvunt rationes Doctoris. Et sic patet impugnatio ad Occham, etc. Intellectus agit per modum naturæ.

131. Alphonsi objectiones solvuntur.

Tertio principaliter respondeo ad objectiones Alphonsi. Et primo ad instantiam, quam facit contra primam rationem Doctoris, cum dicit quod si ista consequentia esset vera: *Sapientia infinita est formaliter bonitas infinita*; *ergo sapientia in communi est formaliter bonitas in communi*, sequeretur quod ista similiter consequentia valeret: *Sapientia infinita est realiter bonitas infinita, ergo sapientia in communi est realiter bonitas in communi*, consequens est falsum, ergo. Dico quod consequentia quam facit Doctor est bona, sed ista quam facit Alphonsus non est bona. Et ratio diversitatis assignata est prius ad instantias, quas feci contra rationem illam Doctoris, et similiter respondendo ad

instantias Occham. In prima enim consequentia si antecedens esset verum, quia ratio identitatis remaneret eadem, tam in antecedente quam in consequente. Si enim ista esset vera: *Sapientia infinita est formaliter bonitas infinita,* sapientia quidditative sumpta (etiam per impossibile circumscripta infinitate) esset præcisa ratio identitatis formalis, quia identitas formalis est ratione quidditatis. In consequente etiam remaneret eadem ratio quidditativa, scilicet ratio formalis sapientiæ et bonitatis. Sed in secunda consequentia non remanet eadem ratio realis identitatis, scilicet in antetecedente et consequente, quia in proposito ratio realis identitatis in antecedente est infinitas intensiva; in consequente vero non remanet identitas intensiva, ut patet.

132. Ad secundam instantiam factam contra rationem Doctoris respondeo præmittendo aliqua. Primum, quod essentia divina est simpliciter prima entitas et absoluta, et simpliciter ratio essendi in divinis, hoc patet diffuse a Doctore *in quodlib. quæst.* 1. Et ultra, omnes perfectiones simpliciter originative sunt ab essentia divina; ipsa enim est origo et fundamentum omnis perfectionis in divinis, *ut supra patuit dist.* 1. *quæst.* 2. *et dist.* 8. *quæst.* 3. *et in quodlib. quæst.* 1. Secundo præmitto, quod essentia divina cum sit prima entitas et origo omnis perfectionis in divinis, per realem identitatem continet quidquid est in divinis, et non e contra. Unde ista de rigore sermonis est magis vera: *Essentia propter suam infinitatem continet realiter sapientiam formaliter infinitam,* quam ista: *Sapientia formaliter infinita continet realiter essentiam divinam.* Hoc potest elici a Doctore in locis supra dictis, patet etiam expresse *in* 2. *dist.* 16.

Essentia est origo omnis perfectionis in divinis.

ubi dicit quod anima intellectiva continet per realem identitatem suas potentias, non e contra, sicut essentia divina continet, etc. Tertio præmitto, quod realis identitas cum essentia divina non est præcisa ratio quare aliqua dicuntur formaliter infinita, quia tunc quidquid esset idem realiter illi esset formaliter infinitum, et sic paternitas et filiatio, et omnis alia relatio divina esset formaliter infinita, quod est impossibile, ut probat Doctor *in quodlib. quæst.* 5. Principalis tamen ratio est identitas realis, sed non præcisa; requiritur enim quod primo pullulet ab essentia entitas talis quidditative, cui non repugnet formaliter infinitas intensiva; et sic dico, quod ab essentia divina diversimode pullulant entitates, quæ realiter identificantur illi. Quædam enim pullulant, ut entitates absolute perfectionis capaces, ut bonitas, sapientia, etc. Quædam pullulant ut tantum relationes quædam, quibus formaliter repugnat perfectio. Primæ dicuntur formaliter infinitæ, licet originative hoc habeant ab essentia divina. Secundæ nec finitæ, nec infinitæ dicuntur.

Quar[e] aliqua s[int] infinit[a] formalit[er]

Istis præmissis, dico ad instantiam quam facit ipse Alphonsus (videlicet perfectiones attributales secundum Scotum non sunt infinitæ, nisi propter identitatem ad essentiam; igitur eodem modo quo sunt idem essentiæ divinæ sunt infinitæ) quod negatur ista consequentia, scilicet *igitur eo modo quo sunt idem sunt infinitæ, et non aliter*, quia ut dixi, licet realis identitas sit principalis ratio quare sapientia dicatur infinita, non tamen præcisa, quia oportet addere, et talis entitas pullulat cui formaliter non repugnet infinitas; et sic propter infinitatem essentiæ divinæ (quæ omnia realiter identificat ipsi essentiæ) quædam pullulant ut perfectiones simpliciter, quibus non repugnat 133.

Attribu[ta] sunt infinit[a] ex se n[on] a se.

formaliter infinitas, et si non repugnat, actu est talis. Non ergo sequitur, sapientia est formaliter infinita propter realem identitatem cum essentia divina, modo præexposito; ergo tantum eo modo quo est idem illi, est infinita; et sic si est idem realiter, erit infinita realiter; si formaliter, erit infinita formaliter; et si non sit idem formaliter, non erit infinita formaliter. Dico etiam, quod ex quo essentia divina est simpliciter prima entitas in divinis, et primo formaliter infinita, quæcumque entitas cui non repugnat ex sua ratione formali, ut sit perfectio simpliciter, si est in Deo idem realiter, propter realem identitatem pullulat in ea formalis infinitas.

Ad omnia alia dicta Alphonsi patet quid dicendum ex dictis hic, et contra alias opiniones prius positas.

134. Responsiones Greg. solvuntur

Quarto principaliter et ultimo, respondeo primo ad argumenta, quæ facit Gregorius contra Scotum. Secundo ostendam responsiones datas rationibus Scoti non solvere illas.

Ad primam ergo rationem dico, quod præscindendo essentiam, ita quod in se tantum consideretur, non est sapientia neque bonitas, sed tantum essentia, quia sapientia est attributum circumstans essentiam et perfectio quasi secunda, et sic essentia in se præcise sumpta non est sapientia, sicut nec homo præcise sumptus est risibilis. Et cum infert, si ut sic præcise sumpta non est sapientia, ergo in Deo sunt plures sapientiæ, negatur consequentia; præsupponit enim unum falsum, quod Deitas sic præcise sumpta, sit sapientia. Et cum probat per Augustinum 15. *de Trinit. c.* 6. quod Deus est sua sapientia, verum est per realem identitatem, non autem formaliter. Et si dicatur, an essentia ut sic præcise sumpta, sit sua sapientia realiter vel formaliter? Dico, quod hoc prædicatum *sapientia* non convenit Deitati, nec realiter, nec formaliter ut sic præcise sumptæ, quia in tali prioritate tantum conveniunt prædicata essentialia. Alia enim prædicata conveniunt tantum in aliquo posteriori, puta in quo illa sibi identificat; sicut nec homo in illo priori in quo præcise consideratur est realiter risibilis, sed in aliquo posteriori in quo identificat sibi risibile. Et quod talis ratio Gregorii non concludat, patet, quia potest argui eodem modo, comparando essentiam ad paternitatem divinam. Essentia præcise sumpta, aut est paternitas, aut non? si sic, ergo essentia est sua paternitas; si non, ergo erunt possibiles paternitates; sicut ergo hæc ratio non concludit, similiter nec illa Gregorii.

Deus est sua sapientia per realem identitatem non autem formaliter.

135. Deus est sapiens non per sapientiam sibi inhærentem, sed per sapientiam eamdem sibi realiter.

Ad confirmationem dico, quod Deus esset sapiens, et non per sapientiam sibi inhærentem, sed per sapientiam eamdem sibi realiter. Denominatur enim sapiens non per sapientiam informantem, neque perficientem; sed sapientia esset tantum id quo Deus diceretur sapiens, et tamen non informaret, sicut dicimus quod homo est animatus, et tamen anima non informat hominem, sed tantum corpus cui inhæret informando illud. De hoc vide Doctorem supra *dist.* 5. *quæst.* 2. *et præsenti quæst.* Nec enim pono ipsum Deum subsistere alicui ut ipse innuit, sed tantum pono prædicationem denominativam sapientiæ de Deo sine omni informatione et inhærentia ipsius sapientiæ. Et Augustinus cum dicit: *Nefas est dicere quod subsistat suæ bonitati,* exponendus est de subsistentia accidentibus per informationem et inhærentiam, et sic nulli subsistit. Sed loquendo de prædicatione denominativa sapientiæ sine informatione et inhærentia, non negat Augustinus. Et sic admittitur ista responsio, quod essentia divina est sua sapientia identice et non

Essentia divina est sua sapientia quo modo.

formaliter, et per consequens non subest illi.

136. Ad illud, quod dicit contra hanc responsionem, dico quod divinitas non est formalitas sapientiæ, sed est alia ab illa, id est, quod divinitas dicit unam formalitatem distinctam a formalitate sapientiæ; et concedo quod formalitas sapientiæ est quidditas sapientiæ, quæ exprimitur per propriam definitionem sapientiæ. Et cum infert sic arguendo : formalitas Deitatis non est formalitas sapientiæ; ergo Deitas non est sapientia. Concedo quod non est sapientia formaliter. Et concedo quod sicut Deitas non est formalitas sapientiæ per identitatem, ita Deitas non est sapientia per identitatem, accipiendo identitatem uniformiter tam in antecedente quam in consequente, id est, quod sicut Deitas non est formalitas seu quidditas sapientiæ per identitatem formalem, ita Deitas non est sapientia per identitatem formalem, et hoc conceditur. Si vero velit inferre absolute, quod non sit sapientia per identitatem, negatur consequentia propter fallaciam consequentis, quia non sequitur *A* et *B* non sunt idem formaliter, ergo *A* et *B* non sunt idem absolute; arguitur enim a negatione antecedentis ad negationem consequentis.

Formalitas sapientiæ non est formalitas Deitatis.

Ad secundum argumentum dicitur, quod formalitas sapientiæ præcise sumpta est ipsa quidditas sapientiæ sive ipsa sapientia. Si etiam daretur aliud quod formalitas sapientiæ diceret aliquid intrinsecum sapientiæ, tunc non sequitur, nec ex primo intellectu, ex secundo quod infert, scilicet quod Deitas non est sapientia, sed tantum sequitur quod Deitas non est sapientia formaliter. Et dicatur ad hoc secundum argumentum ut dictum est ad primum.

137. Ad tertium quod procedit per rationem Anselmi. Dico, quod potestas ) est substantialis, ut *substantiale* distinguitur contra *accidentale* proprie, non autem ut *substantiale* accipitur pro *essentiale*, ut distinguitur contra quodlibet quod est extra quidditativam rationem alicujus. Et breviter dico, quod attributum est Deo substantiale, id est, quod est idem substantialiter sive realiter, non autem formaliter, quod patet per rationem Anselmi, qui vult quod si est accidentale, potest separari; et quia attributa non possunt separari a Deo, ideo dicuntur substantialia Deo, non quod sint de substantia ejus, quia tunc contradiceret sibi, qui dicit *Monol.* 15. quod horum ultimum significat substantiam; cætera vero substantiæ qualitates, scilicet *sapiens*, *bonus*, *justus*, et hujusmodi. *Spiritus* vero significat substantiam. Et cum infert, quod ex hoc Deus posset intelligi sine potestate et sine aliis attributis, et sic sine omni alia perfectione, cum tales perfectiones per Scotum sint extra quidditatem Dei, dico quod commutat abstractionem non mendacem in abstractionem mendacem. Considerare enim Deum non considerando bonitatem, est abstractio non mendax, quia ibi nulla est separatio; sed considerare Deum sine bonitate est abstractio mendax, quia est considerare illud non esse a quod fit abstractio. Possum enim considerare hominem non considerando proprietatem, tamen non possum considerare sine proprietate. Sic in proposito, nec plus probat ratio. Et quando ultimo infert, si possum considerare Deitatem, non considerando hujusmodi attributa, tunc divinitas ipsa non esset aliqua perfectio essentialiter, vel posset considerari sine aliqua perfectione essentialiter, dico quod ipsa est perfectio essentialis, et infinita perfectio, etiam per possibile vel impos-

Attribu[ta] non su[nt] formalite[r] Deus nec sun[t] sibi accident[a]lia.

Quid s[it] abstra[ctio] mend[ax] et non m[en]da[x].

sibile circumscripto omni attributo, ut supra patuit.

138. Et quod arguit a minori, quia aliqua creatura est sua potestas vel sua virtus; ergo a fortiori in Deo. Dico quod si *virtus* accipiatur pro formali ratione agendi, in multis virtus est idem, sicut calor, ut calor est ratio formalis calefaciendi, et non est in eo aliqua virtus distincta, qua ut principio formali possit calefacere. Et similiter substantia Solis dicitur hoc modo potestas sive virtus causandi, quia substantia Solis est ratio formalis causandi; hoc modo non accipitur *potestas* in Deo, sive virtus causandi, quia Deitas non est ratio formalis causandi aliquid, quia tunc illud de necessitate naturæ causaretur, et ut sic, esset ratio agendi secundum totum conatum et secundum totam virtutem, cujus oppositum supra patuit *d.* 2. et patebit *in q. immediate sequenti.* Hoc modo potestas causandi est voluntas divina vel actus ipsius, ut patebit infra *dist.* 39. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *et in quodlibet. q.* 8. *et* 14. et talis potestas vel virtus distinguitur a Deo formaliter. Si vero *potestas* accipiatur pro aliqua potentia fundamentaliter, de qua supra *dist.* 8. ut puta pro intellectu et voluntate, quæ dicuntur potentiæ animæ, dico quod hujusmodi potestas in aliquibus est idem realiter, licet non formaliter, ut patet de intellectu nostro et voluntate, quæ sunt idem realiter ipsi animæ, non tamen formaliter, ut probat Doctor *in* 2. *distinct.* 16. et in aliquibus forte distinguitur realiter. Ad propositum dico, quod in Deo intellectus et voluntas sunt necessario distincta, saltem ex natura rei, ut supra patuit, et non formaliter secundum aliquos, quod tamen non credo esse verum, ut exposui *q.* 2. *quodl.* secus de ipsa intellectualitate, vide ibi.

[Deitas non est ratio formalis causandi aliquid.]

139. Ad quartum quando infert, si sapientia distinguitur formaliter a Deo, sequitur quod Deus non erit eo sapiens quo Deus. Dico quod Deus tripliciter est eodem Deus quo sapiens. Primo, quia sapientia et Deitas sunt perfectiones ejusdem rationis, quia sunt perfectiones essentiales, accipiendo *essentiale* pro perfectione communi tribus suppositis, eo modo quo loquitur Doctor *in quodl. quæst.* 1. et sic sicut Deitas est perfectio communis, ita sapientia. Secundo, quia sunt perfectiones simpliciter, et sicut Deus Deitate est perfectus simpliciter, sic et sapientia quæ est perfectio simpliciter. Tertio, eodem est Deus quo sapiens, quia Deitas et sapientia sunt quasi idem identitate mutua, quia utraque infinita formaliter, licet tamen de rigore sermonis (ut supra dixi) Deitas magis identificet sibi sapientiam, quam e contra. Istis modis potest concedi, quod eodem Pater est Deus quo et sapiens, sed non sequitur quod eodem formaliter, ita quod Deitas et sapientia sint idem formaliter. Primis tribus modis possunt exponi omnes auctoritates de ista materia. Et concedo dictum Augustini 7. *de Trin. c.* 1. quod si Patri non est hoc esse quod sapere, non ibi erit jam summa simplicitas. Verum est, quod si in Patre *esse* Dei et sapientia non essent idem realiter, tunc non esset summa simplicitas, quia tunc essent ibi aliqua realiter distincta, quorum unum esset actus et aliud potentia. Non autem intendit de identitate formali, quia idem sequeretur de essentia, et paternitate, quia si Patri non esset idem paternitas et Deitas, non esset in eo summa simplicitas, quod non potest intelligi nisi de distinctione reali, non autem de distinctione formali, cum qua stat summa simplicitas, ut supra patuit; et tamen vult Augustinus expresse, quod paternitas distinguatur a Deitate, ut patet 7. de Trinit. cap. 1. *Omnis essentia, quæ relative dicitur, est*

[Quomodo Deus tripliciter est eodem modo, quo sapiens]

*aliquid, excepto relativo*. Et c. 3. *Si Pater non est aliquid ad se, non est omnino quod relative dicatur ad aliquid*. Et cap. 2. *Non eo Verbum quo sapientia*. Quæ auctoritates concludunt aliquam distinctionem inter essentiam et relationem præter omne opus intellectus. Nec isti possunt solvere has auctoritates, ut supra patuit *distinct*. 2. *part*. 2. *quæst*. 1. improbando illas opiniones.

140. Deus non habet sapientiam et quomodo intelligitur. Ad quintum cum dicit quod sequeretur, quod Deus haberet formalitatem sapientiæ et non esset ipsa sapientia, et sic non esset summe simplex. Dico primo, quod posita tali distinctione formali, non concederetur quod proprie haberet sapientiam, quia habere aliquid importat majorem distinctionem inter rem habentem et rem habitam; sed bene conceditur, quod est ipsa per identitatem realem, non autem per identitatem formalem, et ex hoc non sequitur quin sit summe simplex, ut supra patuit. Dico secundo, quod posita tali formali distinctione, potest concedi, (licet forte non de rigore sermonis) quod Deus haberet sapientiam. Et cum infertur quod non esset ipsa, si inferat quod absolute non sit ipsa, negatur, quia potest esse ipsa prædicatione identica. Et concedo quod eo modo quo habet ipsam, eo modo est ipsa, sed habet ipsam tantum per identitatem realem, et sic est ipsa realiter et identice; formaliter tamen non habet ipsam, et sic formaliter non est ipsa. Et quod adducit de Augustino 11. *de Civitate*, scilicet in quo Pater ad semetipsum dicitur non ad alterum, hoc est, quod habet. Concedo, quod Pater quoad omne absolutum dictum de ipso est illud, quia bonus, justus, sapiens; sed si ultra inferatur, ergo est formaliter illud quod habet, non sequitur, sed sequitur quod est ipsum vel realiter vel formaliter, et ex hoc non sequitur ipsum non esse summe simplex. Hoc idem dico ad Isidorum et Magistrum, cum dicunt quod Deus dicitur summe simplex, quia non aliud est ipse et aliud quod in ipso est. Verum dicunt de non alietate reali, sunt enim unum realiter et essentialiter, et sic intelligunt. Est etiam falsum quod dicit, quod tunc Deitas haberet sapientiam. Licet enim ista posset concedi, quod Deus habet sapientiam, non tamen ista conceditur quod Deitas, quia ut sic ultimate abstracta non habet sapientiam, quia tunc sapientia formaliter posset de ipsa prædicari, accipiendo *formaliter* denominative, cujus oppositum ostensum est supra *d*. 5. *quæst*. 1.

Quomodo Deus dicatur simplex

Ad sextum cum dicit, quod demonstrata in subjecto formalitate sapientiæ, et in prædicato Deitate, si hæc entitas non est illa, ergo hæc entitas est creatura. Dico primo, quod consequentia non valet, quia eodem modo arguo: Paternitas in divinis non est Deitas; ergo paternitas est creatura, non sequitur. Dico secundo, quod si arguatur sic: sapientiæ entitas non est identice realiter Deitas; ergo est creatura, potest concedi. Si vero sic arguatur, entitas sapientiæ non est formaliter Deitas, ergo est creatura, negatur consequentia, quia creatura distinguitur realiter, et est vere causata de nihilo. Et cum probat consequentiam, quia omnis entitas quæ Deus non est, creatura est, verum est, quod omnis entitas, quæ non est Deus per realem identitatem creatura est, sed non est verum de non identitate formali. 141.

Ad Augustinum, quando dicit *primo de Trin. cap*. 6. quod omnis substantia quæ Deus non est, creatura est, et quæ creatura non est Deus, est. Concedo, quod talis substantia, quæ non est identice realiter Deus, creatura est; non autem sequitur de non identitate formali, quia cum secundum ipsum Augustinum Pater-

nitas non sit formaliter Deus, sequeretur
142. quod esset creatura.

ellectu-litas est adem. maliter Deitati.

Ad septimum, ubi arguit ex dictis Scoti *in Reportatis*, *dist.* 35. *primi*, dico, quod intellectualitas est idem formaliter Deitati, et si Deitas posset definiri, definiretur per intellectualitatem, ut expressius dicit *in quæst.* 1. *quodlib.* Sed intellectualitas non est perfectio attributalis, ut dicit Doctor *præsenti dist. quæst.* 2. *et in q.* 1.*quodl.* In præsenti autem quæstioni tantum loquitur de perfectionibus attributalibus, quæ præsupponunt Deitatem, quam ut perfectiones simpliciter circumstant, et illæ bene et inter se, et ab essentia divina formaliter distinguuntur. Et cum probat universaliter de omni perfectione per hoc dictum Scoti, ubi supra, videlicet quod potest idem esse alicui, non est perfectissime in illo nisi sit de ratione quidditativa, et sic intrinsece sibi idem ; ergo omnis perfectio divina erit idem formaliter illi. Dico,quod hoc dictum Scoti debet sane intelligi. Intentio enim Doctoris est, quod eo modo quo aliquid potest esse idem alicui, non erit perfectissime in illo nisi eodem modo quo potest esse idem,illi sit idem; si formaliter,formaliter; si realiter,realiter.Et quia intellectualitas potest esse idem formaliter naturæ intellectuali, ergo in tali natura non esset perfectissime nisi ibi esset formaliter de ratione formali ipsius.Similiter quia attributa sunt nata esse perfecte idem realiter naturæ divinæ propter ejus infinitatem, non erunt perfectissime in illa, nisi fuerint idem realiter, et hoc intendit Doctor, et hoc modo ibi loquitur et etiam alibi utitur isto modo loquendi.

143. Ad octavum, ubi arguit ex dictis Scoti *in Reportatis dist.* 45. *primi,* qui dicit quod nunquam est prædicatio vera in abstracto, nisi sit vera in primo modo dicendi per se,et hoc idem supra *dist.* 5. *q.* 1. cum ergo ista sit vera : *Deitas est sapientia,* et est abstracti de abstracto ; ergo erit vera in primo modo. Dico, quod Doctor intendit de prædicatione formali non identica, id est, quod omnis prædicatio formalis abstracti de abstracto non est vera, nisi in primo modo ; non autem loquitur de prædicatione identica, quia prædicatio identica erit vera abstracti de abstracto, et tamen non erit in primo modo, quia non formalis ; et hoc expresse patet a Doctore *præsenti quæst. in responsione ad argumentum principale,* et supra patuit *dist.* 5. *quæst.* 1. In proposito prædicatio : *Deitas est sapientia,* est vera tantum prædicatione identica, et nullo modo formali prædicatione.

Prædicatio abstracti de abstracto non est vera, nisi in primo modo dicendi per se.

Deitas est sapientia, ista propositio est vera tantum prædicatione identica, non autem formali.

Ad primam auctoritatem Augustini 15. *de Trin.* concedo quod Deus non percipit sapientiam ut realiter distinctam, qua esset sapiens sapientia realiter distincta sibi inhærente, sicut apparet esse in nobis ; sed ipse sapientia est, scilicet prædicatione identica, non formali.

Ad secundam, quæ est Gregorii 16. *Moral.* concedo quod eo modo quo aliquid habet idem sibi, eo modo est illud ; et quia habet æternitatem per realem identitatem, ideo est ipsa æternitas realiter et identice, quia etiam similiter habet sapientiam per identitatem realem, ergo est ipsa sapientia prædicatione identica, non formali.

Ad auctoritates sequentes quæ in idem coincidunt, exponantur eodem modo.

Secundo principaliter respondeo ad argumenta facta contra secundam conclusionem. Ad primum,negatur ista consequentia, scilicet si tales perfectiones essent in Deo entitates distinctæ, Deus non esset summe simplex. Ad probationem consequentiæ per Anselmum *Monol.* *c.* 17. dico quod auctoritas illa debet exponi, quod non sunt plura realiter distin- 144.

Solvuntur rationes Greg. factæ contra conclusionem secundam Scoti.

cta, sed bene possunt esse, et sunt de facto plura formaliter distincta, et hæc est intentio Anselmi, ubi supra exposita est alia auctoritas in qua dicit, quod omnes istæ perfectiones circumstant essentiam, etc. Dicit ergo sic : *Cum summa natura nullo modo composita sit, et tamen omni modo tot illa bona sint*, scilicet per realem identitatem, *necesse est ut illa omnia non plura,* videlicet per realem pluralitatem, *sed unum sint*, supple per realem identitatem.

Ad secundam probationem ejusdem consequentiæ concedo, quod de ratione simplicis inquantum simplex est, non includere plura, scilicet realiter distincta, nec posse actu aut intellectu in plura realiter distincta dividi. Et tota probatio sequens nihil aliud concludit, licet de sermonis rigore non concederetur pluralitas, quia illa proprie respicit realem diversitatem, nec simpliciter videtur concedi aliqua divisio, quia sonat imperfectionem, quia dividi proprie respicit totum natum

Quid sit proprie dividi.

in plures partes dividi; improprie tamen loquendo, potest ibi concedi pluralitas formalitatum. Cum addit, quod si sit talis multitudo divinarum perfectionum extra animam comprehendens illas, est divisum in illas; ergo non est simplex. Patet responsio, quia nec proprie concedimus multitudinem perfectionum in divinis, sed magis distinctionem vel non identitatem; eo tamen modo quo multitudo ibi conceditur, potest concedi divisio, sed quia ibi est tantum multitudo aliquarum perfectionum formaliter distinctarum, habens illas distinguitur in eas, sive dividitur.

145. Ad aliam etiam probationem illius consequentiæ, quæ videtur procedere ex dictis Scoti, cum dicit, istæ perfectiones aut distinguuntur se totis primo, aut non? Dico primo quod non se totis primo, et concedo quod aliquo sui conveniunt, quia in realitate aliqua et formalitate differunt. Sicut oportet etiam concedere de personis divinis, quæ aliquo sui conveniunt, scilicet essentia divina et aliquo sui differunt, scilicet suis proprietatibus personalibus, ut exposui supra *distincte*. 2. *part*. 2. *quæst*. 1. respondendo ad quasdam objectiones Gregorii. Et cum

Objectio.

ultra quærit si *A* distinguitur a *B* sua formalitate, et convenit cum *B* aliqua sui realitate, formalitas *A* puta sapientiæ, aut distinguitur a sua realitate, aut non;

Solutio.

dico, quod distinguitur. Et cum infertur, ergo sapientia erit composita, negatur consequentia ; sicut nec sequitur in personis divinis, quia Pater essentia convenit cum Filio, et paternitate distinguitur a Filio; ergo paternitas, aut distinguitur ab essentia, aut non? Dico quod sic; ergo persona Patris non erit in se simplex, negatur consequentia. Sic in proposito. Si etiam detur, (licet non credam verum) quod se totis distinguantur, non sequitur illud inconveniens quod infert. Concedo, quod si se totis distinguuntur, ergo sunt primo diversa. Tunc ultra, ergo comprehendens in se sapientiam et justitiam, non est simplex, negatur istud ultimum illatum; dico enim quod diversitas talis non impedit simplicitatem. Idem enim posset argui, quod essentia divina ut est fundamentum paternitatis et filiationis, non esset summe simplex, quia paternitas et filiatio se totis distinguuntur, et sunt primo diversæ, et sunt in essentia divina, et tamen non sequitur quod essentia non sit summe simplex. Imo posset argui a fortiori sic : Si paternitas et filiatio in essentia divina non faciunt compositionem, nec multo minus tales duæ perfectiones formaliter distinctæ; patet, quia paternitas nullo modo includit per realem identitatem filiationem, nec e contra. Sapientia autem ob sui infinitatem continet

Essentia, filiatio non faciunt compositionem.

per realem identitatem ipsam bonitatem, et e contra; ergo minus videtur quod talis distinctio attributorum faciat compositionem quam distinctio relationum.

146. Deinde admitto illas duas responsiones, quæ videntur esse Scoti, saltem in sententia, ut patet *in isto* 1. *dist.* 5. *q.* 2. *et d.* 26. *et d.* 8. *q. penult.* Et cum dicit quod prima responsio non valet, quæ dicit, ex quo nulla formalitas est potentialis, sed omnes in summa actualitate, ideo nullam compositionum faciunt. Dicit ergo, quod illa prima responsio non valet, quia licet per illam vitetur compositio, tamen non salvatur simplicitas. Dico primo, quod videtur repugnantia dicere, aliquid nullo modo esse compositum, nec quasi compositum, et non esse summe simplex, cum simplicitas summa excludat omnem compositionem et omnem componibilitatem. Dico secundo, quod salvat summam simplicitatem; cum hîc probat, quia nihil includens plura est summe simplex, negatur. Et cum ultra dicit, quod minus faciunt unum plura, quorum quodlibet est in actu, et nullum in potentia respectu alterius, quam ea, quorum unum est in potentia alterius, sicut minor est unitas aggregationis quam compositionis veræ, ut etiam ipse Scotus fatetur *in* 1. *d.* 2. *p.* 2. *q.* 1. Dico primo, quod hæc instantia nulla est, quia attributa omnia sint unum per perfectam identitatem realem, et hoc in composito esse non potest, nec est ibi unitas aggregationis, sed perfecta identitas realis, quæ non stat cum unitate aggregationis. Secundo dico, quod aliud est loqui de majori unitate, et aliud de majori simplicitate. Maxima enim unitas excludit omnem pluralitatem et quasi pluralitatem, et summa simplicitas excludit proprie omnem compositionem et quasi compositionem, et omnem componibilitatem et quasi com nibilitatem, non tamen omnem pluralitatem. Stat ergo summa simplicitas sine summa unitate, quæ summa unitas excludit omnem distinctionem re et ratione; et hoc modo Deus non est summe unus, nec talis unitas includit perfectionem, quia tunc albedo esset perfectior composito substantiali.

ıumma ıplicitas xcludit mnem npositinem et nponibiitatem.

tantia.

lutio. omodo ttributa nia sint unum.

fferentia inter ajorem itatem, majorem nplicitatem.

Ad aliam instantiam contra secundam 147.
responsionem, cum dicit, aut illa infinitas permittit secum distinctionem talium entitatum, et tunc non salvatur simplicitas. Dico, quod permittit, imo de facto sunt ibi tales entitates distinctæ, et tamen salvatur simplicitas, quia (ut sæpe dictum est) distinctio formalis stat cum summa simplicitate.

Distinctio formalis stat cum summa simplicitate.

Ad confirmationem contra secundam responsionem. Dico, quod realitas generis et realitas differentiæ (etiam ut simpliciter accipiuntur ab aliqua re non composita ex re et re) semper faciunt aliqualem compositionem, quia ex natura extremorum non est perfecta identitas illorum realis propter finitatem utriusque extremi; hîc autem infinitas in utroque extremo est ratio perfectæ identitatis realis, ut supra expositum est. Quomodo identitas realis in Deo cum distinctione formali stat cum summa simplicitate, non autem in creaturis, vide ibi. Et quod adducit, quod Scotus *in* 5. *d.* 3. *q.* 6. quod illa infinitas nullam pluralitatem aliquorum permittit secum, patet responsio supra, quod hoc verum est de pluralitate aliquorum realiter distinctorum, non formaliter, aliter sibimet contradiceret.

Quomodo intelligatur illa propositio infinitas nullam pluralitatem aliquorum secum permittit.

Ad primam auctoritatem Augustini 6. *de Trin.* qui dicit: *Eodem est Deus magnus et sapiens,* etc. patuit responsio supra. Et vide expositionem quam dat Doctor *præsenti q. in fine ultimi art.* quia potest exponi tripliciter, quod eodem est sapiens et magnus, vide ibi.

Deum esse æternum, sapientem, immortalem, est tantum una res realiter, sed non formaliter.

Ad secundam auctoritatem Augustini 15. *de Trin*. Concedo, quod Deum esse æternum, sapientem, immortalem, est tantum una res realiter, sed non formaliter, et hoc modo intelligit Augustinus, aliter sibi contradiceret in his, quæ adducta sunt *in præsenti q. pro Augustino*. Et similiter exponitur Augustinus cum dicit, hæc quatuor, scilicet *vita*, *sapientia*, *potentia*, *species*, non æqualia dividenda sunt, nomina enim quatuor, res autem una; patet, quod non negat distinctionem formalem, sed tantum affirmat identitatem realem, cum dicit *res una*, nec plus habetur. Et cum dicit, quod non potest stare prædicatio in abstracto talium perfectionum stante formali distinctione earum, dico quod non potest stare prædicatio in abstracto, loquendo de formali prædicatione, tamen bene potest stare prædicatio identica, ut dixi supra. Per idem dico ad aliam auctoritatem.

148. Greg. non concludit contra Scotum.

Ultimo loco restat ostendere responsiones Gregorii ad rationes Scoti non solvere illas.

Ad primam patet responsio ex his quæ supra dixi ad Occham et Alphonsum, vide ibi.

Ad secundam responsionem contra secundam rationem de emanationibus, cum negat omne principium emanationum præter personas, etc. hæc responsio stare non potest, ut supra ostensum est contra Gregorium *d*. 5. *et* 7. quomodo paternitas non potest esse ratio formalis producendi. Et quod secundo dicit, quod dato etiam principio eodem, negat antecedens, quoniam diversæ productiones possunt esse ab eodem principio. Sed hoc improbatum est supra *dist*. 1. *q*. 4. contra Occham, *et præsenti q*. contra ipsum Occham, vide ibi.

Et instantiæ quas adducit de eodem principio, non sunt ad propositum. Prima non, quæ est Scoti in primo *dist*. 10. *q*. 1. quod voluntas divina est principium Spiritus sancti et creaturarum. Quod non sit ad propositum, patet per ea quæ dixi supra *distinct*. 1. *quæst*. 4. contra Occham, et patebit magis per ea, quæ dicentur infra *dist*. 10. *quæst*. 1. *et in quodlib. quæst*. 16.

Secunda instantia, quod voluntas nostra potest esse principium diversorum actuum. Hæc minus valet, quia non negatur quin ab uno et eodem principio possint plura esse, sed bene negatur quod ab uno omnino indistincto ex natura rei possint esse plura, quorum unum sit per modum naturæ et aliud per modum libertatis, quia isti modi sunt simpliciter incompossibiles in eodem principio omnino indistincto, ut supra patuit.

Tertia etiam instantia de luce, minime valet, quia lux respectu unius non erit principium per modum naturæ, et respectu alterius per modum voluntatis, erit enim tam respectu calefactionis quam respectu illuminationis tantum principium per modum naturæ.

Ad alia, quæ dicit contra aliam rationem Doctoris (quæ probat si non esset talis distinctio principiorum, non posset salvari productio naturalis Filii et productio Spiritus sancti libera), scilicet quod idem erit principium liberum respectu unius et naturale respectu alterius. Hoc supra improbatum est, et contra Occham, et contra novum expositorem primæ partis sancti Thomæ, vide ibi. 149.

Intellectus divinus intelligit essentiam ut veram non ut bonam.

Ad illa, quæ dicit contra illam rationem de *intelligere ut verum, et diligere ut bonum*. Patet, quod responsio in re nihil valet, quia, ut supra dixi contra novum expositorem Sancti Thomæ et contra Occham, si intellectus divinus intelligit essentiam ut veram et non ut bonam, et hoc præter omne opus intellectus, statim

sequitur quod bonitas et veritas ibi distinguuntur præter omne opus intellectus; abstractis enim nominibus et signis, et conceptibus, adhuc intellectus divinus intelligit essentiam et non vult illam, et voluntas vult illam et non intelligit. Et similiter intellectus in re intelligit essentiam ut verum, et non amat ut bonum, et voluntas vult ipsam ut bonum, et non intelligit, nec ut bonum, nec ut verum; ergo bonitas et veritas distinguuntur præter omne opus intellectus, et similiter intellectio et volitio distinguuntur, et etiam intellectus et voluntas simili modo distinguuntur præter operationem collativam intellectus; patet, quia quod convenit uni præter omne opus intellectus et non convenit alteri, imo sibi repugnat, illa vere distinguuntur; sed *intelligere* convenit intellectui et repugnat voluntati, et similiter *velle* convenit voluntati et repugnat intellectui; ergo intellectus et voluntas non sunt omnino idem ex natura rei, quia dat oppositum, si sunt omnino idem, ita quod ex parte rei nulla sit penitus differentia, tunc sequitur quod convenit uni ex natura rei, necessario convenit alteri.

150. Ad responsiones, quas dat auctoritatibus pro opinione Doctoris, patet ex his quæ exposui supra, quod responsio ad Damascenum non est ad intentionem Damasceni; nec valet dicere, quod sequendo sonum auctoritatis, etiam sequeretur quod sapientia non esset natura divina.

Dico, quod de necessitate sequitur quod ipsa non est formaliter et quidditative natura divina, licet sequatur, quod sit identice natura divina ex aliis auctoritatibus ipsius Damasceni, ita quod ex diversis dictis ejus concluditur perfecta identitas realis et aliqualis distinctio ex natura rei. Nec responsio quam ipse dat, est ad intentionem Damasceni, cum dicit quod Damascenus non intendit, quod talia nomina significent aliqua existentia in Deo a Dei natura distincta, sed intentio ejus est, quod ista secundum formam vocis videntur significare, non ipsam naturam, sed aliquid circa ipsam, quia sic etiam significant in nobis; licet autem sic videatur, tamen non est ita. Sed certe admirabile est, quod tantus Doctor velit imponere Damasceno quod posuerit tantum nomina circa essentiam divinam circumstare ut perfectiones divinas. Damascenus enim intendit ostendere quomodo essentia divina sit vere pelagus substantiæ infinitæ, et quomodo omnes aliæ perfectiones simpliciter sint veræ in ipsa essentia, et non tantum nomina, etc.

Alia ipsius Gregorii faciliter solvuntur ex dictis supra contra Occham. Et ex his omnes aliæ instantiæ aliorum Doctorum, ut Joannis Anglici, Bacconis, et multorum aliorum facillime solvi possunt; et hæc tantæ prolixitatis causa vitandæ sufficiant.

## QUÆSTIO V.

### *Utrum solus Deus sit immutabilis?*

Alensis 1. *p. q.* 4. *membr.* 3. Richard. *hîc art.* 2. *q.* 1. *et* 2. Divus Bonaventura 1. *p. art.* 2. *q.* 2. Divus Thomas 1. *p. q.* 9. *art.* 2. Henricus *quodl.* 8. *q.* 9. Occham 2. *q.* 7. Gabriel. 2. *dist.* 2. *q.* 1. *art.* 2. Suarez 1. *part. tract.* 1. *lib.* 2. *c.* 3. Durandus *hîc quæst.* 3. *vide Scotum* 5. *Metaph. q.* 2. *de primo princip. cap.* 2. *et* 4. *in Theoremat.* § Non potest probari Deum, *et quodl.* 7. Mayron. 1. *dist.* 9. *quæst.* 2.

De immutabilitate Dei, de qua tractat Magister in secunda parte distinctionis, quæ tamen videtur posse concludi ex simplicitate Dei, de qua quæsitum est supra, quæro utrum solus Deus sit immutabilis? Quod non, quia si est immutabilis, ergo immutabiliter se habet ad 1.

illud ad quod immediate se habet; ergo illud aliud est immutabile. Probatio primæ consequentiæ, quia immutabile quod est ex se primum agens, non potest diversimode se habere ad effectum suum, quia si quandoque agat, quandoque non, videtur esse ex mutatione sui. Non enim hoc potest poni propter novam approximationem passi vel amotionem impedimentorum, quia actio primi agentis non requirit ista. Probatio secundæ consequentiæ, ad quodcumque necessarium necessario se habet, illud est necessarium.

Ratio ad oppositum. Oppositum, Augustinus 7. de Trinit. cap. 6. *Omnis creatura mutabilis, solus Deus immutabilis.* Et ad Timotheum cap. ultimo : *Solus Deus habet immortalitatem*, quod Augustinus exponens *de Trinit. lib. 1. cap. 1.* dicit *: quod vera immortalitas, immutabilitas est.*

SCHOLIUM.

Resolvit partem affirmativam propositionis exclusivæ, scilicet Deum esse immutabilem ; et omissis locis Aristotelis, quibus id probari videtur, de quibus 2. d. 2. quæst 10. et d. 25. et supra distinct. 3. num. 7. probat Dei immutabilitatem ex ejus simplicitate, quam ostendit clarissime quæst. 1. hujus distinctionis.

2. Text. comm. 1. inde. (a) Hujus exclusivæ, de qua quæritur, pars affirmativa probatur a Philosopho 7. *Physic.* per hoc, quod *Omne quod movetur, movetur ab alio.* Quod probatur, quia quiescente parte, quiescit totum; et non est procedere in infinitum in motis ab alio, quia tunc posset fieri ex eis unum infinitum mobile quod moveretur tempore finito, quod est improbatum, 6. *Physic.* et prius *d.* 1. *q.* 1. in responsione ad ultimum argumentum ; oportet igitur stare ad aliquod movens quod non movetur ab alio, et per consequens omnino non movetur. Text. comm. 62. et circiter.

(b) Probatur etiam ab eo 8. *Physic.* illa conclusio, per divisionem moventium et motorum naturaliter vel violenter, et quod ultimo oportet stare ad aliquod movens, quod non movetur ex se et primo. Et ulterius etiam oportet stare ad aliquid simpliciter immobile. Text. comm. 31. et inde.

(c) Sed processus isti, qui sunt principales in duobus libris, scilicet 7. *et* 8. *Physic.* indigent majori expositione, ad hoc ut rationes illæ ostendantur valere, et si forte valeant, tamen diminute concludunt, sicut alias ostendetur; forte non plus concludunt, nisi quod primum non movetur, ut corpus, vel ut virtus in corpore, sicut anima movetur per accidens in corpore moto. Vide in 2. d. 2. q. 10. de motu Angelorum.

(d) Ideo non insistendo modo circa declarationem illarum rationum, ostendo breviter istam partem esse veram ex simplicitate Dei, quia si Deus est perfecte simplex, ut probatum est ex infinitate, ideo non potest mutari ad aliquam formam, quæ in ipso recipiatur ; quia etiam est *necesse esse*, ut probatum est ex primitate efficientiæ *d.* 2. *q.* 1. ideo non potest mutari ab *esse* in *non esse* vel a *non esse* in *esse*, quæ mutatio dicitur versio a Damasceno; omni igitur immutatione sive substantiali sive acidentali, dicitur Deus simpliciter immutabilis. Et d. 25. et in 9. Met. et sup. d. 3. q. 7.

## COMMENTARIUS.

Titulus quæstionis intelligitur de omni immutabilitate tam respectu Dei in se quam respectu omnium intrinsecorum.

Deus immutabilis. (a) *Hujus exclusivæ de qua quæritur pars affirmativa probatur a Philosopho 7. Physic. text. comment.* 1. videlicet quod solus Deus sit immutabilis, et probat per hoc quod omne quod movetur, movetur ab alio : *Omne,* inquit, *quod movetur, necesse est ab aliquo moveri. Si quidem igitur, ut in ipso non habet principium motus manifestum quod ab altero movetur, aliud enim erit movens.* Et intendit hîc de motu per comparationem ad motorem corporeum, ostendendo quomodo per motum contingit devenire ad motorem immobilem ; et *in lib.* 8. determinat de motore incorporeo. Et quod omne quod movetur ab alio moveatur, ostendit Philosophus, in quibus hoc est manifestum dicens, quod in his quæ moventur per violentiam, est manifestum quod illud quod movetur ab alio movetur, et hoc est quod dicit : *Siquidem igitur, ut in ipso non habet principium motus.* Dubium tamen est de motis ab intrinseco ut grave, quod movetur a gravitate intrinseca, de quo Doctor *in* 2. *d.* 2. *q.* 10. et Philosophus 7. *Physic. text. com.* 1. et 2. et vide quæ ibi exposui.

Et probat Aristoteles quod omne quod movetur ab alio moveatur per hoc, quod quiescente parte, quiescit et totum, hoc patet text. com. 2. *Amplius,* inquit, *quod a seipso movetur, nullo modo pausabit, cum movetur in stando aliquid alterum quod movetur. Necesse est ergo si aliquid pausat, quod movetur in stando aliquid alterum, hoc ab altero moveri, hoc autem manifesto facto necesse est omne quod movetur* (cum sit divisibile) *moveri ab aliquo. Quoniam enim accepto* A, B *esse quod movetur divisibile erit, dividatur igitur in C, necesse igitur* B C *quiescente, quiescere et* A B. Intendit ergo Philosophus in ista littera, quod omne motum divisibile quiescit, quiescente parte sua. Et arguitur sic secundum Philosophum : Omne motum divisibile quiescit altero quiescente ; sed omne quod movetur est motum divisibile, ergo omne quod movetur quiescit altero quiescente, et per consequens omne motum ab intrinseco divisibile quiescit, altero quiescente. Si ergo omne quod movetur ab alio movetur, et non est procedere in infinitum in motis ab alio ; ergo oportet stare ad aliquod movens, quod moveatur ab alio, et per consequens nullo modo movetur.

2. Non est procedere in infinitum in motis ab alio. Et quod non sit procedere in infinitum in motis ab alio, patet a Philosopho ubi supra text. com. 3. *Et movens igitur ab altero, quoniam et ipsum movetur, et iterum hoc ab altero. Non autem in infinitum abibit, sed stabit alicubi, et erit aliquid quod primo causa erit motus.* Hæc ille. Et addit Philosophus infra *text. comm.* 4. quod si in motis esset procedere in infinitum, tunc posset fieri ex eis unum infinitum mobile, quod moveretur tempore finito, quod est improbatum 6. Physic. text. com. 62. *Eadem,* inquit, *ratio, et quod neque infinito tempore infinitum possibile est moveri,* etc. Vide ibi, et hoc similiter est subtiliter improbatum a Doctore supra *dist.* 2. *part.* 1. *quæst.* 1. respondendo ad ultimum argumentum, vide quæ ibi exposui. Quod autem daretur unum infinitum mobile quod moveretur tempore finito, hoc probat Philosophus textu com. 4. qui textus incipit : *Si enim non, sed in infinitum procedet, sit* A *quidem,* etc. Vult dicere in illo textu, quod si in moventibus et motis sit processus in infinitum, tunc infiniti motus essent in tempore finito. Probat, quia

moveatur, *A* a *B*, et *B* a *C*, et *C* a *D*, et sic in infinitum; cum igitur corpus non moveat nisi quando movetur, sequitur quod omnia illa moventia et mota, scilicet *A B C,* et sic in infinitum simul moventur, quoniam in eodem tempore in quo *A* movetur a *B*, *B* movetur; quia quando *B* movet, tunc *B* movetur, et cum *B* movetur a *C*, *C* movetur, et per consequens erit procedere in infinitum, et per consequens omnia illa simul in eodem tempore moventur. Sed unum istorum movetur tempore finito, ergo omnia illa moventur in tempore finito, et illa sunt infinita per positum; ergo infinita mobilia moventur in tempore finito, et per consequens infiniti motus, ut motus istorum omnium mobilium essent in tempore finito, et per consequens aliquis motus infinitus erit in tempore finito, quod est impossibile.

3. (b) *Probatur etiam ab eo* 8. *Physic. text. com.* 31. *illa conclusio*, scilicet quod in motis et moventibus non est processus in infinitum, *et probatur per divisionem moventium et motorum naturaliter et violenter*, ubi textus com. 31. fit divisio de movente, scilicet quod quoddam est movens violentum, et quoddam est movens per naturam. Exemplum primi, ut baculus est causa motus gravis, ut lapidis non naturalis, sed per violentiam. Exemplum secundi, ut calidum in actu secundum naturam movet illud, quod est calidum in potentia donec fiat calidum in actu. Unde illud, quod movet naturaliter est illud in quo est natura ad movendum aliquid donec faciat illud in actu. Et post, textu com. 33. ait: *Si igitur omnia quæ moventur a natura moventur, aut extra naturam et violentia, et quæ vi et extra naturam omnia a quodam et ab alio*, etc. In isto textu vult quod omne quod movetur violenter ab alio moveatur, et omne quod movetur a natura sive naturaliter ab alio movetur, et probat ibi de omnibus. Et in istis non oportet procedere in infinitum in motis, scilicet et moventibus, sed oportet stare ad unum primum immobile, ut patet per ipsum Aristotelem ubi supra text. comm. 34. *Sed*, inquit, *necesse est omne quod movetur ab aliquo moveri, et aut ab eo quod movetur aut ab alio, aut non. Et si quidem ab alio, quod movetur necesse aliquid esse movens, quod non ab alio primum. Si autem hujusmodi primum non necesse est esse alterum. Impossibile est enim infinitum abire movens, ut quod movetur ab alio ipsum. Infinitorum enim non est aliquid primum. Si ergo omne, quod movetur ab alio movetur. Primum autem movens movetur quidem, non ab alio autem necesse est ipsum a seipso moveri.* Hæc ille.

(c) *Sed processus isti.* Hic Doctor dicit, quod hæc dicta *in* 7. *et* 8. *Physic.* indigent majori expositione, et forte illæ rationes diminute concludunt, et forte non plus concludunt, nisi quod primum non movetur ut corpus, vel ut virtus in corpore, sicut anima movetur per accidens in corpore moto. Anima movetur per accidens.

(d) *Ideo non insistendo*, etc. Hic Doctor ostendit immutabilitatem Dei duplici ratione. Prima, quia summe simplex, ideo non potest mutari ad aliquam formam, quæ in ipso recipiatur. Secunda, quia est necesse esse, ideo non potest mutari ab esse in non esse vel a non esse in esse, quæ mutatio dicitur versio a Damasceno.

SCHOLIUM.

Quoad negativam partem exclusivæ, scilicet nullum aliud a Deo est immutabile, quia dubium est, quid hic senserint Philosophi.

Ponit primo sententiam Henrici de hoc, qui dicit aliquid aliud a Deo, puta Intelligentiam secundam tripliciter posse esse necessarium. Primo, ex se formaliter necesse esse, sed causaliter a Deo, et sic posuit Avicenna. Secundo, ex se formaliter et causaliter necessarium, sed dependenter ab alio propter ordinem, quomodo binarius dependeret ab uno si sic esset necessarium. Tertio ex se possibile, sed necessario a Deo causatum, ut si teneatur quod Deus generabilia necessario causet. Dicit Henricus Aristotelem non concessisse aliud a Deo esse necessarium, nisi secundo tantum modo; et probat ex ipso et Commentatore ejus, judicat ergo Henricus secundum Aristotelem multa esse non a Deo causata.

Sed pars negativa illius exclusivæ, scilicet quod nihil aliud a Deo habeat immutabilitatem, habet majorem difficultatem circa istam partem Philosophi a Theologis discordant, et e converso. Ad quod considerandum primo oportet videre, quæ fuerit intentio Philosophorum, et quæ motiva pro eis, et quæ sunt rationes contra eos.

. Quantum ad primum (a) specialiter de intentione Aristotelis et Avi-
9. cennæ dicitur, quod decem modis
6. potest aliquid se habere ad esse, sed ad propositum sufficiant tres modi. Potest enim aliquid aliud a Deo, puta Intelligentia alia a prima tripliciter poni esse. Uno modo, quod ex se formaliter sit necesse esse, sed ab alio causaliter. Secundo modo, quod ex se formaliter sit necesse, sed ab alio dependenter, sic quod propter ordinem essentialem contradictio esset, secundum esse sine primo, et non e converso; et similiter tertium sine secundo, sed non e converso, et est ordo inter perfectius et minus perfectum, non inter causam et causatum. Tertio modo, aliquid habet *esse* ex se formaliter possibile, necessario autem ab alio est, quia illud aliud necessario causat.

Istorum trium modorum primus 4.
modus includit contradictionem, ut dicitur, et ideo illum non posuit Philosophus, quia non videtur verisimile contradictoria posuisse. Quod includat contradictionem, patet, quia quod est causaliter ab alio, est ex se non ens, et de se est possibile, aliter impossibile causaretur. Sed quod est necesse esse, nullo modo est possibile; ergo inconveniens est dicere Aristotelem hunc modum posuisse de substantiis separatis propter contradictionem inclusam. Quod etiam negaverit tertium modum, probatur, quia etiam includit contradictionem.

Confirmatur (b) etiam hoc, quia Com. 41.
Commentator 12. *Metaph.* in quæstione Joannis Grammatici, vult quod motus cum sit de se possibilis potest ab alio perpetuari, quia habet *esse* ab alio; substantia autem possibilis non potest perpetuari, ergo substantia perpetua non est necessaria ab alio.

(c) Item, ut dicit Commentator Com. 138.
1. *Cœli et Mundi*, super illud : *impossibile est, ut non generabile cadat sub corruptione*, exponens illud dicit, quod si inveniretur aliquod generabile æternum, possibile esset ut natura possibilis transmutaretur in necessariam.

(d) Ulterius imponitur Philoso- 5.
pho, quod voluit ibi 1. *Cœli et Mundi*, quod *quælibet substantia habet suum* Text. 199.

*esse ex natura sua, hæc semper quandoque, ita quod hæc necessario semper est, hæc necessario quandoque non est*; nec aliter posset esse, nisi una natura mutaretur in aliam, vel quod duæ naturæ contrariæ sunt simul in eodem, ut in eodem *lib.* 1. *de Cœlo* ubi supra. *et Mundo*, et 12. *Metaph.* deducit Aristoteles et Commentator. Item, ex istis (e), scilicet 1. *Cœli et Mundi, et* 12. *Metaph.* ostenditur, quod negavit primum modum supra, quia *esse* substantiæ separatæ vel necessariæ, attribuitur naturæ ejus intrinsecæ; et ita nihil perpetuum ponit causatum nisi motum in cœlo, et mediante illo individua generabilia et corruptibilia fieri, quæ non sunt necessaria, licet species eorum sint necessariæ. Et ex quo posuit, sicut in speciebus figurarum et numerorum, aliquem ordinem rerum, concluditur quod hoc est juxta secundum membrum vel juxta modum secundum. Sed in incorruptibilibus dixit species necessario esse in uno individuo, et in corruptibilibus species dixit necessario esse in pluribus individuis et diversis, ita quod species de se sunt necessario incorruptibiles, tamen per accidens corruptibiles, sicut elementa secundum se tota ponit incorruptibilia, sed secundum partes corruptibilia.

## COMMENTARIUS.

4. Decem modis potest aliquid se habere ad esse.

(a) *Quantum ad primum specialiter de intentione Aristotelis et Avicennæ, dicitur ab Henrico quod decem modis potest aliquid se habere ad esse.* Primus, est esse ex se necessarium et a nullo productum, ut Deus Pater. Secundus, est esse ex se necessarium et ab alio productum, non tamen causatum, ut Filius in divinis. Tertius, esse ex se necessarium et ab alio causatum. Quartus, esse ex se necessarium, non tamen productum, nec causatum, sed tantum dependens ab alio. Quintus, esse ex se contingens sed ab alio necessario. Sextus, esse ex se possibile vel contingens et a nullo est, tamen necessario est. Septimus, esse ex se contingens, tamen ab æterno causatum. Octavus, esse in se possibile sive contingens, tamen ab alio causatum non ab æterno, sed cum toto tempore. Nonus, esse ex se contingens, tamen ab alio causatum cum parte temporis. Decimus, nec ex se, nec ex alio necessarium esse. Sed *in quodl.* 6. *q. ult.* ponit quatuor modos. Primus, ut orbes capiunt a Deo tantum motum et non *esse*. Secundus, esse ex se necessarium, et tamen ab alio causatum. Tertius, quod orbes sint ex se contingentes, tamen necessario causentur a Deo, et dicit quod Avicenna illum modum posuerit. Quartus, quod orbes sint ex se contingentes et ab alio contingenter fiant, et illum modum dicit Platonem ponere, et fidem. Ideo aliquando in Scoto dicuntur quatuor modi juxta *quodl.* 6. *q. ult.* aliquando decem juxta *quodl.* 8. *q.* 9. Et dicit Doctor, quod ad propositum sufficiant tres modi.

(b) *Confirmatur.* Vult dicere quod ex 5. quo substantia possibilis non potest ab alio perpetuari, quod si aliqua sit perpetua, et per consequens necessaria, non erit ab alio necessaria, sed a seipsa.

(c) *Item Commentator primo Cœli, c.*138. Et littera stat in hoc, quod si esset aliquod generabile æternum, possibile esset ut natura possibilis transmutaretur in necessariam, et licet concludit secundum ipsum, quia omne æternum est simpliciter necessarium, et omne generabile est simpliciter possibile; ergo si aliquid genera-

tur ab æterno, natura possibilis transmutaretur in necessariam.

(d) *Ulterius imponitur Philosopho.* Hic vult dicere in substantia, quod omnis substantia est a semetipsa, et hoc in duplici genere. Nam quædam est temporalis et quædam æterna; et si æterna posset esse ab alio, cum omne æternum sit necessarium, natura necessaria mutaretur in possibilem, patet, quia ex quo est causata ab alio, ideo possibilis, et quia æterna, ideo necessaria. Imponitur etiam sibi, quod omnis substantia possibilis ex quo est a se, sit corruptibilis tantum a semetipsa per principium intrinsecum.

(e) *Item ex istis*, etc. Sensus hujus litteræ est, quod substantiæ separatæ sunt naturæ necessariæ intrinsecæ, id est, a semetipsis, et in ipsis species est tantum in uno individuo; et sic ex quo non ponit eas causatas ab alio, sed tantum præsupponunt primam, sequitur quod secundum eum, erit aliquid necessarium dependens ab alio, non in ratione causæ, sed sicut minus perfectum a magis perfecto. Et addit, quod in rebus corruptibilibus species de se sunt necessariæ et incorruptibiles, individua vero sunt vere corruptibilia; et ad corruptionem eorum dicit species corrumpi per accidens, id est, quod corrupto individuo, illa species desinit habere *esse* in illo, non tamen in se, et simpliciter desinit esse.

SCHOLIUM.

Ostendit Scotus clarissime ex Philosopho variis locis contra Henricum, quod non negavit, imo admisit, aliqua esse necessaria et simul a Deo causata. Et idem ostendit ex variis locis Commentatoris, et irrationabilius putat tribuere Philosopho contradictionem, ut tribuit Henricus, quam concedere eam ex falso antecedento, scilicet quod Deus causat necessario, consequenter admittere consequens falsum, scilicet aliqua esse in se necessaria.

Contra istam (a) opinionem quæ imponit ista Aristoteli, arguitur primo, quod non negaverit primum modum, hoc videtur ex intentione ejus 2. Metaph. *sempiternorum principia verissima esse necesse est, quia aliis sunt causa veritatis;* unumquodque autem sic se habet ad esse sicut ad veritatem, patet etiam secundum ipsum, quod omne sempiternum est necessarium *ex* 1. *Cæli et Mundi, et* 9. *Metaph. cap. penult.* Item, 5. Met. *Nihil prohibet quorumdam necessariorum esse alteras causas*, cap. de Necessario. Si tamen de ratione causati esset possibilitas repugnans necessitati, sicut arguit dicta opinio, contradictio esset alicujus necessarii esse aliquam causam. 6. Text. 4. Quod non negaverit Philosophus, aliqua necessaria et a Deo causata.

Item 12. *Metaph*, (b) concludit unitatem universi ex unitate finis; ergo omne aliud ab isto fine est ad ipsum ut ad finem; sed cujuscumque est causa finalis, ejus est causa efficiens, ergo, etc. Probatio ultimæ propositionis, finis non est causa nisi inquantum movet efficiens ad dandum *esse*; movet, inquam, ut amatum et desideratum, hoc patet ex ratione finis 5. Metaph. c. 2. *Propter quem finem agens agit, et propter quem scilicet finem amatum, agens dat esse alii ad ipsum ordinando.*

Item (c) Commentator 12. *Metaph.* concedit quod est ibi causa et causatum, sicut intellectus est causa intellectionis; et Aristoteles dicit, quod movet sicut amatum et desideratum balneum, ut in mente movet, secundum Commentatorem effective. Item, saltem objectum quantum ad *intelligere* movet effective; ergo et ad *esse*, quia impo-

nitur Philosopho, quod posuit unamquamque substantiarum istarum esse suum *intelligere*.

9. Met. c. 4. Item, Avicenna expresse ponit necessarium ab alio causaliter; ergo si non in hoc vidit contradictionem, quare debet negari ab Aristotele propter contradictionem quam tu ponis?

7. Item, Commentator de substantia orbis, c. 3. *corpus cœleste non indiget virtute movente in loco tantum, sed etiam virtute largiente in se et in sua substantia permanentiam æternam*, etc. et sequitur post de opinione Aristotelis: *dixerunt quidam ipsum non dicere causam agentem cœlum, sed causam moventem tantum, et illud fuit valde absurdum eis.*

Ratio Henr. subvertitur Antecedens est Deum necessario causare effectum immediatum, ex quo sequitur effectum in se esse necessarium.

Respondetur ab eis (d), quod qui ponunt fundamenta falsa ex rationibus verisimilibus, contingit quod postmodum contradicant eisdem ex rationibus veris.

Contra, ostendisti Aristotelem negare primum modum, quia videtur includere contradictionem, et nunc concedis ipsum sibiipsi contradicere. Sed rationabilius videtur sibi non imponere contradictoria, sed quod dicat consequenter ad antecedens falsum, concedendo consequens falsum. Item, quod non posuerit (e) secundum modum quem imponis ei, videtur propter irrationabilitatem illius modi. Probo, nihil dependet ab alio in essendo a quo non habet *esse*, et ita nec in permanendo ab alio a quo non habet permanentiam, quia ab eodem habet *esse* et permanentiam.

In figuris et numeris prius est materiale.

Nec est simile de figuris et numeris, quia ibi prior, licet non sit causa effectiva posterioris, est tamen causa materialis, sicut pars quæ est potentia in toto. In proposito autem non potest poni causalitas nisi efficientiæ et finis, secundum Aristotelem. Quod etiam imponitur (f) Aristoteli de necessitate specierum in corruptibilibus in diversis individuis non est verum, nisi quia intellexit necessitatem motus cœli esse, et ita productionem individuorum, quando esset talis vel talis approximatio agentis ad passum, necessitas enim est conditio existentiæ, non igitur convenit speciei nisi in individuis; nec est simile de elemento secundum totum et secundum partem, nam elementum totum est singulare per se existens et principalis pars universi.

Quomo[do] secundu[m] Aristo[telem] species necessar[iæ].

Quod etiam imponitur sibi, quod nulla substantia est ab alio effective, videtur manifeste falsum de generabilibus. Generatio enim est ad substantiam, ergo ipsa generatione substantia accipit *esse* quæ prius non fuit, et ita ejus quod producitur est causa efficiens, nihil enim seipsum producit ad *esse*. Item, si corruptibile (g) ex causa intrinseca quandoque necessario non sit, ut sibi imponitur; ergo a se corrumpetur sine corrumpente exteriori. Imponitur etiam (h) Avicennæ tertius modus, et probatur ex 6. *Metaph.* ubi dicit: *Quod causatum quantum ex se, inest ei ut non sit, quantum vero ad suam causam, est ei ut sit; quod autem est ei ex se apud intellectum, prius est non duratione, eo quod est ei ex alio*; et hoc apud sapientes vocatur creatio, dare scilicet *esse* rei post *non esse* absolute.

Secundo gener[ati]one in fi[ne] Cap. 1 Non e[st] creatu[m] quomo[do] prius e[st]. Scot. 2. d. 1. q. et 3 d. 3. q.

(i) Contra ipsum arguitur, quia

iste modus includit contradictionem, quia si (per impossibile) ponitur non esse, sequitur non tantum falsum, sed etiam impossibile secundum ipsum, scilicet causam necessariam non necessario causare et dare *esse*.

## COMMENTARIUS.

6. (a) *Contra istam opinionem*, etc. Hîc Doctor intendit ostendere ex dictis Philosophi, quod ipse non negaverit primum modum, videlicet aliquid esse causatum ab alio et esse necessarium. Et primo probat per Philosophum 2. *Metaph. text. com.* 4. Sempiternorum principia verissima esse necesse est, quia aliis sunt causa veritatis, ait enim sic : *Quapropter semper entium principia semper esse verissima necesse est, non enim quandoque sunt vera, quandoque non*. Hæc ille. Vult dicere, quod principia semper existentium, id est, corporum cœlestium, cujusmodi sunt substantiæ separatæ, semper necesse est esse vera, id est, sunt verissima, cujus duplex ratio assignatur. Prima, quia non quandoque sunt vera, quandoque non, et in hoc præcellunt generabilia et corruptibilia. Secunda, quia illis non est alia causa suæ veritatis, sed illa sunt causa aliis ; et in hoc præcellunt corpora cœlestia, quæ licet sint sempiterna, tamen habent causam sui *esse* et sui motus, et necessariorum sunt causæ, ut corporum cœlestium, vide Commentatorem ubi supra *comment.* 4. Item patet ab ipso Philosopho 1. *Cœli, text. com.* 138. quomodo omne sempiternum est necessarium. Item. 5. Metaph. cap. de necessario, text. com. 6. *Nihil prohibet quorumdam necessariorum alteras esse causas*. Dicit enim sic : *Horum quidem utique altera causa essendi necessaria, horum autem nulla, sed propter hæc alia sunt ex necessitate*. Hæc ille.

Vult dicere ex ista littera et præcedente, quod principia demonstrationis et conclusionis sunt necessaria ; ergo sequitur, quod necessariorum quædam sunt causæ, quædam sunt causata. Sequitur in textu : *Quare primum et necessarium propria quidem simplex est*, etc. Si enim aliqua necessaria sunt causæ et aliqua causata, et in causis non est processus in infinitum ; ergo aliquod erit principium necessarium, et illud oportet esse simplex. 7.

(b) *Item*, 12. *Metaph. text. com.* 52. *concludit unitatem universi*. Littera stat in hoc, quia ex quo principium effectivum primum est finalis causa omnium aliorum a se, sequitur quod erit causa effectiva, quia causa finalis non dicitur causa finalis efficientis, sed effectus ; causa enim finalis inquantum amata movet efficiens (ut supra patuit *d.* 2.) ad efficiendum aliquid in ordine ad ipsam ; et sic primum effectivum producit omnia propter semetipsum, scilicet ordinando illa ad seipsum, ut ad causam finalem desideratam et amatam ; modo secundæ Intelligentiæ et cœlum sunt alia a Deo et ordinata ad ipsum, ut ad causam finalem, ergo sunt ab ipso primo causata.

(c) *Item Commentator*, etc. Hæc littera patet sic : Objectum maxime perfectissimum in entitate est causa intellectionis, qua substantiæ separatæ ipsum intelligunt, et intellectio substantiæ separatæ est substantia ejus, sequitur quod quia primum movet Intelligentias ut intellectum et amatum, quod est in ratione objecti, et objectum causat intellectionem ; ergo causat illas secundum suum *esse*, cum intellectio illarum sit suum *esse*.

8. Si dicatur hic ut aliqui dicunt, quod movet ut finis, non ut efficiens.

Hoc non staret, quia, ut inquit Commentator, ubi supra, est ibi causa, et causatum sicut intellectum, id est, objectum intellectum est causa intellectionis, ut balneum in mente movet effective secundum Commentatorem, ubi supra *com.* 36.

Si dicatur, nonne intellectio causatur ab intelligente et intellecto, ut patuit supra a Doctore *d.* 3. *q.* 7. *in quodl. q.* 15. Cum ergo intellectus substantiæ separatæ sit sua substantia, sequitur quod substantia separata erit partialis causa suimet, quod est impossibile.

Dico ad mentem Philosophi, quod ex quo *intelligere* substantiæ separatæ est suum *esse,* si ergo *intelligere* est a primo, etiam et *esse* erit a primo; et quia *esse* non potest esse a primo nisi ut a totali causa, ita *intelligere* erit a primo ut a totali causa, secus est de intellectione realiter distincta ab intelligente, quia illa potest esse ab objecto et intellectu, ut a causis partialibus.

Responsio aliorum. (d) *Respondetur ab eis.* Dicunt isti quod Aristoteles et Avicenna ponunt aliquid necessarium esse vere causatum ex rationibus verisimilibus, id est, sophisticis, ideo oportet contradicere eis ex rationibus veris. Sed certe isti nimis vilificant hos Philosophos, quia vilius est dicere quod Aristoteles contradicat dictis suis, quam consequenter ad antecedens falsum concedere conclusionem falsam. Nam ex quo ponit primam causam necessario causare effectum sibi immediatum, licet hoc sit falsum, tamen habet consequenter concedere ipsum effectum esse necessarium formaliter, quod adhuc est falsum, et hoc non est ita vilificare Philosophum, sicut dicere quod sibi contradicat.

(e) *Item, quod non posuerit secundum modum.* Hic ostendit Doctor propter irrationabilitatem illius modi, scilicet quod aliquid dependeat ab alio in essendo a quo non habet *esse*, et in permanendo a quo non habeat permanentiam. Nec est simile de figuris et numeris, quia numerus posterior dependet a priori, et tamen non causatur a priori, quia numerus prior etsi non sit causa effectiva posterioris, est tamen pars illius, et ideo posterior dependet a priori in essendo.

(f) *Quod etiam imponitur Aristoteli.* 9.
Hæc littera consistit in duobus dictis. Primum, quod nulla species in se est formaliter necessaria, quia cum necessitas sit conditio existentiæ, et nulla species sit in se existens, sequitur quod nulla erit necessaria. Sed si Aristoteles posuit species horum corruptibilium esse necessarias, hoc posuit ex hoc quod conservantur in alio et alio indivividuo. Et quia voluit motum cœli esse necessarium, ideo voluit successionem individuorum esse necessariam, et hoc propter aliam et aliam approximationem agentis ad passum, puta (quod fit per motum ipsius) generat aliud et aliud individuum. Et hoc est, quod dicit Aristoteles, quod Sol in circulo obliquo est causa generationis, id est, quod secundum, quod Sol motu suo sit in alio et alio signo gradu minuto, et conjungitur aliquando uni planetæ, aliquando alii, ideo fit alia et alia generatio. Secundum dictum est, quod ad mentem Aristotelis elementum cum sit pars existens principalis, sit necessarium, licet aliquæ partes generentur continue, et continue corrumpantur, ut pars aeris quæ est propinquior igni, et sic secundum totum est incorruptibile, et secundum partes est generabile et corruptibile. Quomodo species corruptibilium sunt necessariæ.

(g) *Item si corruptibile*, etc. Si dicatur, nonne homo potest corrumpi ab intrinseco? Dico, quod verum est etiam ab extrinseco ut patet; sed multæ sunt substantiæ, 10. Homo potest corrumpi ab intrinseco. et ab extrinseco.

ut puta omnes non viventes, quæ non corrumpuntur ab intrinseco, sed ab extrinseco.

(h) *Imponitur etiam Avicennæ tertius modus.* Sensus hujus litteræ est, quia enim causatum secundum totum suum *esse* est a causa, sequitur quod quantum est ex ratione causati inest ei, ut non sit, cum *esse* suum non sit a se, sed ab alio, et cum a causa habeat suum *esse*, tunc inerit ei a causa ut sit. Et sic illud quod in sua ratione formali quantum est ex se inest ei ut non sit, est prius aliqua prioritate, puta naturæ; accipiendo tamen *prius natura* non positive, sed tantum negative, quia si non præveniretur a causa extrinseca dando *esse* in illo priori, quod dat *esse* si non daret, tunc *non esse* esset prius natura positive; sed quia prævenitur, ideo *non esse* inest tantum prius natura negative vel privative. Et de hoc vide quæ exposui *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 2. *et in* 3. *dist.* 3. *quæst.* 1. Et hæc vocatur creatio, scilicet dare *esse* post *non esse* absolute, extendendo tamen nomen *creationis*, quia creatio proprie est a *non esse* simpliciter ad *esse*, ita quod *non esse* præcedat aliqua duratione ipsum *esse*, creatio enim proprie importat novitatem effectus. Et si aliquid de nihilo esset productum ab æterno, ita quod ly *nihil* tantum præcesserit natura modo præexposito, non esset proprie creatura, ut etiam supra exposui *dist.* 2. *quæst.* 1. *part.* 1. et clarius vide *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 2.

...e sit ...tio.

(i) *Contra ipsum arguitur.* Vult dicere in ista littera, quod si causatum necessarium potest poni non esse, non tantum hoc est falsum, quia tunc necessarium esset possibile non esse, sed est impossibile secundum Avicennam, quia tunc si tale necessarium posset non esse, causa necessaria et necessario producens non de necessitate daret tale *esse*, quod adhuc est impossibile; ergo falsum est dicere aliquod necessarium esse possibile, et hoc est quod dicit.

SCHOLIUM.

Scotus modeste fatetur sibi certo non constare de mente Aristotelis et Avicennæ, et ideo non tribuit eis nisi quod minus absurdum habetur ex ipsorum dictis. Dicit ergo quod posuerunt Deum necessario causare (de quo agit 2. dist. 1. q. 2.) ex quo sequitur necessarium esse quod ab eo immediate fit. Quando autem producit aliquid mediante motu, id contingens esse potest, quia motus in suis partibus est difformis, licet sit uniformis et necessarius, ut a primo movente; et ostendit quod nec Aristoteles nec Avicenna sibi contradicunt. Vide eum quodl. 7.

De intentione (a) istorum Philosophorum Aristotelis et Avicennæ nescio, sed nolo eis imponere absurdiora, quam ipsi dicant vel quam ex dictis eorum necessario sequatur, et ex dictis eorum volo irrationabiliorem intellectum accipere quem possum. 8.

Respondeo igitur, quod Aristoteles simul et Avicenna posuerunt Deum necessario se habere ad alia extra se; et ex hoc sequitur quod quodlibet aliud necessario se habet ad ipsum, quod quasi immediate comparatur ad ipsum, vel non mediante motu, quia cum uniformitate in toto ponit difformitatem in partibus mobilis, et mediante motu, generabilia et corruptibilia difformiter comparantur ad ipsum.

De hoc Scot. inf. d. 39. et 2. d. 1. q. 2. ubi affert rationes Philosophorum pro hoc.

Tenendo illud falsum (b) fundamentum, scilicet Aristotelis, ponendo ipsum esse causam necessariam, non videtur contradicere

sibi ponendo causatum necessarium, ut vult 5. *Metaph. cap. de Necessario,* quod *quorumdam necessariorum est altera causa,* et 8. Physic. et 2. Metaph. *sempiternorum principia semper esse verissima necesse est*, ut argutum est, et ita ponit non tantum secundum modum, sed etiam primum modum.

Text. 6.

Text. 4.

9. Avicenna autem videtur statim contradicere sibiipsi, ponendo illud esse possibile, quia tunc necessarium non necessario compararetur ad illud.

Sed arguitur (c) pro Avicenna si est ab alio, ergo in conceptu quidditativo ejus non cadit *esse*; ergo est de se possibile esse, et non esse, sicut humanitas non est de se una, nec plures. Conceditur de isto modo possibilitatis, quæ scilicet possibilitas non est, nisi quod ordine naturæ hoc est capax hujus, et non est illud quidditative. Et ex hoc patet responsio ad argumentum factum contra Avicennam, quod quasi contradicat sibi, quia non sequitur, tale possibile posse non esse, nec potest poni non esse, sicut nec ens non esse unum. Et sic Aristoteles concederet possibile quod est necessarium ab alio, sed possibile potentia ante actum, improbat 1. *Cœli et Mundi*.

Text. 138.

Itaque concordant Aristoteles et Avicenna in consequentibus ex uno principio falso in quo concordant, quod Deus necessario se habet ad quodlibet, quod est extra se, ad quod immediate vel mediante immutabili comparatur.

COMMENTARIUS.

(a) *De intentione istorum Philosophorum.* In ista littera ponuntur tria dicta. Primum, quod causa prima respectu eorum, quæ immediate comparantur ad ipsam secundum Aristotelem et Avicennam, est simpliciter causa necessaria et immutabiliter se habens, et sic quodlibet aliud necessario se habet ad ipsam, quod immediate comparatur ad ipsam. Secundum, prima causa potest comparari ad motum uniformem. Nam ipsa movet primum mobile secundum aliquos, uniformiter ab Oriente in Occidentem, et tali motu omnes sphæræ inferiores moventur, et ut scilicet talis motus sit necessarius necessitate inevitabilitatis, quia semper movens; non autem immutabilitatis, quia necessitas immutabilitatis solum permanentibus congruit, quæ habent necessitatem in actu formaliter, et sic adhuc est causa mere necessaria. Tertium, prima causa comparatur ad difformitatem motus in partibus mobilis, de qua difformitate dixi supra *dist.* 2. *q.* 1. et sic quia in toto ponit difformitatem in partibus mobilis, generabilia et corruptibilia mediante tali motu difformi difformiter comparantur ad ipsam primam causam.

11. Positio Arist. Avic. de necessitate primæ causæ.

(b) Ex his infert Doctor, *quod tenendo illud falsum fundamentum*, scilicet quod sit causa necessaria, non videtur Aristoteles contradicere sibi.

(c) *Sed arguitur pro Avicenna.* Doctor hic intendit ostendere, quod Avicenna sibi non contradicat. Et ratio stat in hoc, quia illud, quod est ab alio non includit in suo *esse* quidditativo aliquod *esse*, id est, quod ex quo est ab alio causative non includit quidditative suum *esse,* nec essentiæ, nec existentiæ, quia tale sic includens est a seipso. Si enim *esse* existentiæ includeretur quidditative in tali 12.

*esse* possibili, cum illud *esse* possibile non sit vere productum nisi tantum secundum *quid*, ut patet infra *dist.* 36. *et* 43. Vera enim productio terminatur ad *esse* existentiæ, quod est simpliciter idem cum *esse* essentiæ, ut patet *infra d.* 36. 39. *et in* 2. *d.* 1. *et. d.* 3. *q.* 1. *et in* 3. *d.* 2. sequeretur quod tale *esse* existentiæ non esset vere causatum. Hoc ergo dictum debet sic intelligi, quod in aliquo priori naturæ, saltem negative non est, nec secundum *esse* reale essentiæ, nec existentiæ, sed tantum in *esse* possibili, et in secundo instanti naturæ de necessitate producitur a causa necessario causante. Et talis possibilitas stat cum necessitate, et dicitur possibilitas juncta actui in eodem instanti durationis, et in eodem instanti naturæ positivo, licet non negativo sive privativo, ut dixi supra. Possibilitas vero, quæ dicitur ante actum, quæ est prior duratione ipso actu, non stat cum necessitate illius actus, quia ens simpliciter necessarium est ens sempiternum. Et hanc necessitatem negant Philosophi et etiam Theologi posse stare cum necessitate actus existentiæ, ad quem est talis possibilitas. Ex his potest elici unum, videlicet quod illud quod est a semetipso, id est, quod habet essentiam et existentiam a semetipso, includit ipsum *esse* existentiæ in suo quidditativo.

[Vera productio terminatur ad esse existentiæ.]

SCHOLIUM.

Solvit adducta n. 3. et ab Henrico, ad probandum quod Aristoteles non admisit primum modum, scilicet aliqua esse necessaria et a Deo causata.

10. Ad illa quæ adducebantur (a) prius ad probandum, quod Aristoteles negaret primum modum. Ad primum, quod nititur probare contradictionem, forte diceret Aristoteles possibile objective non repugnare necessario, si producens necessario producit. Non enim requiritur quod realiter posset esse non tale, sed quod ordine naturæ præintelligitur non tale. Hoc probatur per confirmationem argumenti, quod adducebatur ab Henrico, quæ est, quod de essentia divina quasi de potentia subjective, secundum ipsum, generatur Filius; certum est enim quod ista potentialitas, quasi subjectiva, non prohibet necessitatem, nec quasi potentia objectiva Filii, quia generans necessario generat. In sum. art. 54. q. 3.

Ad illud (b), quod adducebatur de 1. *Cœli et Mundi*, quod una natura mutaretur in aliam, potest dici quod substantia habet *esse* permanens, et ideo non datur sibi semper novum et novum *esse*; ergo a causa necessario causante, secundum eum, datur sibi natura necessaria formaliter, et sic si posset non esse, mutaretur ejus natura.

Per idem patet (c) ad illud 12. *Metaph.* de motu, quia cum sit de se possibilis, non solum potest propter hoc ab alio perpetuari, quia ab alio est, sed quia cum hoc semper habet *esse* novum; et ita non est forma quæ est necessario se habens, licet necessario semper sit, quia mobile totum necessario uniformiter se habet ad dans *esse* uniformiter necessario secundum istos. Et hæc habitudo necessario uniformis mobilis ad movens, est causa motum necessario fieri, licet motus nunquam habeat *esse* formaliter necessarium; est etiam hîc necessitas inevitabilitatis sine necessitate immutabilitatis in mo- 11. Text. com. 41.

In motu secundum Philosophum est necessitas inevitabilitatis, non immutabilitatis, quo modo hæc differunt. Vide Scotum infr. d. 39. Scilicet de quo agit.

tu, sed ex necessitate immutabilitatis in causis ipsius motus, ita quod utraque auctoritas per hoc solvitur; sed permanens si est necessarium, simul habet *esse* quo est formaliter necessarium, et ita si sit corruptible, contradictio erit, non sic motus. Vel argumentum (d) Aristotelis contra Platonem 1. *Cœli et Mundi*, procedit ex suppositione necessarii agentis, et tunc sic deduco : si cœlum potest perpetuari et ab agente necessario, ergo necessario perpetuabitur ; huic autem necessario repugnat actus iste, *corrumpere*, ergo et potentia ad illum actum, quia cuicumque necessario repugnat actus, eidem necessario repugnat potentia ad illum actum, licet non cuicumque contingenti ; ergo non stat potentia ad corruptionem, nisi stet potentia ad opposita simul. Et per hoc tenet illa consequentia de possibili posito in *esse*, nam ex positione possibilis in *esse* non sequitur impossibilitas, nec nova incompossibilitas alicui necessario.

Dato possibili non sequitur impossibile

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad illa quæ adducebantur*, etc. *Ad primum*, etc. *diceret Aristoteles possibile objective non repugnat necessario*, id est, illud quod est objectum potentiæ productivæ, merito cujus dicitur possibile objective, non repugnat necessario, accipiendo *possibile*, ut tantum præcedit *esse* in aliquo instanti naturæ, non durationis, ut supra expositum est.

*Hoc probatur per confirmationem argumenti*. Hoc vide *supra dist*. 5. *q*. 2. *et infra dist*. 27. *q*. 1.

(b) *Ad aliud quod adducebatur*. Sensus hujus litteræ est, quod ex quo substantia habet verum *esse* permanens et non successivum, sicut motus, qui tantum habet *esse* successivum, si tale *esse* permanens sit a causa necessaria, habet a causa necessitatem permanentem ; et si tale *esse* posset non esse, sequeretur quod natura necessaria posset mutari in possibilem, quod est falsum, ut patet.

(c) *Per idem patet ad illud*, 12. *Met*. Et littera stat in hoc, quod differentia est inter causatum permanens de necessitate, et causatum successive de necessitate, quia primum habet necessitatem permanentem, sicut habet *esse* permanens ; secundum vero, quia tantum habet *esse* successivum, ita et necessitatem tantum successivam, quæ proprie non dicitur necessitas, cum *necesse esse* non varietur, et successivum continue variatur. Dicitur ergo, quod motus perpetuatur de necessitate, quia continue nova pars producitur. Et ratio, quia totum mobile, puta cœlum, necessario uniformiter se habet ad dans *esse* uniformiter necessario : *et hæc habitudo necessario uniformis mobilis ad motorem est causa motum necessario fieri*, id est, quia ipsum mobile, puta primum mobile, uniformiter respicit ipsum motorem, qui motor de necessitate movet illud, ideo talis motus perpetuatur ; et quod talis motus perpetuetur, est necessitas tantum inevitabilitatis sine necessitate immutabilitatis in motu, sed ex necessitate immutabilitatis in causis motus, motus enim non est necessario immutabilis, patet, quia continue variatur : est tamen inevitabilis, quia talis variatio evenit necessario, causa tamen ipsius motus est simpliciter immutabilis (et quæ sit differentia inter necessitatem absolute sumptam et necessitatem immutabilitatis, vide infra a Doctore *d*.39. et quæ ibi exposui.) Et licet causa movens cœ-

14. Differentia est inter causatum permanens de necessitate, et causatum successive de necessitate.

lum sit necesse esse immutabiliter, tamen motus causatus dicitur tantum necessarius inevitabiliter. Est ergo repugnantia, quod necessarium immutabiliter et permanens sit corruptibile, et non sic est de motu, quia semper corrumpitur, adveniente enim una parte alia desinit.

15. (d) *Vel argumentum Aristotelis.* Nam argumentum Aristotelis est tale,quia dicit Avicenna : Substantia aliqua, puta cœlum, potest perpetuari quoad *esse*, et est causatum de necessitate, et arguit sic Aristoteles : Si cœlum potest perpetuari, ergo est causatum de necessitate, ergo sequitur quod est possibile ; et si sic, ergo posset corrumpi. Dico quod si cœlum potest perpetuari ab agente necessario, non sequitur quod possit corrumpi, nam hæc consequentia est bona : Si potest perpetuari secundum *esse* ab agente necessario, ergo necessario perpetuabitur, et tali repugnat actus iste quod est *corrumpi*, et cui repugnat necessario actus, ei necessario repugnat potentia ad tamen actum Si ergo illud, quod necessario perpetuabitur sit in potentia ad corrumpi, tunc simul erit in potentia ad corrumpi, tunc simul erit in potentia ad opposita, patet, quia est possibile perpetuari ; ergo est in potentia ad actum perpetuitatis, et per te est in potentia ad *corrumpi*, quæ opponitur potentiæ ad perpetuari ; quia sicut corrumpi opponitur *perpetuari*, ita et potentia opponitur potentiæ, sicut sanari et ægrotare opponuntur, ita posse sanari et posse ægrotare opponuntur, ut patet 3. *Physic. text. com.* 10. et hoc est, quod dicit : *Licet non cuicumque contingenti.* Hoc debet referri ad *corrumpi*,id est, quod licet illi quod est posse perpetuari a causa necessaria, repugnet posse corrumpi, quia illud tale habet necesse esse permanens et in actu,motui tamen, qui etiam perpetuatur a causa necessario movente non repugnat posse corrumpi ; patet, quia nova parte adveniente prior semper desinit esse, et hoc est,quod dicit: *Licet non cuicumque contingenti.* Et hoc non debet referri ad verba immediate præcedentia, scilicet *cui necessario repugnat actus, necessario repugnat potentia*, et hoc est verum tam in necessario quam in contingenti. Et quod addit, quod tali possibili in *esse* posito, sic intelligitur ; si possibile est cœlum perpetuari secundum *esse* a causa necessaria, si tale possibile ponatur in *esse*, nullum sequitur impossibile. Et sic ex positione possibilis in *esse* non sequitur impossibilitas, nec nova incompossibilitas alicui necessario. Et sic patet ista littera.

Quomodo cœlum non potest corrumpi.

## SCHOLIUM.

Ponit motiva pro illa conclusione Philosophorum, scilicet aliqua esse in se necessaria et necessario a Deo causata. Primo, quia necessitas est perfectio in causa. Secundo, necessitas est perfectio in effectu ; ergo, esto Deus voluntarie causet, non tollit hanc necessitatem ab effectu. Tertio, aliquæ causæ necessario causant ; ergo et prima, quia omnes ei essentialiter subordinantur.

Quantum ad secundum principale, pro ista conclusione quæ dicta est esse intentio amborum Aristotelis et Avicennæ,arguo sic: In omni differentia entis, necessitas est perfectior contingentia. Probatio, quia necessitas est perfectio in ente in se, ergo in omni differentia entis ; ergo in illa differentia entis quæ est causa, necessitas est perfectior contingentia ; perfectissima igitur causa necessario causat. 12.

Scot. 2. d. q. 2 et infr. d. 3.9. de hoc agit.

Respondetur, quod necessitas est perfectior conditio ubi est possibilis ; est autem incompossibilis

rationi causæ ut causa, quia sic loquimur, et non de eo quod est, causa.

Contra hoc, in multis divisionibus entis, alterum dividens est perfectum, alterum imperfectum et extrema illa quæ sunt perfecta in diversis divisionibus, aut necessario concomitantur aut compatiuntur se. Exemplum, si dividatur ens per finitum et infinitum, per necessarium et possibile, per potentiam et actum: *actus, necessitas, infinitas,* aut necessario se concomitantur aut compatiuntur se; ergo cum in divisione entis per causam et causatum, causa sit perfectius extremum, concomitabitur cum eo quodcumque perfectius dividens ens, aut poterit stare cum eo, et per consequens necessitas.

Præterea, si primum causans naturaliter causaret, causaret necessario, et tunc daret necessitatem suo causato, sed nulla perfectio tollitur a causato, propter modum causandi ipsius causantis æque perfectum; causare autem voluntarie, non est modus causandi minus respectus quam causare naturaliter, ergo propter hoc quod est causare voluntarie, non tollitur necessario aliqua perfectio effectui ergo causa causans voluntarie potest dare necessitatem effectui.

Confirmatur ratio, quia si causaret naturaliter, posset producere plures differentias entis, scilicet *possibile et necessarium;* si ergo causans voluntarie non posset causare nisi tantum ens contingens, videretur esse causa imperfecta, quia tunc causalitas ejus non se extenderet ad tot effectus ad quot se extenderet, si naturaliter causaret.

Item, aliqua causa necessario causat; ergo prima causa necessario causat suum causatum. Antecedens videtur manifestum propter multas causas naturales, quæ necessario causant suos effectus. Consequentiam probo, quia in essentialiter ordinatis, posterius non potest habere necessitatem nisi prius habeat *esse* necessarium; connexiones autem causatorum ad suas causas, sunt essentialiter ordinatæ, ergo nulla talis connexio est necessaria, nisi illa, quæ est primi causati ad suam causam, sit necessaria.

SCHOLIUM.

Ponit rationes Henrici contra conclusionem Philosophorum, et adductis solutionibus quibusdam Commentatoris, confirmat et explicat easdem rationes.

Contra istam conclusionem in 13.
qua communiter concordant Philosophi, quod prima causa necessario et naturaliter causat primum causatum, arguitur sic: Primum agens nullo modo perficitur aliquo alio a se; agens naturale aliquo modo perficitur sua productione vel producto alio a se, ergo, etc. Minor ostenditur: *Quia agens naturale agit propter finem,* ex 2. Physicorum; sed nihil videtur agere propter finem, quo nullo modo perficiatur.

Henr. Quodlib.5. q. 4. Ex d. 2. q. 1.

Text. 49. 61. et 75.

Sed ad istud primo (a) respondetur secundum intentionem Avicennæ 6. *Metaph. cap. ult.* quod agens perfectum agit ex liberalitate, hoc

est, non expectans perfectionem a producto, sicut exposita est intentio liberalitatis *dist. 2. quæst. de productionibus*. Negandum igitur videtur quod assumitur, scilicet quod agens naturale perficitur eo quod producit, quia hoc non est nisi in agentibus naturalibus imperfectis. Et cum adducitur quod agens naturale agit propter finem, non oportet secundum Philosophos, agens primum naturale agere propter aliud quam propter se, sed propter seipsum ut propter finem, nec oportet ipsum perfici illo fine, sed esse naturaliter illum finem.

est. 3. . p.

hoc sup. . q. 5.

Alia etiam responsio habetur ab Avicenna quod sicut aqua ex seipsa est frigida, consequitur autem eam quod infrigidet aliud a se. Ita primum agens, si ponatur naturale agens secundum eos, ex seipso erit perfectum; sed perfectionem ejus consequetur producere perfectionem in alio, ita tamen quod illa productio perfectionis in alio non sit finis ejus, sicut nec finis aquæ est infrigidare,

rquet . ratin Avic. ra soiones us.

Ratio responsionis reducitur contra istas responsiones, quod si aqua non posset stare in frigiditate sua absque hoc quod aliquid frigefaceret, non esset summe perfecta in frigiditate, quia aliquo modo dependeret ab alio in frigiditate sua; ita igitur hîc de prima causa in entitate sua respectu entitatis primi causati.

Sed ista reductio non multum cogit, quia si aqua posset producere frigiditatem per se stantem, diceret Avicenna quod quantumcumque non posset esse in se frigida absque hoc quod frigefaceret, non esset propter hoc dependentia in frigiditate sua; sed perfectio completiva frigiditatis, ex qua necessario produceret, vel frigus in alio, vel frigus per se stans, et ita poneret de primo ente respectu productionis in aliis.

14. Roborat rationem Henrici, declarans quomodo agens perficitur agendo.

Ultimo videtur, quod ista ratio posset sic declarari : Omne agens naturale, aut actione sua perficitur in se, aut in suo simili, aut in toto, aut per suam productionem natura ejus accipit *esse* in alio ; hoc enim apparet inductive in omnibus. Intellectus enim agens naturaliter perficitur sua actione ; ignis naturaliter agens perficitur in simili, et natura sua habet *esse* in alio in quo posset illa natura esse etiam igne generante corrupto, et ita videtur necessitas generationis in corruptibilibus, secundum illud 2. de Anima : *Generatio est perpetua ut salvetur esse divinum.* Sol generat vermem, licet non perficiatur in se, nec natura sua accipiat *esse* in alio, tamen perficitur in suo toto, inquantum est pars universi, cujus universi aliqua pars producitur, et perfectio totius videtur esse aliquo modo perfectio partis. Deus Pater naturaliter producendo Filium, licet non perficiatur in se, nec in toto cujus sit pars, quia nullius est pars, tamen sua natura accipit *esse* in alio supposito, vel aliud suppositum accipit *esse* naturæ ; patet igitur inductive ista major divisim, licet difficile sit assignare *propter quid* istius majoris. Sed si Deus naturaliter produceret creaturam, nullum istorum contingeret, nec enim perficeretur

Text. 35.

in se ex tali productione, nec in simili, nec in toto, nec natura sua acciperet *esse* in producto; ergo nec creatura naturaliter producitur.

15. Secunda ratio apponitur (b) contra Philosophos, quia potentia respiciens aliquod objectum per se et essentialiter, non necessario respicit illa quæ non habent ordinem essentialem, sed accidentalem ad illud primum. Voluntas divina respicit primo bonitatem divinam ad quam creaturæ habent ordinem contingentem non necessarium, quia non sunt necessariæ ad consequendum istam bonitatem, nec augent eam; ergo voluntas divina istas creaturas non necessario respicit.

Henr. Quodlib. 5. q. 4. Sed ista ratio licet sit in se aliqualiter apparens, tamen videtur contradicere aliquibus dictis arguentis, quia ponit quod voluntas divina, ut respicit res in *esse* quidditativo, necessario vult quidquid vult; et tamen res in *esse* quidditativo non magis habent necessarium ordinem ad bonitatem divinam quam res in *esse* existentiæ.

Videtur etiam ratio habere aliam instantiam, quia sicut voluntas divina habet essentiam suam pro primo objecto, ita et intellectus divinus; ergo et intellectus divinus accidentaliter respiceret quidquid aliud ab essentia divina respiceret pro objecto, et ita videretur sequi quod Deus non necessario sciret aliud intelligibile a se, sicut non necessario vult aliud volibile a se.

16. Confirmat Scot. secundam rationem Henr. Primam instantiam, quia non est contra veritatem, sed contra opinantem, concedo.

Secundam excludendo confirmo rationem, quia voluntas quæ determinatur ad finem, non determinatur ad aliquid eorum quæ sunt ad finem, nisi quatenus per Syllogismum practicum concluditur ex fine necessitas illius entis ad finem, scilicet vel necessitas ejus in *esse* vel *haberi* ad hoc quod finis sit, vel habeatur, vel acquiratur, vel necessitas ejus in *diligi* ad hoc, ut finis diligatur vel habeatur. Hoc videmus in omnibus voluntatibus, quæ sunt ipsius finis, quia non oportet propter finem eas determinatas esse respectu alicujus entis ad finem, si tale ens non concludatur per Syllogismum practicum esse necessarium aliquo istorum modorum ad finem; ergo cum intellectus divinus non cognoscat aliud a se esse necessarium ad finem ultimum quomodocumque, voluntas illa ex hoc quod est necessario finis, non oportet quod sit necessario alterius a fine.

Quod instatur de intellectu, non est simile, quia intellectum esse necessario respectu alicujus objecti, non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo objecto; quia *esse* cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse in se, sed in intellectu præsentialiter, non sic *esse* volitum, imo ponit tunc vel consequenter illud habere aliud *esse* a voluntate, et hoc loquendo de volitione efficaci, quia quod sic volitum est a Deo aliquando est in effectu. Non est igitur intellectus divinus ita se habens ad intelligibilia alia a se, sicut voluntas ad alia volibilia, quia ille intellectus potest esse necessario omnium intelligibilium, quatenus Quare intellectus Dei necessario tend in alia se, et voluntas no

sunt sibi præsentia, nec per hoc ponitur aliquid aliud a Deo formaliter necessarium in *esse* reali. Voluntas autem non posset esse necessario aliquorum aliorum volibilium, nisi illa alia essent aliquando necessaria in aliquo *esse* reali, alio ab *esse* divino.

## COMMENTARIUS.

*Contra istam conclusionem*, etc.

16. (a) *Sed ad istud primo respondetur.* Hîc Doctor videtur improbare hanc rationem, et littera stat in hoc, quia ratio Henrici quam Doctor dicit non esse sufficientem, quia quod agens naturale, id est, agens de necessitate naturæ per productionem suam aliquo modo producat aliud a se, ut perfici possit ex productione, est tantum verum in agentibus imperfectis naturalibus; et ideo hujusmodi agentia per productionem suam dicuntur perfici aliquo illorum modorum, qui ponuntur infra a Doctore. Hoc autem non concludit de primo agente, quia ipsum agit de necessitate naturæ ex sua perfectione, sicut patet per exemplum Avicennæ de aqua frigida, ideo Doctor hanc rationem magis ampliat et fortificat. Sequentia sunt clara usque ad secundam rationem.

(b) *Secunda ratio apponitur.* Ratio ista consistit in hoc quod potentia, quæ respicit aliquod objectum primo et per se, id est, quæ habet operationem primo et per se circa illud, de necessitate operatur circa illa quæ ordinantur ad primum objectum, id est, quod nunquam posset (puta voluntas) velle aliquid, nisi de necessitate velit ordinata essentialiter ad habendum illud. Sicut aliquis non vult efficaciter sanitatem, nisi velit illa media, sine quibus sanitas acquiri non possit; secus est de illis, quæ ordinantur tantum accidentaliter, quia non sunt simpliciter necessaria, ut si aliquis vult efficaciter sanitatem, non oportet ipsum velle de necessitate illa, sine quibus sanitas haberi potest.

Deinde addit Henricus quod voluntas divina vult essentiam de necessitate, et nulla creatura est ordinata essentialiter ad bonitatem essentiæ, id est, quod non est ordinata essentialiter ad dilectionem voluntatis divinæ habendam circa essentiam, quia tunc voluntas divina non posset diligere essentiam, nec velle ipsam efficaciter nisi etiam vellet et diligeret necessario creaturam, quod est falsum; ergo voluntas divina non potest producere aliquid extra de necessitate. 17.

Doctor facit duas instantias contra, quarum prima non est contra rationem illam, sed tantum contra hominem, quia repugnat aliquibus dictis Henrici. Henricus enim ponit quod voluntas divina ut respicit res in *esse* quidditativo, necessario vult quidquid vult, et hoc est verum loquendo de *velle* complacentiæ, quia necessario complacet omni quidditati in *esse* quidditativo; et tamen ipsæ quidditates non habent magis ordinem necessarium ad bonitatem divinam, quam ipsæ in *esse* existentiæ, patet, quia non est necessitas simpliciter ad hoc quod voluntas divina velit essentiam suam, quod velit illas quidditates, quod patet, quia prius vult illam absolute et efficacissime. Imo prius vult illam, quam creaturæ habeant aliquod *esse*, sive simpliciter sive secundum *quid*, ut patet a Doctore *in secundo dist.* 1. *q.* 1. Ista ergo instantia non est contra rationem in se, sed contra rationem factam ab Henrico, quia repugnat aliquibus dictis ejus, scilicet quia ponit in ratione, quod voluntas ideo non vult creaturas necessario, quia non

Doctor facit duas instantias contra Henricum.

sunt essentialiter ordinatæ ad volitionem essentiæ divinæ; et ex alia parte vult, quod ipsæ res in *esse* quidditativo non sint essentialiter ordinatæ ad volitionem essentiæ divinæ, et tamen ipse vult quod voluntas divina de necessitate velit illas. Vel ergo contradicit sibimet, vel oportebit dicere ipsam voluntatem divinam velle ipsas res in *esse* existentiæ, et hoc de necessitate.

18. Secundam instantiam facit Doctor ut magis fortificet illam, quæ sic breviter fortificatur, quia aliqua voluntas non potest aquirere aliquem finem, (puta sanitatem, quæ est finis acquisibilis) nisi velit ordinata essentialiter ad illum finem; dico ordinata et conclusa per syllogismum practicum esse simpliciter necessaria ad talem finem acquirendum, sicut medicus vult sanitatem ægrotanti et imperio voluntatis intellectus discurrit per omnia media, quibus potest acquiri sanitas; et tandem invento necessario medio, talis cognitio quæ est cognitio conclusionis syllogismi practici, dictat voluntati ut si vult sanitatem efficaciter, quod necesse est ipsam velle tale medium. Hoc idem dico de fine non acquirendo in se, sed de fine ut diligendo, id est, quod voluntas nunquam potest efficaciter amare aliquem finem, nisi velit ordinata essentialiter ad amorem illius finis, et hoc si sit conclusum per syllogismum practicum talia esse media, ut dixi supra. Sed intellectus divinus non cognoscit aliquid aliud a Deo esse necessario volendum ad hoc, ut voluntas divina velit vel diligat Deum, imo intellectus divinus respectu eorum, quæ fiunt ad extra nullo modo dirigit voluntatem, imo voluntas prius vult, quam intellectus ostendat esse volendum, et voluntas prius determinat aliquid velle ad extra, et postea intellectus intelligit illud, ut supra patuit *in prolog. quæst. ult.* et infra patebit *dist.* 38. et melius *dist.* 30. Et sic patet ista littera.

Voluntas non potest amare aliquem finem efficaciter nisi velit ordinata ad illum.

SCHOLIUM.

Rationibus Henrici quas confirmavit, addit novas rationes contra illam falsam conclusionem Philosophorum, scilicet quod Deus causet necessario. Prima est, Deus est ens summe necessarium ex se, ex d. 2. q. 1. ergo secluso quocumque alio potest esse, alias minus impossibile inferret magis impossibile, etc. Secunda, alias nihil esset contingens in rebus, quod est contra Philosophos, de quo supra d. 2. q. 1. num. 21. Tertia, alias nullum esset malum vituperabile, quia Deus necessario illud causaret. Quarta, quia sequeretur quod causa secunda nihil causaret, quia præveniretur a prima quæ operaretur secundum ultimum potentiæ. Item, quod omnia fierent unum perfectissimum et quod moveretur cœlum in non tempore, et consequenter non esset generatio, nec corruptio in inferioribus.

Istis rationibus (a), cujusdam Doctoris aliqualiter sic fortificatis, addo alias rationes et arguo primo sic: Ens absolutum quod est ex se necessarium perfecte, quantum potest cogitari aliquid esse necessarium non potest non esse, quocumque alio a se non existente: Deus est summe necessarium secundum illum intellectum præacceptum; ergo quocumque alio a se non existente, non propter hoc sequitur ipsum non esse. Sed si necessariam haberet habitudinem ad primum causatum, illo causato non existente non esset; ergo non habet ad illud necessariam habitudinem. Majorem probo, quia ex minus impossibili non sequitur impossibilius, sicut nec ex minus falso sequitur falsius. Et hoc probo, quia si falsius habeat duplicem rationem falsita- 17.

Ex fal[so] non se[qui]tur falsi[us], alias ex [fal]ro sequ[i]tur falsu[m]

tis, et minus falsum tantum unicam, circumscribamus a falsiori illam rationem falsitatis, qua excedit minus unicam falsum, stante alia, et a minus falso illam quam habet; tunc falsius erit falsum, et minus falsum non erit falsum, quia circumscripta est ratio falsitatis minus falsi; ergo hoc posito, falsius erit falsum, et minus falsum erit verum, et tunc ex vero sequitur falsum. Ex hoc etiam patet tunc quod ex minus impossibili non sequitur impossibilius, sed tale necessarium quale descriptum est, est magis necessarium quam quodcumque aliud necessarium ab eo, etiam secundum omnem opinionem Philosophorum; ergo ex non esse cujuslibet alterius quod est minus impossibile, non sequitur non esse istius, quod est impossibilius. Probo aliud assumptum, scilicet quod si necessariam haberet habitudinem, etc. quia habens necessariam habitudinem ad aliquid, non est illa habitudine non existente, non existente autem extremo, non existit illa habitudo; non existente igitur extremo habitudinis, non existit fundamentum.

Contra istam rationem instatur, quia principium destruitur destructa conclusione, ex *primo Priorum*, et tamen principium ex se videtur esse formaliter necessarium; conclusio autem non est necessaria nisi ex principio, ergo etc.

[Veritas principii et conclusionis, sunt adæquate veritates. Et ratio procedit de duabus entitatibus, causa scilicet, et causato.]

Hæc instantia nulla est (b), quia stat probatio majoris, quod ex minus impossibili non sequitur impossibilius; sed nec est simile ad propositum, quia conclusio non est nisi quædam veritas partialis principii quod habet quasi totalem veritatem, sicut singulare est quædam veritas partialis respectu universalis. In entibus autem, ens causatum non est quædam entitas quasi partialis causæ, sed est omnino alia entitas dependens ab entitate causæ; et si ergo aliqua conclusione destructa, destruatur principium, non tamen ita erit de entitate in causa et causato.

18. Ad hoc autem ut istud de principio et conclusione intelligatur melius, possunt poni exempla. [Euclides lib. 1. Post. text. com. 12.] Prima conclusio Geometriæ, quod illæ lineæ trianguli sic constituti sunt æquales, non videtur esse nisi quoddam particulare istius universalis: Omnes lineæ ductæ a centro usque ad circumferentiam sunt æquales; et ita in multis aliis conclusio non videtur esse nisi particulare, vel unius universalis, vel multorum, ex quibus simul infertur. Sicut si jungamus isti istam universalem: Quæcunque uni et eidem sunt æqualia, inter se sunt æqualia, et licet prædicatum primo conveniat subjecto ipsius universalis, id est, adæquate, non tamen convenit primo tali primitate subjecto minus universalis; nec propter istam primitatem in principio, et non primitatem in conclusione, est talis causalitas in principio respectu conclusionis, qualis est in entitatibus unius entis respectu alterius, ita quod illa causalitas principio ponat veritatem aliam formaliter a veritate conclusionis, sicut in entibus entitas causæ est

formaliter alia ab entitate causati. Primitas autem prædicationis est propter primitatem terminorum, et termini speciales, licet non sint adæquati illis prædicatis, tamen attributio prædicati illis terminis specialibus particulariter sumptis, includitur in attributione ejusdem prædicati terminis communibus universaliter sumptis; includitur, inquam, sicut aliquid illius veritatis.

19. Nihil fieret contingenter, si Deus ageret necessario.

Secundo arguo sic (c): Aliquid fit contingenter in entibus; ergo prima causa contingenter causat. Antecedens concedunt Philosophi. Consequentiam probo sic: Si prima causa necessario se habet ad causam proximam, sit illa *B*; *B* igitur necessario movetur a prima causa, *B* autem eodem modo quo movetur a prima causa, movet proximam sibi, igitur *B* necessario causat movendo *C*, et *C* movendo *D*, et sic in omnibus causis procedendo, nihil contingenter erit, si prima causa necessario causat. Ista ratio pertractata est *dist.* 2. *quæst.* 1. *de infinitate Dei*, probando Deum esse formaliter infinitum, et ideo non oportet hîc amplius immorari.

De hoc malo supra d. 2. q. ad primum prin. et 2. d. 34. 36. et 37. q. 2.

Præterea, et redit in idem (d): aliquod malum fit in universo; ergo Deus non necessario causat. Antecedens concedunt Philosophi. Probo consequentiam, quia agens necessario producit effectum suum in susceptivo quantum potest produci in eo, effectus primi est bonitas et perfectio; ergo si necessario agit, producit bonitatem in quolibet quantum ipsum susceptivum potest recipere; sed habens bonitatem tantam, quantæ ipsum est capax, nullam habet malitiam, ergo, etc. Et si istud argumentum posset evadi de malo in natura sicut tactum est *dist* 2. *quæst. prœallegata*, tamen de malo contingenter facto quod scilicet est vituperabile, non videtur possibilis evasio, quin si aliquod tale malum eveniat, quod scilicet sit vituperabile, ac ex hoc sequatur quod contingenter eveniat, causa prima non necessario causat, sicut ostendit ista deductio.

20. 1. Cœl. text. c. 11. Si causa prima necessario causaret, secunda nihil causaret de ho Scot. 2. d. 42. Contra de Patre e Filio respectu Spiritu sancti.

Item, omnis causa (e) necessario agens agit secundum ultimum potentiæ suæ, quia sicut non est in potestate sua agere et non agere, ita nec intense et remisse agere; ergo si prima causa necessario causat, causat quidquid potest causare; potest autem causare ex se omne causabile, ut probabo; ergo causat omne causabile, ergo nulla causa secunda aliquid causat. Istam secundam consequentiam probo, quia causa prior, prius naturaliter respicit causatum quam causa posterior, *ex prima propositione de Causis*; ergo in illo priori, si totaliter causat totum illud, quod in secundo signo deberet causari a causa secunda, in secundo signo in quo deberet causa secunda causare, nulla est possibilis actio causæ secundæ, quia jam præintelligitur totus effectus causatus a causa prima. Assumptum in argumento, quod possit causare omne causabile, probo, quia habet potentiam cujuscumque causæ secundæ, totam etiam quæ est in causa secunda, quantum ad

quodlibet perfectionis, quod est in quacumque causa secunda, sicut deductum est in quæstione prius allegata de infinitate in via prima, sumpta de efficientia. Non requiritur autem cum causa efficiente aliqua imperfectio, sed tantum perfectio quia causare effective est perfectionis simpliciter; ergo primum habens in se causalitatem omnem causæ secundæ, quantum ad quodlibet, quod est perfectionis, potest immediate causare ex se omne causabile, sicut et cum causa secunda. Et si consequens ultimum, quod scilicet causæ secundæ priventur actionibus suis non habeatur pro inconvenienti, duco ad majus inconveniens quod causabit, et omnia et unum solum, ita quod omnia erunt tantum unum; quia sicut causabit omnia causabilia, propter hoc quod causat omnia quæ potest causare, ita etiam in quacumque causatione causabit quantum potest causare, et ita perfectissimum, et ita omnia illa erunt illud unum causatum, et tunc omnia erunt unum.

[...] hoc q. 1. ult. Per idem medium, ex necessitate causandi et ultimata causatione, sequitur quod movebit in non tempore, aut saltem mutabit cœlum in non tempore, ita quod cœlum non proprie movebitur.

[...]et de [...]ci motu cœli. Nec valet illa responsio tacta supra, *quæstione prœallegata de infinitate,* quia ista virtus infinita habet omnem perfectionem causæ efficientis in se, quam ipsa habet cum causa secunda proxima, et ideo sequitur, quod immediate potest causare omnem illum effectum in cœlo per se, quem potest causare cum Intelligentia; ergo et causat, si necessario agit quidquid potest, et ultra si causat illud immediate; ergo mutat, et in non tempore, quia potentia infinita agens secundum ultimum potentiæ suæ, non potest agere in tempore. Si autem aliquis motus cœli potest esse in non tempore ab isto movente, igitur est; et si hoc, ergo nulla est generatio et corruptio in inferioribus, quæ sunt contra Philosophos; igitur illa ex quibus sequuntur ista, sunt falsa secundum Philosophos. Quia in æternis non differt posse ab esse.

Additio. *Posset dici aliter ad primum inconveniens, scilicet quod primum transferat cœlum in instanti, quod hoc non sequitur, quia corpus non est susceptivum translationis instantaneæ, ideo virtus quæcumque non potest in hoc; et præcipue patet hoc in circulatione, quia si in nunc circulatur quælibet pars lati, erit in eodem instanti in eodem situ in quo fuit prius, alioquin si pars non redeat omnino ad situm eumdem, et postea quando complebitur circulatio perveniet, igitur circulatur in tempore; sequitur ergo quod si in nunc circuletur quod in illo nunc, quælibet pars sit in eodem situ, et quantum ad totum et quantum ad partes; igitur circulare in nunc est non circulare, nec omnino mutare.*

*Hæc secunda ratio bene probat quod non ponendo movens conjunctum ipsum primum, etiam si sit potentiæ infinitæ non poterit sphæram circulare in nunc, sed nec in tempore propter probationem Aristotelis, quia tunc finita potentia transferret in æquali tempore.*

*Ex quibus sequitur, quod infinita potentia non potest omnino immediate sphæram circulare, et tamen videmus*

*eam circulari; hæc igitur est necessitas Averrois ponendi movens conjunctum, id est, immediatum et finitum, sine quo primum nihil transfert sphærice, quia*
8. Phys. text. com. 79. *non potest nisi mediate agere propter sui perfectionem et imperfectionem effectus, inter quæ necessario requiritur causa proxima medians.*

Com. 41. 12. Metaph. *Contra istud, quæro quid est primum movere mediate? aut enim quia producit causam proximam moventem, cui dando* esse *dedit virtutem finitam moventem; aut si secundum est a se primum dat ei virtutem et influentiam aliquam qua movet; aut tertio, quia primum et secundum, eumdem effectum causant ordine quodam absque hoc quod causa secunda aliquid recipiat a prima; si tertium, sequitur quod finita potentia sine aliqua causa prima movebit in æquali tempore cum infinita, mediante tamen causa secunda; si secundum, sequitur quod illud influxum sit aliud a natura secundæ causæ; igitur si negatur primum habere motum pro proximo effectu, est contra tertium, et in nulla Intelligentia est accidens contra secundum.*

*Et si dicatur primum esse de mente Aristotelis, et quod ipsum exponit Avicenna, nono Metaphysicæ de ordine In-*
c. 4. *telligentiarum, et tunc infinitas motus reducatur in primum, quia etiam infinitas durationis secundæ causæ est a prima semper causante, sicut Filius semper gignitur, primum autem ex se est durationis infinitæ. Sed successio reducatur in virtutem finitam moventis proximi, ita quod non ob aliud est ibi primum movens, nisi quia dans* esse *moventi. Sic bene salvatur primum efficiens et ultimus finis, quia amatus propter se a secundo movente, sed non primum movens nisi remotum, et dans* esse *moventi proximo.*

## COMMENTARIUS.

(a) *Istis rationibus.* Hîc sunt aliqua supponenda. Primo, quod illud quod est ne- 19. Notanda ratio de necesse esse.
cessarium a se et a nullo dependet, sic est necessarium, quod circumscripto quocumque alio a se a quo non dependet, nec in essendo, nec necesse esse, impossibile est ipsum non esse; hoc patet supponendo quod necesse esse ut duo, erit impossibile non esse ut duo, quia sicut aliquid est evidens in veritate, ita oppositum erit evidens in falsitate, ut patet 1. *Poster.* Sic etiam quanto aliquid est necesse esse in essendo, tanto est impossibile in non essendo. Similiter necessarium, ut unum erit impossibile non esse ut unum, quia tanta est impossibilitas non essendi, quanta est necessitas essendi. Si ergo necesse esse ut duo posset non esse ex hoc, quod necesse esse ut unum potest non esse, tunc impossibile esse ut duo, sequeretur ex impossibili ut unum, et sic impossibile potest sequi ex possibili; patet, quia si removeatur ab impossibili ut duo, una ratio impossibilitatis, adhuc remanet impossibile. Similiter si ab impossibili ut unum, removeatur una ratio impossibilitatis, amplius non erit impossibile, ergo possibile; et tu dicis quod nunquam impossibile potest sequi ex minus impossibili; ergo impossibile absolute non potest sequi ex possibili. Hoc idem dico de magis falso et minus falso.

Secundo suppono, quod primum effecti- 20. Primum effectivum est ex seipso
vum est ex seipso necesse esse et a nullo alio a se, nec in *esse*, nec in *necesse esse* dependet, quia hoc esset contra rationem primi effectivi, ut supra patuit *dist.* 2. *q.* 1. Tertio suppono, quod si primum effectivum producit aliquid aliud a se in essentia, quod habeat necessariam habitudinem ad illud, quæ necessaria habitudo

non potest separari ab illo, cum de necessitate agat; ergo illa habitudo necessaria necessario terminatur ad productum, et sic ipso producto non existente, talis habitudo non erit, et si talis habitudo non erit, ipsum primum effectivum non erit, quia illa habitudo inest necessario et inseparabiliter, et sic sequeretur primum posse non esse ex minus impossibili, quod est ens aliud a se. Primum enim est simpliciter magis necesse esse, quia a se habet esse necesse esse quam creatura aliqua, quæ habet necesse esse ab alio. Et licet Filius in divinis sit necesse esse originative a Patre, tamen formaliter non est minus necesse esse quam Pater, quia habet formaliter eamdem rationem, quæ est simpliciter ratio essendi necesse esse, scilicet Deitatem; creatura vero habet aliam naturam quæ et in *esse*, et *necesse esse* dependet essentialiter a prima natura, ut patuit *d.* 2. *quæst.* 3. *p.* 2. *in resp. ad argum. princip.*

...us est ...esse es- ...rigina- a Pa- ...e, non ...naliter.

21. ...a sententia ...litteræ.

(b) *Hæc instantia nulla est.* Tota sententia hujus litteræ consistit in duobus dictis. Primum est, quod quando aliquid dependet ab alio, quod impossibile est esse sine alio in quocumque genere, sequitur ipsum posse non esse, (etiam si illud sit magis tale) per *non esse* alterius. Exemplum, totum est magis ens, et per consequens magis necesse esse quam *esse* partium, et tamen ad *non esse* partium sequitur *non esse* totius. Similiter numerus quaternarius est magis ens dualitate, et tamen ad *non esse* dualitatis sequitur ipsum *non esse,* et hoc est, quia totum dependet a suis partibus. Sic est in proposito, quamvis veritas principii sit major veritate conclusionis, tamen ad *non esse* veritatis conclusionis sequitur *non esse* veritatis principii; et hoc est, quia veritas conclusionis suo modo est pars veritatis principii, et sic non est alia simpliciter a veritate principii. Patet, nam veritas hujus principii: *Omne animal rationale est risibile*, includit de facto hanc veritatem, quod omnis homo sit risibilis, et quod Joannes sit risibilis, sic quod totalis veritas principii integratur ex veritatibus omnium conclusionum contentarum in illo. Hoc etiam patet de veritate propositionis universalis, quæ integratur ex veritatibus omnium singularium, sicut ista veritas: *Omnis homo est risibilis,* integratur ex istis: *hic homo est risibilis*, et *hic homo est risibilis*, etc. ergo si hæc esset falsa, puta *hic homo est risibilis*, sequeretur ipsam veritatem propositionis universalis esse falsam; et hoc est quod dicit Doctor in exemplis mathematicalibus, quod veritas hæc: *Lineæ talis trianguli sunt æquales*, est pars veritatis hujus universalis: *Omnes lineæ*, etc. quod enim lineæ trianguli æquilateri sint æquales, probatur in Euclide per hoc quod dixi supra quod *omnes lineæ*, etc. Sed exemplum positum prius, scilicet quod omnis homo est risibilis, est clarius.

Quomodo veritas principii integratur ex veritatibus conclusionum.

Secundum dictum est, quod quando una entitas in se perfecta, quæ habet *esse* a se, et est causa alterius entitatis, nec dependet ab illa, nec in *esse*, nec in *conservari*, sicut totum a partibus, et veritas principii a veritate conclusionis integrantis, etc. non sequitur ipsam posse non esse ad *non esse* alterius entitatis a qua non dependet, aliter magis impossibile sequeretur ex minus impossibili; et magis necessarium sequeretur posse non esse ex *non esse* minus necessario a quo non dependet, nec in *esse*, nec in *conservari*, quod est impossibile, et sic patet quomodo instantia nihil contra rationem concludit.

(c) *Secundo arguo sic.* Hæc ratio supra patuit *d.* 2. *q.* 1. et clarius patebit infra *d.* 30. respondendo ad Cajetanum. 22.

(d) *Præterea, et redit in idem.* Duo

Quid sit malum naturæ, et malum culpæ.

sunt in ista littera. Primum est de malo naturæ, quod est defectus in entitate naturali, ut supra patuit *d.* 2. *q.* 1. *in resp. ad* 1. *argum. principale.* Secundum est de malo culpæ, quod est vituperabile, sicut peccatum. Si enim fieret de necessitate in causa secunda, non esset vituperabile ; ergo si fit contingenter, oportet primam causam contingenter concurrere. Et hîc nota quod in malo culpæ sunt duo, secundum communiter Theologos, scilicet ipsum substratum, quod est actus, et deformitas, quæ est privatio rectitudinis, quæ deberet inesse actui, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 34. 36. *et* 37. *et in* 4. *d.* 14. Exemplum, velle dare eleemosynam, potest esse rectum tale *velle*, ut velle dare cum omnibus circumstantiis requisitis, et tunc tale *velle* est primo rectum, quia primo conforme rationi rectæ, ut supra patuit *q. ult. prolog.* et infra patebit *dist.* 17. et magis *in* 2. *dist.* 40. *et dist.* 42.

In culpa duo sunt, et quomodo Deus non concurrit ad deformitatem.

Si vero tale *velle* caret hujusmodi circumstantiis, talis carentia dicitur deformitas, et tale *velle* denominatur malum culpæ a tali carentia sive privatione rectitudinis. Et nisi illud *velle* esset in potestate nostra, et per consequens in potestate nostra posse elicere illud cum debitis circumstantiis vel sine illis, nunquam esset vituperabile. Deus ergo concurrit contingenter ad ipsum *velle*, et etiam ad rectitudinem illius; sed voluntas nostra dicitur peccare ex hoc quod primo deficit a tali rectitudine, quia cum possit dare rectitudinem et non dat, ideo ipsum *non dare* est deficere a rectitudine, et talis defectus vocatur *deformitas*, et ad deformitatem non concurrit Deus, ut patebit *in* 2. *d.*37. Si ergo Deus ageret necessario, nullum malum culpæ esset in universo, quia tunc necessario produceret omnem effectum secundum bonitatem suæ capacitatis, cujus oppositum experimur ; et si hoc posset forte evadi a Philosophis, dicendo quod tale malum est tantum a causa secunda, non autem a prima, tamen non potest evadi de malo culpæ, quia si illud sit a voluntate nostra, ut necessario mota a Deo, tunc tale malum eveniret necessario, et sic nullo modo esset vituperabile ; ergo.

Quomodo Deus concurrat ad velle contingenter.

Si Deus ageret necessario nullum malum culpæ esset in universo.

(e) *Omnis causa*, etc. Hîc quatuor principaliter tanguntur. Primum, quod ex quo causa prima est perfectissima, et per Philosophos agit de necessitate naturæ, et sic agit inquantum potest, et prius concurrit ad effectum cum secunda ; ergo in illo priori prævenit causalitatem omnis causæ secundæ, et sic homo fuit ab æterno, et ultra cum producatur de necessitate naturæ, omnis effectus erit necessarius, quia si agit de necessitate naturæ, omnia producit immediate, et quia ab æterno fuit perfectissima ; ergo ab æterno produxit omnia producibilia. 23.

Secundum, non valet dicere quod producit aliquem effectum mediante secunda causa, quia ut dictum est supra, *d.* 2. *q.* 1. cum eminenter contineat causalitatem omnis causæ secundæ, et ipsa in aliquo priori concurrat ad omnem effectum, et si de necessitate agat in illo priori, producit omne producibile, nulla secunda causa concurrente, alias si in illo priori non produceret, non esset perfectissima causa agens de necessitate naturæ. Si dicatur quod si causa prima prius influit in effectum quam secunda, ergo et nunc ut contingenter agit, prævenit causalitatem causæ secundæ, quia in illo priori in quo influit dicatur *A*, et in posteriori quo causa secunda concurrit dicatur *B*. Quæro an voluntas divina in priori *A* aliquid producit vel nihil ? Si primum, aut totum effectum, aut partem ; non partem, quia dicitur prius influere in to-

Objectio.

tum effectum. Si totum, ergo causa secunda in instanti *B* nihil producit, vel si produceret idem, tunc idem bis produceretur, quod est impossibile ; non nihil, quia tunc non influeret. Dico,
24. [re]sponsio. quod hæc propositio : *prima causa magis influit,* etc. debet intelligi de prioritate perfectionis, id est, perfectius influit, ut exponit Doctor *in* 2. *dist.* 37. Tertium dictum : Si causæ secundæ privarentur suis actionibus, quod accideret si prima causa ageret de necessitate naturæ, tunc immediate ipsa causaret omnia, et hæc omnia essent tantum unum, quia ex quo causaret inquantum potest, et sic perfectissimum effectum quem posset ; ergo omnia causabilia essent illud perfectissimum causatum, quia simul non potest causare plura perfectissima, ergo si in eodem instanti potest causare omnia causabilia, et in eodem potest causare perfectissimum ; ergo omnia illa tantum erunt unum, cujus contrarium experimur. Quartum, quia si de necessitate causat, ergo cœlum movebit in non tempore ; patet, quia potentia finita in tanto gradu movet, et in tanto tempore, et major in minori tempore, ergo infinita in non tempore ; ergo cœlum movebitur in instanti, et sic periret omnis generatio et corruptio, quæ fiunt per motum in tempore. Si ergo primum moveret de necessitate naturæ, tunc motus cœli fieret in instanti, cujus oppositum ostensum est *d.* 2. *q.* 1. De istis tamen rationibus an contra Philosophos concludant, vide *d.* 39. *resp.* ad Cajetanum, et *in dist.* 42. *resp.* ad Occham.

[H]ic per[p]ende [ab]surda, [qu]æ tunc [s]equerentur, [q]uando [pri]ma causa ageret [nec]essario [ad] extra.

## SCHOLIUM.

Resolutive tenet Scotus conclusionem harum rationum, fatendo aliquas earum non convincere Philosophos, licet aliquæ videantur necessariæ. Nihil ergo præter Deum est necessarium in se, seu immutabile mutatione, quæ sit versio ; nihil etiam est immutabile subjective ex perfectione, quia intelligentia mutatur ab intellectione ad non intellectionem, et e contra, de quo d. 2. q. 1. tamen relatio non est mutabilis subjective ob imperfectionem, quia non potest transire a carentia entitatis ad habendam eam.

Ad quæstionem quantum ad exponentem negativam istius exclusivæ, respondeo concedendo conclusiones istarum rationum, quarum licet forte aliquæ non convincerent Philosophos, quin possent respondere, sunt tamen probabiliores illis, quæ adducuntur pro Philosophis, et forte aliquæ necessariæ. Dico tamen quantum ad istam partem, quod nihil aliud a Deo est immutabile, (loquendo de mutatione, quæ est versio,) quia nihil aliud est formaliter necessarium. 22.

Nihil a Deo necessarium vel immutabile subjective, præter relationem.

Quodlibet etiam aliud est mutabile subjective, nisi propter imperfectionem negativam, puta ultimum accidens, quod nullius perfectionis est capax (a), propter sui imperfectionem, ut puta si sit aliqua relatio, non est mutabilis subjective, quia non potest esse subjectum alicujus, hoc est, quia est imperfectum negative, id est, non capax alicujus perfectionis, sed nihil aliud a Deo propter perfectionem sui est immutabile, quia si aliquid est tale, hoc maxime esset prima Intelligentia, sed illa est mutabilis ab intellectione ad intellectionem. Probatio, potest enim habere intellectionem cujuscumque intelligibilis, quia hoc potest intellectus noster habere,

Videtur quod relatio non dicat perfectionem.

non autem unicam omnium, quia tunc illa esset infinita, ex *d.* 2. *q.* 1. nec infinitas simul omnium intelligibilium, quia tunc intellectus habens eas in actu simul distincte, videtur esse infinitus; ergo potest intellectionem unius intelligibilis habere, post alterius intelligibilis intellectionem; ergo est mutabilis.

Clarius vide in 2. d. 3. quæst. 11.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad quæstionem.* Littera patet usque ibi: *Quod nullius perfectionis est capax,* etc. ut relatio, quæ non videtur mutabilis subjective, quia non est capax alicujus perfectionis. Nam mutari subjective, vel est recipere aliquam entitatem realem quam prius non habuit, vel transire ab entitate ad carentiam ejus, ut patet *d.* 39. *et in* 4. *d.* 11. Et sic relatio non potest fieri subjectum entis realis, ita quod subjective non potest transire a privatione entitatis realis ad talem entitatem, nec e converso, ab entitate in privationem. Sed nonne aliqua relatio realis potest esse subjectum relationis realis, etiam secundum Doctorem *dist.* 2. *et in* 4. *dist.* 12. nam proportionalitas fundatur in proportionibus? Dico, quod mutari proprie potest dupliciter intelligi, ut docet Doctor *in* 4. *d.* 10. scilicet ad se et ad aliud. Primo modo dicitur mutari ad absolutum. Secundo modo ad respectum. Relatio non mutatur primo modo, licet forte possit mutari secundo modo. Dico etiam, quod non potest esse subjectum ultimatum.

Mutari subjective quid sit.

Instantia.

Responsio. Mutari proprie potest dupliciter intelligi.

SCHOLIUM.

Solvit argumentum positum in initio quæstionis pro opinione Philosophorum, declarans quomodo voluntas est immutabilis, licet ab ea fiat novus effectus, quia supponit quod nihil absolutum accipere potest, quia volitio Dei, est ipsemet Deus, ex d. 2. q. 1. num. 21. nec respectivum reale, ex d. 30. infra, et eadem volitione vult omnia, infra dist. 39. et omnia vult ab æterno, infra d. 45. sed non pro æterno, sed pro tempore; explicat item quomodo indeterminatum in ratione causæ activæ se determinet ad agendum ad disparata si est naturale. et insuper ad contradictoria si est liberum, unde hæc est immediata: *voluntas vult.*

Ad argumenta (a) pro opinione Philosophorum posita: ad illud quod arguunt de mutatione primi, si non necessario se habet ad proximum sibi, respondeo, quod voluntate antiqua potest fieri novus effectus sine mutatione voluntatis, sicut ego volitione mea eadem continuata, qua volo aliquid jam fieri, faciam illud tunc pro quando volo illud facere; ita Deus in æternitate voluit aliquid aliud a se esse pro aliquo tempore, et tunc illud creavit pro quando voluit illud esse.

23. Accipit tamen voluntas mea relationem realem ad effectum quam non accipit divina, de quo infra d. 30. nec oportet exemplum per omnia quadrare, vel forte non vult relationem re distingui a fundamento, de quo late 2. d. 1. q. 4. Com. 8, et inde.

Et si objicias secundum Averroem *octavo Physicorum*, quod saltem expectabit tempus, si non statim ponat effectum in *esse* quando vult illum esse, et præter hoc secundum eumdem alibi, indeterminatum contingentia ad utrumlibet talem indeterminationem ponit, quod sic indeterminatum, non potest ex se exire in actum, ut videtur; ergo si in Deo erit talis contingentia ad causandum, non videtur posse ex se determinari ad causandum.

Idem com. 6 et 15. et Deus voluit omnia facere in tempore, sed non expectavit tempus. Vide 7. supra, n. 4.

Ad primum respondeo, existens in tempore et volens, aut vult

efficacissima volitione, non respiciendo tempus pro quo vult illud esse, aut vult illud esse pro aliquo tempore certo; si primo modo, statim poneret volitum in *esse*, si voluntas sua sit perfecte potens; si secundo modo, posito quod voluntas ejus esset simpliciter potens, non statim poneret rem in *esse*, sed pro tunc quando vult illud esse. Expectaret igitur tempus, quia est ens in tempore, sed applicando ad Deum, auferendæ sunt imperfectiones. Si enim voluntas ejus potens est, tamen voluntas ejus non habet *esse* in tempore, ut expectet tempus pro quo producat volitum, quod utique non vult necessario tunc esse quando vult; sed vult esse pro tempore determinato, quod tamen non expectat, quia operatio voluntatis ejus non est in tempore.

Et cum dicis secundo de indeterminatione causæ contingenter causantis, dictum est alias de duplici indeterminatione, scilicet potentiæ passivæ et potentiæ activæ illimitatæ. Deus non est indeterminatus prima indeterminatione ad causandum, sed secunda; et hoc non tantum ad plura disparata, ad quorum quodlibet esset naturaliter determinatus, sicut Sol se habet ad multos effectus suos in quos potest, sed indeterminatus ad contradictoria, ad quorum utrumlibet poterat ex libertate sua determinari et voluntas nostra est indeterminata hoc modo indeterminatione virtutis activæ ad utrumlibet contradictoriorum, et ex se potest determinari ad hoc vel ad illud.

Et si quæras, quare igitur voluntas divina magis determinatur ad unum contradictoriorum quam ad alterum.

Respondeo, indisciplinati est quærere omnium causas et demonstrationem, secundum Philosophum, *quarto Metaphysicæ*, principii enim demonstrationis non est demonstratio; immediatum autem principium est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, sicut immediatum est, calorem esse calefactivam, licet hoc sit naturalitas, ibi autem libertas; et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas, sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. 24.

(Text. c. 9. Ut inquit Avic. 12. Met. comm. 53. quod cum fuerit ita in voluntariis non est quærenda alia causa.)

Et si dicas, quomodo hîc potest esse immediatio cum sit contingentia ad utrumlibet? Dictum est alias *in quæstione de subjecto Theologiæ* quod in contingentibus est aliquid primum, quod est immediatum, et tamen contingens, quia non statur ad necessarium. Non enim ex necessario sequitur contingens, et ideo hîc opportet stare ad istam: *voluntas Dei vult hoc*, quæ est contingens et tamen immediata, quia nulla alia causa prior est ratione voluntatis, quare ipsa sit hujus et non alterius.

(In prologo q. 3. Hæc voluntas, vult est immediata dist. 39.)

Per hoc apparet ad illud quod Avicenna adducit, quod actio sua est in eo per essentiam, et non est in eo accidentalis, verum est, quia suum *velle* est sua essentia; tamen contingenter transit supra hoc objectum, vel illud, sicut infra

de futuris contingentibus dicetur.

Per idem apparet ad argumentum (b) principale, quia cum necessitate Dei stat, quod illud ad quod immediate se habet sit mutabile, quia immediate ab immutabili est mutabile sine mutatione immutabilis, quia contingens habitudo est immutabilis, ad proximum sibi, ideo extremum illius habitudinis est contingens et mutabile, licet fundamentum sit immutabile.

## COMMENTARIUS.

26. (a) *Ad argumenta.* Hîc nota, quod si voluntas divina posset mutari, posset transire a contradictorio in contradictorium, scilicet a privatione realis entitatis, et hoc absolute vel relative ad illam, vel a tali entitate ad privationem ejusdem. Si ergo voluntas divina potest mutari, hoc erit, vel recipiendo absolutum novum, vel relationem novam ad creaturam. Non primo modo, quia sua volitio est sua essentia, et tantum una est, ut supra patuit *dist.* 2. *q.* 1. Vel erit secundo modo, et hoc non, quia nullam novam relationem potest recipere, loquendo de relatione reali, ut infra patebit *dist.* 30. Nec potest amittere aliquid reale, quia quidquid in Deo est, est simpliciter necesse esse, et eadem volitione vult quidquid vult, ut patet infra *dist.* 39. et ab æterno vult quidquid vult, ut infra patet *dist.* 45. sed non pro æterno, sed pro tempore determinato, et sic non mutatur.

Objectio. Si dicatur, non creavit Petrum, et nunc creat; ergo mutatur, quia non potest transiri a contradictorio in contradictorium sine mutatione, ut patet infra *dist.* 39.

Dico quod non mutatur, quia nunc creans non habet novum *velle,* sed simpliciter idem quod ab æterno ; sed vel non dicit aliquam relationem, vel si dicit tantum erit relatio rationis. De hoc infra *dist.* 30. Dico etiam, quod non quilibet transitus a contradictorio in contradictorium facit mutationem, ut diffuse infra exposui *dist.* 39. vide ibi. De ista tamen immutabilitate tam voluntatis divinæ quam intellectus ipsius, clare expositum est infra *dist.* 39. Sequentia clara sunt ex dictis hîc, et dicendis infra *dist.* 39. Solutio.

(b) *Per idem apparet ad argumentum principale.* Vult dicere in ista littera, quod mutabile in se, id est, contingens potest esse immediate ab immutabili, id est, ab ente quod in se est necesse esse et simpliciter immutabile, quia habitudo entis immutabilis ad proximum sibi, id est, ad effectum immediate productum est contingens ; et si illa habitudo sive productio est contingens et extremum illius habitudinis, id est causatum vel productum per talem productionem, est contingens et mutabile in se, licet fundamentum sit immutabile, id est, quod licet fundamentum talis habitudinis, quod est primum ens, sit immutabile in se, terminus tamen illius habitudinis potest esse mutabilis et contingens, cum talis habitudo sit contingens. Et hoc est quod dicit in littera. 27.

## SCHOLIUM.

Solvit argumenta quæ fecit num. 12. pro falsa illa conclusione Philosophorum, scilicet quod alia a Deo essent necessaria, quia necessario ab eo causata, et exponit plures difficultates scitu dignissimas, ex medulla Philosophiæ depromptas.

(a) Ad argumenta posita pro Philosophis. 25. Necessitas in ente cui

n repu- nat, me- ior est am op- ositum, secus repugnat ut hîc.

Ad primum de illis dividentibus ens, dico quod *necessarium* est conditio perfectior in omni entitate quam *possibile*, cui conditio necessitatis est compossibilis. Non est autem perfectio in illa entitate, cui non est compossibilis, quia contradictio non ponit aliquam perfectionem; et hoc non est ex ratione sui, sed ex ratione illius entis cui repugnat, et ita dico, quod necessitas repugnat omni respectui ad posterius, quia ex quo omne posterius est non necessarium, primum non potest habere necessariam habitudinem ad aliquod eorum.

nnia di- videntia. ·fectiora ando se ncomi- antur ? nile ar- mentum ora d. 2. 2.q. 3. 5. de di- visione in entis roducti- m, et oductum.

Et cum dicis, quod omnia dividentia perfectiora concomitantur se, dico quod hoc est verum de dividentibus, quæ dicunt perfectionem simpliciter, et ad se, ut *actus* et *infinitas*, et hujusmodi; non autem de illis, quæ dicunt respectum ad aliquid posterius, quia habere necessariam habitudinem ad aliquid tale, non est perfectionis, quia non stat cum perfecta necessitate illius, quod dicitur habere talem habitudinem. Hoc confirmatur, quia talis habitudo non est formaliter infinita, cum tamen infinitas sit nobilius extremum in divisione entis,

Ad aliud cum dicitur, si naturaliter causaret necessario causaret, et tunc daret necessitatem producto, etc. Dico quod tunc sequitur, quod necessario causaret, sicut ex antecedente includente incompossibilia sequitur consequens includens incompossibilia. In antecedente enim repugnat ei, quod est causare, modus ille, qui est *naturaliter*, quia *causare* dicit productionem diversi in *esse*, et ita contingenter *naturaliter* dicit modum causandi necessarium, et ita respectu necessarii; et ideo sequitur consequens includens simul duo opposita ratione causationis et modi causandi, hoc modo, prima propositio est vera. Et cum addis, nulla perfectio tollitur a causato, propter modum perfectiorem causandi ipsius causæ, concedo; nec modus causandi voluntarie tollit aliquam perfectiorem a causabili, sed tollit a causabili necessitatem, quæ est in se perfectio, sed incompossibilis causabili, et dat perfectionem causato compossibilem sibi, sicut voluntarie in causatione dicit modum compossibilem causationi.

26. Si Deus esset agens naturale non produceret differentias possibiles, sicut nec nunc necessarias. Comm. 8 Physic. 4. De hoc Scot. 2. d. 1. q. 2. et infra d. 39.

Per hoc apparet ad confirmationem de pluribus differentiis entis producibilibus. Dico quod ens causabile non potest habere differentias istas *necessarium* et *possibile esse*, sed omne ens causabile est tantum possibile, et ideo non est imperfectionis in causa non posse causare istas differentias, quia ad impossibile nulla est potentia. Similiter, si per impossibile naturaliter causaret, et ideo necessario non produceret possibiles differentias entis, quia tantum produceret necessaria, non contingentia.

Ad ultimum dico, quod nulla est connexio causati et causæ secundæ simpliciter necessaria, nec aliqua causa secunda causat necessario simpliciter, sed tantum secundum *quid*. Prima pars apparet, quia quælibet dependet ab habitudine primæ causæ ad causatum.

Bene sequitur. secunda agit libere, ergo et prima, sic non sequitur, secunda agit necessario ergo prima sic.

Similiter nulla causa secunda causat, nisi prima causa causante causatum ejus, et hoc prius naturaliter quam ipsa causa proxima causat; prima autem non causat, nisi contingenter, ergo secunda simpliciter contingenter causat, quia dependet ab ipsa causatione primæ, quæ simpliciter contingens est. Secunda pars, scilicet de necessitate secundum *quid*, patet, quia multæ causæ naturales quantum est ex parte earum, non possunt non causare effectus, et ideo necessitas est secundum *quid*, quantum scilicet est ex parte earum, et non simpliciter, sicut ignis, quantum est ex parte sui, non potest non calefacere, tamen potest absolute non calefacere, Deo non cooperante, sicut perfecte apparuit de tribus pueris in camino ignis. Dan. 3.

## COMMENTARIUS.

28. (a) *Ad argumenta posita pro Philosophis.*

In ista littera possunt haberi tria dicta. Primum, quod necessitas est conditio perfectior in ente cui non repugnat, et sic melius est simpliciter primum ens esse in se necesse, cum sibi non repugnet quam esse ens possibile. Et sic debet intelligi quando ens dividitur per *necessarium et possibile,* quod necessitas potest esse perfectionis in ente cui non repugnat, et hoc in respectu ad posterius non in essentia, sed tantum in persona; et sic melius est simpliciter Patrem habere principium productivum necessarium respectu alicujus producti, cui ex perfectione talis principii communicatur tota perfectio Patris.

Objectio. Si dicatur, si producere Filium de necessitate est perfectionis: ergo in Patre erit aliqua perfectio, quæ non erit in Filio, cum Filius non producat alium Filium.

Dico quod producere de necessitate non est perfectionis, sed habere principium productivum necessarium, hoc est perfectionis, et tale principium etiam est in Filio et in Spiritu sancto, licet Filius et Spiritus sanctus tali principio non producant, quia ut in Filio et Spiritu sancto habet terminum adæquatum, tam intensive quam extensive, ut supra patuit *d.* 2. *et d.* 7. Et sic potest intelligi ista divisio entis, quod dividitur in productivum et productum, et in productivo necessitas est perfectionis, accipiendo pro principio formali productivo. Et sic potest intelligi, quod dicit Doctor supra *dist.* 2. *parte.* 2. *quæst.* 3. *in tertia ratione principali.* Secundum dictum, necessitas potest accipi, ut fundatur in causa respectu posteriorum essentialiter, id est, respectu producti vel causati essentialiter distincti a tali causa, et sic dico quod talis necessitas non est perfectionis in causa prima, quia sibi repugnat. Nam quia causa producit aliud, illud aliud erit possibile, et si de necesssitate produceret, possibile esset necessarium; talis ergo necessitas non est perfectionis in primo respectu posterioris essentialiter, imo talis necessitas non stat cum perfectissima necessitate primi entis in se, quia si primum ens de necessitate causaret aliud per argumentum factum supra, ipso causato per impossibile non existente, primum ens posset non esse, ut patet. 29. Solutio. Producere de necessitate non est perfectionis sed habere principium productivum necessarium, hoc est perfectionis.

Ad secundum, dicit Doctor quod si causaret naturaliter, quod necessario causaret, sicut ex antecedente includente incompossibilia, sequitur consequens includens incompossibilia; in antecedente

ènim repugnat, quod est *causare* modus ille, qui est *naturaliter*. Patet, quia *A*, inquantum causat, et inquantum naturaliter, necessario causat, et sic *A* simul contingenter et necessario causaret *B*, quod est impossibile. Similiter in consequente includuntur incompossibilia, quia cum dico *B* causatum, dico ipsum esse contingens et contingenter causatum; cum vero dico naturaliter, dico *B* esse necessarium et necessario causatum : cætera patent.

# DISTINCTIO NONA.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

A. De proprietatibus et conditionibus personalibus Trinitatis et unitatis. Cap. 1.

*De distinctione trium personarum.*

Nunc ad distinctionem trium personarum accedamus. « Teneamus igitur, ut docet Augustinus *in libro de fide ad Petrum,* Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum naturaliter, nec tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec Filium esse ipsum qui Pater est, nec Spiritum sanctum esse ipsum qui Pater est aut Filius. Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quamvis personaliter alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

*Hic de coæternitate Filii cum Patre.*

B. Genitus est enim a Patre Filius, et ideo alius, nec tamen ante fuit Pater quam Filius ; coæternæ enim sunt sibi tres personæ.

*Argumentatio Arianorum.*

C. Ambr. c. 5. circa medium ejusdem. Cap. 2.

Sed contra hoc inquit hæreticus, ut refert Ambrosius *in libro* 1. *de Trinitate* : « Omne quod natum est, principium habet ; et ideo quia Filius est, principium habet et esse cœpit ; quod hæreticorum ore sic dictum est. » « Nam ipse Arius, ut meminit Augustinus in 6. *lib. de Trinit.* dixisse fertur : Si Filius est, natus est ; si natus est erat, quando non erat Filius. »

*Responsio argumenti Catholica.*

Qui hoc dicit, « non intelligit, etiam *natum esse de Deo* sempiternum esse, ut sit coæternus Patri Filius, sicut splendor, qui gignitur ab igne atque diffunditur, coævus est illi, et esset coæternus si ignis esset æternus. » D. Aug. ibid.

*Oppositio Augustini contra hæreticum.*

Item : « Si Dei Filius, inquit Augustinus *lib.* 6, *de Trinit.* virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientia, coæternus est Deo Patri Filius. Dicit autem Apostolus : *Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam ;* aut ergo non fuit, quando non fuit Filius, aut aliquando Deus non habuit virtutem et sapientiam, quod dementis est dicere. » Constat enim, quia semper habuit sapientiam, semper ergo habuit Filium. E. Aug. c. 1. 1. Cor. 1. 6.

*Responsio Ambrosii ad idem, auctoritate fulta.*

Eidem quoque Arianicæ quæstioni Ambrosius in hunc modum respondet : « Ego, inquam, Filium esse natum confiteor ; quod reli- F. Ambr. in 1. lib. de fide ad Gratianum

quum est impietatis horresco. » Scriptum est enim in veteri Testamento, ut vel unum e pluribus dicam : *Ante me non fuit alius Deus, et post me non erit.* Quis ergo hoc dicit ? Pater an Filius ? Si Filius, *ante me*, inquit, *non fuit alius Deus*, si Pater, *post me*, inquit, *non erit;* hic priorem, ille posteriorem non habet. Invicem enim in se et Pater in Filio, et Filius in Patre cognoscitur. Cum enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designasti, quia nemo ipse sibi Pater est; cum Filium nominas, etiam Patrem fateris, quia nemo ipse sibi Filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio; semper igitur Pater, semper et Filius est. »

me- um Isai. . b. 13. d. ne uti- ur nbr. ntra ticum.

*Invectio Ambrosii contra hæreticum.*

Item : « dic, inquam, mihi hæretice, fuitne, quando omnipotens Deus Pater non erat, et Deus erat, ? Nam si Pater esse cœpit, Deus ergo primo erat et postea Pater factus est. Quomodo ergo immutabilis Deus est ? Si enim ante Deus, postea Pater fuit, utique generationis accessione mutatus est. » « Sed avertat Deus hanc amentiam. »

3. r. lib. et . cit.

*Ineffabile est quomodo Filius sit, et non habet Patrem priorem, sicut modus generationis intelligibilis et ineffabilis est.*

Sed quæris a me, inquit Ambrosius, quomodo si Filius sit, non priorem habeat Patrem ? Quæro item abs te, quando vel quomodo Filium putes esse generatum ? Mihi enim impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet, non mea tantum, sed et Angelorum; supra potestates et supra Angelos, et supra Cherubim et supra Seraphim, et supra omnem sensum est, quia scriptum est : *Pax Christi supra omnem sensum est.* Et si pax Christi supra omnem sensum est, quomodo non est supra omnem sensum tanta generatio ? » « Tu ergo *ori manum admove ;* scrutari non licet superna mysteria. Licet scire, quod natus sit, non licet discutere, quomodo natus sit. Illud negare mihi non licet, hoc quærere metus est. » Ineffabilis enim est illa generatio ; unde Isaias : « *Generationem ejus quis enarrabit?*

H. supra.

Phil. 4. b. Eccl. 5. d.

Isai. 53. b.

*Quidam præsumunt discutere generationis seriem.*

Quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt, illam generationem posse intelligi et alia hujusmodi, inhærentes illi auctoritati Hieronymi super Ecclesiasten : « In sacris Scripturis, *quis* sæpissime non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi : *Generationem ejus quis enarrabit ?* » Sed hoc non dicit Hieronymus ideo, quod generatio Filii æterna *plene* intelligi vel explicari possit a quoquam mortalium, sed quia de ea *aliquid* intelligi vel dici potest. Quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali Christi generatione.

I. Hieronym. tom. 7. Commentario ad 3. cap. Ecclesiastis circa illud : Quis scit si Spiritus? Leo Papa et Dionys.

*Utrum debeat dici : semper gignitur, vel semper genitus est Filius ?*

K. Gregor. lib. 29. Moralium. c. 1.

Hîc quæri potest, cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia æterna est, utrum debeat dici : Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignetur ? De hoc Gregorius super Job ait : « Dominus Deus Jesus in eo, quod virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est, vel potius, quia nec cœpit nasci nec desiit, dicamus verius *semper natus ;* non autem possumus dicere *semper nascitur*, ne imperfectus esse videatur. At vero, ut æternus designari valeat et perfectus, *semper* dicamus et *natus*, quatenus et *natus* ad perfectionem pertineat et *semper* ad æternitatem ; quamvis per hoc ipsum quod *perfectum* dicimus, multum ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod *factum* non est, non potest dici proprie *perfectum* ; » sed balbutiendo, ut possumus, ut excelsa Dei resonamus. « Et Dominus, nostræ infirmitatis verbis condescendens : *Estote*, inquit, *perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* » Super illum locum etiam Psalmi : *Ego hodie genui te,* de hac generatione Filii ita loquitur Augustinus : « Quamquam per hoc, quod dicit *hodie*, possit etiam intelligi dies ille, quo Christus secundum hominem natus est ; tamen quia *hodie* præsentiam significat, atque in æternitate neque præteritum quidquam est, quasi esse desierit, neque futurum, quasi nondum sit, sed præsens tantum, quia quidquid æternum est, semper est ; divinius tamen accipitur de sempiterna generatione sapientiæ Dei. » Ecce, his verbis ostendit Augustinus, quod generatio Filii, semper est, nec præterit, nec futura est, quia æterna est. Ideo enim dixit *genui,* ne novum putaretur, scilicet ne videretur incepisse ; *hodie* dixit, ne præterita generatio videretur. « Ex his ergo verbis Prophetæ, ut ait Joannes Chrysostomus, nihil aliud manifestatur, nisi quia ex ipsa essentia Patris semper genitus est Filius. »

Matth. 5. Psalm. 2. August. in tom. 8. in expositione Psalm. 2.

Chrys. hom 2. c[irca] illud a[d] Heb. 1. Filius meus es [tu].

Augustinus lib. 83. quæst. q. 37. de semper nato disserens, ait : Melior est natus, quam qui semper nascitur, quia qui semper nascitur, nondum natus ; et nunquam natus est, aut natus erit, si semper nascitur. Aliud enim est nasci, aliud natum esse, ac per hoc nunquam Filius est, si nunquam natus est, Filius autem est, quia natus, et semper Filius, quia æternus, semper ergo natus.

*Origenes videtur dicere contrarium ; ait enim quod semper generatur Filius a Patre.*

L. Orig. homil. in Jeremiam 6. circa illud Hieronym. 11. Rever[si] sunt.

Origenes vero super Jeremiam dicit, quod Filius semper generatur a Patre, his verbis : « Salvator noster est sapientia Dei ; sapientia vero splendor est æternæ lucis; Salvator ergo noster est splendor claritatis. Splendor autem non semel nascitur et desinit, sed quoties ortum fuerit

lumen, ex quo splendor oritur, toties oritur etiam splendor claritatis; sic ergo Salvator semper nascitur. Unde ait *in libro Sapientis :*
.8. um *Ante omnes colles generat me Dominus* · non, ut quidam male legunt, *generavit.* » His verbis aperte ostendit Origenes sane dici posse et debere : *Filius semper nascitur*, quod videtur contrarium illi verbo Gregorii præmisso, scilicet, « non possumus dicere : *semper nascitur.* »

*Exponit præmissa verba Gregorii, ne putetur inter Doctores esse contrarietas.*

de s reg. : t. Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, illa verba Gregorii benigne interpretemur. « Dominus, inquit, Jesus ante tempora de Patre natus est, vel potius, quia nec cœpit nasci nec desiit, dicamus verius : *semper natus.* » Sed quomodo verius dicitur hoc, scilicet quod Filius semper natus est, quam illud, scilicet quod de Patre ante tempora natus est? Illud enim sincera et catholica fides tenet ac prædicat ut istud. Quare ergo ait : « dicamus verius, » cum utrumque pariter sit verum, nisi quia volebat intelligi, hoc ad majorem evidentiam et expressionem veritatis dici quam illud? His etenim verbis omnis calumniandi versutis hæreticis obstruitur aditus, quibus Christi secundum Deitatem generatio sine initio et sine fine esse ac perfecta monstratur. Non autem adeo aperte manifestatur veritas, cum dicitur : Filius ante tempora genitus est de Patre, vel Filius semper nascitur de Patre. Et ideo dicit Gregorius, quod « non possumus dicere, *semper nascitur* » non, inquam, ita convenienter, non ita congrue ad explanationem veritatis; potest tamen dici, si sane intelligatur. « Semper enim nascitur Filius de Patre, » ut ait Origenes; non quod quotidie iteretur illa generatio, sed quia semper est. Semper ergo nascitur, id est, nativitas ejus sempiterna est.

*Quod Filius semper generatur, confirmatur ex dictis Hilarii.*

Hilarius quoque dicit, Filium nasci ex Patre, *lib* 7. *de Trinitate*, his verbis : « Vivens Deus et naturæ æternæ viventis potestas est; et quod cum sacramento scientiæ suæ ex eo nascitur, non potuit aliud esse quam vivens. Nam cum ait : *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem*, docuit, vitam in se per viventem Patrem inesse. » Ecce hîc habes, quia Filius nascitur ex Patre. Item in eodem : « Cum dicit Chritus : *Sicut Pater habet vitam in se, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso*, omnia viva sua ex vivente testatus est. Quod autem ex vivo vivum natum est habet nativitatis profectum sine novitate naturæ. Non enim novum est, quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est; et vita quæ nativitatem sumit ex vita, necesse est per naturæ unitatem et perfectæ nativitatis sacramentum, ut et in vivente vivat, et in se habeat vitam viventem. » Ecce et

N. Hilar. paulo post libri medium. Joan. 6. f. Joan. 5. d. Idem in eodem paulo postea.

Paucis interpositis. Attende totum quod in Deo est vivit, pene in loco prius citato.

hîc habes, quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem : « In Deo totum quod est vivit; Deus enim vita est, et ex vita non potest quidquam esse nisi vivum; neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est. Ac sic, dum totum quod est vivit, et dum totum quod ex eo nascitur virtus est, habet nativitatem Filius, non demutationem. » Et hîc dicit, quia nascitur. Item *libr.* 9. *de Trinit.* « Donat Pater Filio tantum esse, quantum est ipse, cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impertit, quem ex se in sua forma generat. » Hîc dicit quia generat Pater Filium.

Multo post libri medium.

*Breviter docet quid de hoc concedendum sit.*

Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora et semper nasci de Patre, sed congruentius semper natum; et eumdem fateamur ab æterno esse et Patri coæternum, id est auctori. Pater enim generatione auctor Filii est, ut in sequenti ostendetur. * Ut ergo Pater est æternus, ita et Filius æternus est, sed Pater sine auctore, Filius vero non, quia Pater innascibilis, Filius natus. Et ut ait Hilarius 12. *lib. de Trinitate.* « Aliud est sine auctore semper esse æternum, aliud Patri, id est auctori, esse coæternum. Ubi autem Pater auctor est, ibi et nativitas est; quia sicut nativitas ab auctore est, ita et ab æterno auctore æterna nativitas est. Omne autem quod semper est, etiam æternum est; sed tamen non omne quod æternum est etiam innatum est, quia quod ab æterno nascitur habet æternum esse, quod natum est. Quod autem non natum est, id cum æternitate non natum est; quod vero ex æterno natum est, id, si non æternum natum est, jam non erit et Pater auctor æternus. Si quid ergo ei, qui ab æterno Patre natus est, ex æternitate defuerit, id ipsum auctori non est ambiguum defuisse, quia si gignenti est infinitum gignere, et nascenti etiam est infinitum nasci. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii et generationem Dei Patris, nec ratio nec sensus admittit, quia et in generatione nativitas est, et in nativitate generatio est, quia sine utroque neutrum est; utrumque ergo sine intervallo sui est. »

O Hac dist. item 15. dist. Pene in medio libri.

* Immediate post et dist 15. circa finem.

*Argumentatio hæretici.*

« Sed inquiet hæreticus : Omne quod natum est, non semper fuit, quia in id natum est, ut esset. Nemo ambigit quin ea quæ in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerint. Sed aliud est ex eo nasci, quod semper non fuit, aliud ex eo natum esse, quod semper est. Ibi nec semper fuit, qui Pater est, nec semper Pater est; et qui non semper Pater est, non semper genuit. Ubi autem semper Pater est, semper Filius est. Quod si semper Deo Patri proprium est, quod semper est Pater, necesse est semper Filio proprium

P. Responsio Hilarii lib. supra dicto.

Quid sit proprium Patri, et Filio.

esse, quod semper est Filius. Quomodo ergo cadet in intelligentiam nostram, ut non fuerit semper cui proprium est, semper esse quod natum est? Natum, ergo unigenitum Deum confitemur, sed natum ante tempora, nec ante esse quam natum, nec ante natum quam esse; quia nasci quod erat, jam non nasci est, sed seipsum demutare nascendo. Hoc autem humanum sensum et intelligentiam mundi excedit. Non hoc capit ratio humanæ intelligentiæ, sed prudentiæ fidelis professio est. »

( *Finis textus Magistri.* )

## QUÆSTIO UNICA.

*Utrum generatio Filii in Divinis sit æterna?*

Alensis 1. *p. q.* 42. *m.* 4. *art.* 1. D. Thom. 1. *p. q.* 42. *art.* 2. D. Bonavent. *hic q. q.* 3. Richardus *art.* 2. *q.* 1. Durand. *q.* 4. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 4. *cap.* 15. *Vide* Scot. 8. *Met. q.* 1. *et* 2. Vasq. 1. *p. disp.* 167. Mayron. *hîc q.* 1.

1. Arg. 1. Circa distinctionem nonam quæritur unum, scilicet : Utrum generatio Filii sit æterna in divinis? Quod non, quia ubi idem est *esse* et duratio, si aliquid est principium esse et durationis; sed Pater est principium *esse* Filii, quia principium divinitatis secundum Augustinum 4. *de Trin. cap.* 17. ergo est principium durationis Filii.

Arg. 2. Præterea Augustinus 15. *de Trin. cap.* 15. Imperfectionis est in verbo nostro, quod est formabile antequam formetur; ergo imperfectionis videtur in verbo, quod est formari; hoc igitur non competit Verbo divino.

Præterea : Si generatio Filii est æterna; ergo Filius semper generatur; ergo Filius nunquam genitus est, et ita nunquam est Filius. Hæ duæ consequentiæ probantur per Augustinum 83. q. q. 37. *Qui semper nascitur, nunquam natus est*; ergo si Filius semper nascitur, nunquam natus est. Ultra, quod nunquam natum est, nunquam est Filius; igitur si Filius semper nascitur, ergo nunquam est Filius. Arg. 3.

Oppositum, Ambrosius 1. *de Trin. cap.* 6. et ponitur in littera. *Si Pater prius erat Deus, et postea genuit, generationis accessione mutatus est : avertat Deus hanc amentiam*, semper igitur habuit Filium. Ratio ad oppos.

Similiter auctoritas Hilarii in 7. Trinit. littera : *Inter gignere et gigni nullum est medium*, scilicet durationis; si igitur proprium est Patri semper genuisse, proprium est Filio quod semper genitus est.

SCHOLIUM.

Respondet affirmative ad quæstionem, quia Pater est agens per modum naturæ perfectissimum, inimpedibile, independens; ergo habet productum sibi coævum, quod explicat optime exemplo Augustini de igne, si esset æternus, quod haberet splendorem coævum. Discernit quæ sunt perfectionis in generatione creata, tam successivorum quam permanentium ab imperfectionibus, et hæc tribuit generationi Filii in divinis.

2. Ad quæstionem (a) dico, quod sic, quia generatio non est ibi sub ratione mutationis, sicut dictum est *dist.* 5. *q.* 2. ideo non habet terminos correspondentes terminis

generationis mutationis, scilicet *esse* post *non esse*, propter quos terminos repugnat generationi mutationi, æternitas, quia non possunt simul esse, sed alterum ante alterum; ergo non æternitas, sed tantum est ibi generatio productio in *esse* substantiæ per modum naturæ.

Causa naturalis in impedibilis habet effectum coævum.

Ex hoc ostendo (b), quod sit æterna, quia agens omnino sufficiens, hoc est, a nullo dependens, et producens per modum naturæ habet productionem sibi coævam, et etiam productum perfectum, si non agit per motum; sed Pater generans producit per modum naturæ, et est agens omnino sufficiens a nullo dependens; igitur habet generationem sibi coævam; igitur et genitum, quia non producit per motum. Major apparet, quia quod producens præcederet suam productionem, hoc non posset esse, ut videtur, nisi quia, vel in potestate ejus esset agere et non agere; vel quia si ex se determinaretur ad agendum, tamen posset impediri propter defectum alicujus, a quo dependet in agendo. Hæc omnia excluduntur per ea, quæ posita sunt in majore, scilicet esse agens sufficiens et producere naturaliter. Si etiam non istis positis præcederet productum, hoc esset, quia producens produceret per motum; igitur istis amotis et motu, non tantum productio est sibi coæva producenti, sed etiam productum. Minor apparet quantum ad omnes conditiones, quia generans naturaliter generat, et est producens omnino primum; igitur a nullo alio dependet in producendo, et naturam suam nullo modo communicat per motum, quia non potest esse motus in natura illa.

3\. Per istam (c) rationem tenet illud exemplum Augustini 6. *de Trinitate cap.* 1. de magnis, vel 2. de parvis, de igne et splendore, quod si *ignis esset æternus*, *haberet splendorem sibi coævum.* Istud exemplum declaro sic: Quandocumque concurrunt in aliquo, ratio communioris et minus communis, quidquid in illo sequitur per se rationem communioris, sequitur etiam eam ubi invenitur absque ratione minus communi. Hoc apparet in omnibus communibus habentibus proprias passiones, et eorum inferioribus. Igitur si in creatura concurrat ratio causantis naturaliter, et ratio producentis naturaliter, quidquid sequitur creaturam, ratione hujus communioris, quod est producere naturaliter, sequitur etiam eam ubi invenitur sine causatione naturaliter. Sed quod ignis habeat splendorem sibi coævum, hoc non sequitur ipsum præcise per hoc, quod est causans naturaliter, sed ex hoc quod est producens naturaliter, quia si (per impossibile) non causaret illum, sed produceret, ita quod splendor esset ejusdem naturæ cum igne, adhuc non minus sequeretur coævitas; igitur ubi est vere ratio producentis naturaliter sine ratione causantis naturaliter, sicut est in divinis, ibi vere sequitur producens habere productum naturaliter sibi coævum.

Explica singulariter exemplum Augustini de igne si esset æternus

Ista solutio (d) etiam confirma-

tur, accipiendo illud quod reperitur perfectionis sparsim in generationibus diversarum creaturarum, et relinquendo ea, quæ sunt imperfectionis. In generationibus enim successivorum, hoc est, perfectionis in eis quod dum fiunt, sunt; imperfectionis est in eis quod non manent, sed habent esse tantum in fluxu partis post partem; in generatione permanentium, hoc est, perfectionis, quod manent, et imperfectionis, quod non sunt, dum fiunt, quia hoc ponit imperfectionem in faciente, quia non est perfectum faciens. Similiter in facto, quod necessario habet *esse* post *non esse* in indivisibilibus successivorum, hoc est, perfectionis, quod dum fiunt, sunt, et tota simul sunt, sed imperfectionis, quod raptim transeunt. Aggregando igitur perfectiones habebitur genitum, quod simul generabitur et erit, et permanenter erit, hoc est genitum generari, et perfecte esse in *nunc* perfecte stante, quod est *nunc* æternitatis, hoc est propositum.

Ex 4. Phys. et 5. et 6,

## COMMENTARIUS.

1. Generatio est ibi similis in substantia.

(a) *Ad quæstionem.* Dicit Doctor quod in divinis non est gereratio sub ratione mutationis, ut supra expositum est *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 5. *quæst.* 2. et infra patebit *dist.* 27. *quæst.* 1. Ideo talis generatio non habet terminos correspondentes generationi mutationi, qui termini mutationis sunt *esse* post *non esse*, ita tamen quod ly *non esse* præcedat duratione ipsum *esse*, aliter non esset mutatio, ut patuit in quæstione immediate præcedenti, et diffuse infra *dist.* 39. Generatio enim mutatio præsupponit materiam, quæ mutetur a *non esse* formæ generandæ ad *esse* ipsius, sive a privatione ad habitum, et privatio proprie præcedit duratione habitum, ut exposui infra *dist.* 39. Et propter hos terminos, scilicet *esse* post *non esse* generationi mutationi repugnat æternitas, quia *esse* et *non esse* non possunt simul esse, sed necessario alterum ante alterum; ergo non æternitas. Sed tantum est ibi generatio productio in *esse* substantiæ per modum naturæ, ut supra expositum est.

Quid sit æternum vide Boetium de cons. pros. ult.

(b) *Ex hoc ostendo, quod sit æterna.* Nunc Doctor ostendit generationem in divinis esse æternam. Et ratio stat in hoc: Quia Pater generat per modum naturæ, et est agens omnino sufficiens et in nullo dependens, et non producit per motum; ergo generatio Filii est æterna; ergo et Filius est æternus. Quod enim producens præcedat duratione productum, hoc non potest esse, nisi quia vel producens agit contingenter, vel quia non est sufficiens, vel quia agit per motum, vel quia est impedimentum, nullum vero istorum est in Patre producente Filium. Et sic sequitur, quod generatio Filii sit æterna, et Filius similiter.

(c) *Per istam rationem.* Et littera stat in hoc, quod ratio productionis est communior ratione causationis; patet, quia omne causans producit, sed non omne producens causat, quia Pater in divinis vere producit Filium, quem tamen non causat; *producere* enim est commune, et ad producere in ordine ad productum alterius naturæ essentialiter, et in ordine ad productum ejusdem naturæ. Sed *causare* tantum respicit aliud in natura. Si ergo causans potest habere effectum sibi coævum etiam inquantum causans, a fortiori poterit habere coævum inquantum producens, quia ratio causandi non potest separari a -

2. Quod in Deo sit æternitas et quod tres personæ sint æternæ non triplici æternitate, sed unica æternitate vide Petrum de Aquila hic.

ratione producendi, sed bene ratio producendi potest separari a ratione causandi. Et hoc est quod dicit.

(d) *Ista solutio etiam confirmatur.* Hîc Doctor ostendit per bonum exemplum quomodo generatio Filii sit æterna, ita quod Filius semper generetur et semper sit genitus, accipiendo quod est perfectionis in permanentibus, relinquendo quod est imperfectionis; et similiter accipiendo quod est perfectionis in successivis, relinquendo quæ sunt imperfectionis.

3. Prima difficultas. Occurunt hîc aliquæ difficultates. Prima, quia si Filius æternaliter generatur a Patre, ita quod ista sit vera : *Filius semper generatur;* ergo Filius generat se ipsum, patet, quia habens principium formalem productivum *A* in aliquo instanti, in quo non præintelligitur habere terminum productum, illo semper potest producere ; hoc patet a Doctore supra *dist.* 2. *et* 7. et per hoc probat infra *dist* 10. *quæst.* 1. quod Filius producit Spiritum sanctum, quia in generatione Filii communicatur Filio principium productivum Spiritus sancti, et hoc in aliquo priori in quo non præintelligitur habere Spiritum sanctum, ut productum. Si ergo Filius in primo instanti æternitatis (in quo possunt imaginari plura instantia, nedum originis et naturæ, sed etiam plura temporis, quia instans æternitatis coexistit omni parti temporis, ut patet *in ista quæst. et infra dist.* 39. *et* 40.) per generationem accipit idem principium formale productivum, scilicet eamdem memoriam fœcundam quam Pater habet; ergo in secundo instanti, puta naturæ vel temporis coexistens instanti æternitatis Filius eodem principio producit Filium. Patet consequentia, quia in illo secundo instanti memoria fœcunda est vere principium generandi Patri, aliter in secundo instanti ista non esset vera : *Pater in isto instanti generat*, et sic generatio non esset æterna; ergo et Filio in isto instanti est principium formale generandi Filium; ergo Filius nunc generat se ipsum, et semper generabit se ipsum.

Confirmatur, quia pono casum, quod calor nunc existens in igne per mensem continue calefaciat lignum, producendo in illo caliditatem, ita quod in quolibet instanti illius mensis ista est vera : *Calor calefacit lignum.* Si tertio die illius mensis idem calor existens in igne communicaretur ligno, nonne illo calore calefaceret lignum? certum est quod sic, quia habet idem principium formale calefaciendi, ut præintelligitur non habere terminum productum pro quarto vel quinto die. 4.

Confirmatur iterum ex dictis Doctoris. Ipse enim vult *in* 2. *dist.* 2. *quæst.* 2. de mensura Angelorum, quod creare et conservare sunt idem, et exponendo D. Bonaventuram dicit, quod in alio et alio instanti ponit ipsam creaturam in *esse*, sicut etiam Sol semper illuminat, ita quod conservare semper est aliquid efficere. Et hoc etiam expressius ponit *in quodlibet. quæst.* 12. Ex his pono, quod (per possibile vel impossibile) communicet Angelo potentiam creandi lapidem, sic intelligendo quod Deus in hoc instanti creet lapidem et conservet per annum, et crastina die communicet Angelo eamdem potentiam creandi ipsi Angelo; ergo videtur quod Angelus mediante illa potentia possit creare lapidem pro tempore sequenti, quia in tempore sequenti non præintelligitur lapis habere *esse;* ergo pro illo tempore poterit creare. Sic erit in proposito, quia pro tempore futuro non præintelligitur Filius habere *esse*, quia Pater pro quolibet instanti vere producit illum; ergo Filius nunc habens idem principium formale productivum, quod Pater habet; ergo Filius mediante tali principio poterit

producere se ipsum pro tempore futuro, quia pro illo tempore non præintelligitur habere *esse*, si producitur a Patre in tali *esse*, ergo sicut tale principium est Patri ratio producendi Filium, erit similiter ratio Filio producendi se ipsum ; et si sic, tunc idem Filius distingueretur realiter a se ipso, quia inter producens et productum est realis distinctio.

5. Ultimo confirmatur, et accipio quoddam dictum Doctoris *in secundo dist.* 1. *quæst.* 1. quod Filius non potest produci de lapide secundum *quid* in illo instanti quo producitur a Patre, quia in illo instanti lapis nullum *esse* habet, vel simpliciteri vel secundum *quid;* tamen in secundo instanti in quo intelligitur lapis habere *esse* secundum *quid* in memoria divina, Pater producit Filium de lapide, non simpliciter, sed secundum *quid*; et quia Filius habet etiam ipsum lapidem, ut in memoria divina, non ex natura rei, sed per actum intellectus divini, Filius producit se ipsum de lapide habente tale *esse* secundum *quid*. Imo plus dico (ut ib exposui) quod idem Filius producit se ipsum de se ipso, ut habente *esse* in memoria divina, quia ut sic, producit se ipsum in *esse* cognito et etiam in *esse* volito, quod est *esse* secundum *quid* tantum ; ergo a simili in proposito poterit simpliciter producere se ipsum in *esse* simpliciter. Patet consequentia, quia eo modo quo habet principium productivum, eo modo potest producere ; si simpliciter, simpliciter ; si secundum *quid*, secundum *quid*. Ideo enim producit se ipsum secundum *quid* de lapide, quia lapis habet tantum *esse* secundum *quid* in memoria divina ; ergo nunc producit simpliciter, quia memoria divina est ibi ex natura rei et in *esse* simpliciter.

6. Secunda difficultas est, quia videtur quod non tantum Pater producat Filium, sed etiam ipsum conservet, quod videtur inconveniens ; *conservare* enim sonat imperfectionem in re conservata, quod sequatur ipsum a Patre conservari, patet, quia secundum Doctorem *in* 2. *dist.* 2. *et in quodl. q.* 12. *et alibi.* si consideretur *esse* creaturæ in primo instanti, ut transit de *non esse* ad *esse*, in quo *esse* in primo instanti dicat ordinem immediate ad non *esse* præcedens, tunc dicitur creari ; in secundo vero instanti dicitur conservari, quia in secundo instanti dicit ordinem ipsius *esse*, ut accepti in secundo instanti ad se ipsum, ut habens *esse* in primo instanti, et dicit etiam ordinem ad *non esse* non immediate præcedens, sed tantum ad *non esse* mediate præcedens, et sic in isto secundo instanti vere conservatur. Sic in proposito, licet *non esse* Filii non præcesserit *esse* ipsius pro aliqua duratione, quia habet *esse* ab æterno, tamen *non esse* pro aliquo instanti originis, et forte naturæ præcedit *esse* ipsius Filii, ita quod in illo instanti in quo accipit *esse* a Patre, dicit ordinem ad *non esse* præcedens, saltem origine ; cum ergo in secundo instanti vere accipiat *esse* a Patre, in illo secundo instanti dicit ordinem immediatum ad *esse* acceptum in primo instanti, et dicit ordinem ad *non esse* præcedens *esse* in primo instanti acceptum ; ordinem dico mediate tantum et non immediate, et talis ordo videtur suo modo importare conservationem, et sic Filius videtur conservari.

Non esse Filii non præcedit esse ipsius pro aliqua duratione, sed pro aliquo instanti originis.

Respondeo ad has difficultates, præmittendo aliqua. Primo, quod principium formale productivum, si non est de formalitate sive quidditate producentis, non potest esse principium alicui producenti, nisi præsupponat illud in se habere *esse*, sicut dicimus quod calor est principium formale calefaciendi ipsi igni calefacienti ; vel si est constitutivum, saltem partialiter suppositi producentis, tunc suppositum 7.

7. Responsio ad primam difficultatem.

non potest illo producere, nisi actu existens per ipsum, sicut forma substantialis ignis est ratio formalis generandi ipsi igni. Sic in proposito, memoria fœcunda in divinis est principium formale generandi Filium, et constituit saltem suo modo partialiter personam divinam, quæ constituitur ex essentia et proprietate, ut satis infra patet *dist.* 26. Non posset ergo esse principium formale productivum alicui personæ, nisi ipsam personam præsupponeret, et hoc si non sit ipsius constitutiva; vel si est constitutiva, tunc in eodem instanti, quo est illi principium productivum, persona per ipsum producens intelligitur habere verum *esse*.

Secundo, præmitto quod principium productivum, ut hujusmodi in quocumque præintelligitur ipso producto, et prius est producenti ratio formalis producendi quam intelligatur habere productum, ut supra patuit *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *et dist.* 7. et infra *dist.* 26. *et* 27. *in quodlib. quæst.* 4. Et sic memoria fœcunda est prius Patri ratio producendi Filium quam intelligatur Filius productus, et sic producens in essendo est prius producto.

Tertio, præmitto quod Pater in divinis producit Filium, ut terminum adæquatum et totalem; et communicat Filio memoriam fœcundam, ut terminum formalem, ut supra patuit *dist* 5. *q.* 2. et sic Filius totaliter accipit *esse* a Patre per illam productionem.

Quid sit Patrem semper Filium producere in esse.

Quarto, præmitto quod Patrem producere semper Filium in *esse*, est ipsum pro quocumque instanti ponere in *esse* suo personali, ita quod Pater ita vere producit Filium in secundo instanti sicut in primo; et sicut in primo instanti dicitur Filius perfecte productus a Patre, ita similiter in secundo instanti perfecte producitur a Patre. Et si (per impossibile) Pater in secundo instanti non produceret Filium, Filius nullum *esse* haberet, ut posset ex multis deduci. Et sic ista est vera : Filius in divinis in præsenti instanti *A* est vere productus a Patre, et ista est falsa : quod Filius pro instanti futuro sit productus a Patre. Sicut etiam tenendo quod conservare *A*, sit ipsum productione ponere in *esse* pro quocumque instanti in quo conservat, et hæc est vera : *A* pro isto instanti vere creatur, et ista est falsa : quod *A* pro instanti futuro sit nunc creatum. Sic pariformiter dico de Filio.

8. Quare Filius Dei non potest se ipsum generare.

Istis præmissis dico, quod Filius in divinis, nec pro secundo, nec pro tertio, nec pro quocumque instanti, potest generare se ipsum, quia generans prius est genito. Si ergo in secundo instanti posset generare mediante principio formali productivo, ipse Filius de necessitate esset prior se ipso. Cum ergo arguitur : Filius in secundo instanti habet potentiam generandi eamdem cum Patre, ut potentia illa præintelligitur producto. Dico, quod in illo secundo instanti habet memoriam fœcundam quam Pater habet, sed non habet potentiam generandi, ut supra patuit *dist.* 7. ergo in tertio instanti mediante illa memoria, poterit generare una cum Patre. Negatur ista consequentia, quia in illo tertio instanti, in quo Pater generat Filium, Filius non est, et loquor de instanti originis; et quod Filius non sit, patet ex præmissis, quia in illo tertio instanti ipsum generat. ut supra patuit; ergo Filius in illo instanti accipit *esse* a Patre, et si Pater in tertio instanti non produceret Filium, Filius nullo modo esset. Si ergo argumentum valeret, oporteret arguere sic : Filius in instanti *A* accipit *esse* a Patre, et in eodem instanti communicatur sibi eadem memoria, et instanti *B* quo Pater producit Filium, sive in quo Pater habet memoriam, ut principium producendi, inquantum intelligitur

Filius non habet illam memoriam fœcundam ut fœcunda est et ut productiva

prior producto, in eodem instanti *B* Filius est, ut habens eamdem memoriam, ergo Filius potest generare. Posset concedi hoc ultimum consequens, sed negatur quod Filius in eodem instanti *B* sit hujumodi, imo si Pater non produceret Filium, Filius nullo modo esset; quia ergo Filius in quocumque instanti accipit *esse* totaliter a Patre, et in quocumque potest intelligi posterior Patre, quia in quocumque vere producitur a Patre, et semper communicatur ei memoria, ut præhabens productum adæquatum, ideo non sequitur, quod Filius generet se ipsum, quia quod non est, generare non potest; sed ipse Pater producit pro tertio vel quarto instanti, ergo non intelligitur Filius habere *esse*, quia in illo producitur, ut terminus adæquatus suæ productioni. Ex his apparet quomodo ratio non concludit.

9. Ad primam confirmationem de calore. Dico quod non est simile, quia calor communicatur ligno non accipienti *esse* in eodem instanti, quo sibi communicatur; quia ergo lignum, cui communicatur calor in instanti *A* habet verum *esse* in se, et eumdem calorem pro instanti *B*, quo ignis producit caliditatem, ideo in illo instanti lignum habens eumdem calorem vere producit una cum igne caliditatem, posito tamen quod possit lignum calefacere se ipsum, *sed exempla ponimus*, etc. *primo Priorum*. Sed si ignis habens calorem in instanti *B* causaret lignum, communicando sibi eumdem calorem, lignum mediante illo calore pro instanti *B* non causaret eamdem caliditatem, quia in illo instanti quo caliditas producitur ab igne, accipit *esse* ab ipso igne. Et si iterum in instanti *C*, in quo ignis producit caliditatem, vere produceret ipsum lignum, communicando eumdem calorem, nunquam lignum pro instanti *C* produceret simul cum igne caliditatem. Et sic patet quod confirmatio illa non includit.

Ad secunda confirmationem, dico sicut dixi de calore. Si enim Angelus nunc creatus et existens per mensem, acciperet eamdem virtutem creandi quam Deus habet, et continue haberet illam per totum mensem, dico quod Angelus pro quocumque instanti sequenti in quo Deus crearet, et Angelus crearet, quia potentia creandi esset in Angelo, ut præintellecta ipsa creatura producta. Sed si Angelus pro illo eodem signo, quo Deus crearet Angelum, ita quod Angelus nullo modo præcederet *B* in quocumque signo, licet tunc acciperet potentiam illam creandi, tamen illa mediante non crearet *B*, quia non esset in Angelo ut prior *B*, imo simpliciter in illo signo quo *B* producitur, et sic dico de omni alio instanti.

Ad aliam confirmationem patet solutio per superius dicta. Concedo enim absolute quod si Filius in divinis pro quocumque instanti posteriori haberet principium productivum, ut præintellectum Filio producto, quod illo posset ita vere producere sicut et Pater. Sed quia in quocumque instanti posteriori semper Filius intelligitur produci a Patre, et sic principium formale productivum in Patre intelligitur non habere pro instanti posteriori productum, ideo Patri est principium; et quia in illo signo non intelligitur Filius, ideo Filius pro illo signo non producit se ipsum.

Semper Filius intelligitur produci a Patre.

Ad secundam difficultatem, dico quod est facilis solutio, quia conservare rem 10.
proprie respicit rem possibilem et contingentem; et omnis talis quantum est ex se, dicit ordinem ipsius ad *non esse* præcedens duratione, et agens primum non de necessitate producit illam, quia tunc ab æterno produceret illam, ut supra patuit *dist.* 8. *q. ult.* Si enim Angelus produceretur de necessitate na-

turæ, esset simpliciter necesse esse, et esset impossibile præcedere duratione *non esse* ipsum *esse*. In proposito ergo, quia Filius de necessitate naturæ producitur a Patre, ideo in ipso non potest præcedere *non esse* ipsum *esse* Filii, imo simpliciter pro quocumque instanti producitur de necessitate naturæ, et sic nec simpliciter, nec secundum *quid* potest dici conservari.

Dico etiam, quod posito quod Angelus causaretur necessario a prima causa, et haberet necesse esse, adhuc posset dici magis conservari quam Filius in divinis, quia in Filio non tantum est necessitas productionis, sed etiam esset in eo tota ratio essendi necessario, scilicet essentia divina et eadem quæ in Patre. In Angelo vero, etsi esset necessitas causationis, non tamen esset necessitas formaliter, quæ esset in causa producente, ut patet a Doctore supra *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *in responsione ad primum argumentum*. Absolute ergo concedendum est, quod Pater pro quocumque instanti perfecte producit Filium ; et si (per impossibile) Filium non produceret in secundo instanti, Filius nullum *esse* simpliciter haberet productum pro quocumque instanti de necessitate simpliciter, et absoluta.

SCHOLIUM.

Solvit argumenta, et ad primum explicat quomodo dandum sit, Patrem esse principium durationis Filii ad tertium, an hæc sit vera : Filius nascitur ; et quomodo verba diversorum temporum dicantur de Deo, et quid consignificent de ipso dicta.

4. Ad arg. 1. Text. com. 1. Pater est principium durationis Filius quare negatur ? Ad primum (a) argumentum dico, quod principium dicitur multipliciter, sicut apparet 5. *Metaph. cap.* 1. et si accipitur eodem modo, bene potest concedi quod si sit principium alicujus, quod sit principium illius, quod est idem ipsi. Sed principium non consuevit construi cum hoc, quod est *durationis* pro principio originis, sed tantum pro principio, quod sit quasi terminus illius durationis, a quo, sicut instans dicitur principium temporis ; et sive hoc sit ex usu sermonis vel ex virtute sermonis, non concederetur ista : *Pater est principium durationis Filii*, sine determinatione, sed bene concederetur ista : *Pater est principium originativum æternitatis Filii.*

Quando igitur arguis per identitatem *esse* et durationis, quia quidquid est principium unius, et alterius, concedo, si principium uniformiter accipitur respectu *esse* et durationis. Sed ly *principium*, non construitur cum ly *durationis*, in ratione talis principii, ly *principium* construitur cum ly *esse*, quia respectu *esse* est principium originativum, et ideo non sequitur, sed est fallacia æquivocationis, vel amphibologiæ. Sed ad hoc, ut consequentia teneat, oportet determinare principium in consequente per hoc, quod est *originans* vel *originale*, sic, Pater est principium originale durationis Filii, quod concedo, ut dictum est.

5. Ad 2. Ad secundum dico (b), quod verbum nostrum est dupliciter in *fieri* ; uno modo est in *fieri*, quod est propria gignitio ipsius verbi. Alio modo est in *fieri* quod est propria inquisitio præcedens illam gignitionem illius verbi, quam inquisitionem Augustinus

vocat cogitationem volubilem. Quod verbum nostrum sit in *fieri* hoc secundo modo, hoc est imperfectionis et ex parte verbi, quia ponit novitatem ; et ex parte intellectus nostri, quia ponit imperfectam causalitatem, et hoc modo verbum divinum non est in *fieri*, et ideo concedit Augustinus verbum nostrum cogitatione formari, ita quod prius sit formabile quam formatum, in illa inquisitione prima. Sed quod verbum nostrum sit in *fieri* quantum ad gignitionem, non est imperfectionis, imo est necessarium ad per se rationem verbi, et erit etiam in patria, et ita non est imperfectionis in Verbo æterno, semper esse in *fieri*, id est, gigni absque omni inquisitione prævia.

Vide 27. 28. et ist. hujus ad hoc.

Ad 3. Cap. 1. et 13.

Ad tertium dico (c), quod Augustinus videtur negare Filium semper nasci in quæstione præallegata, cum tamen Origenes dicat oppositum, sicut allegat Magister in littera super illud Jeremiæ, 11. *Inventa est*. Gregorius tamen Moralium 29. super illud Job. 38. *Sciebas quando nasciturus*, videtur dicere aliqua, quibus possunt ista dicta concordari : *Non possumus* (inquit) *dicere semper nascitur, ne imperfectum aliquid videatur*, ne, inquit, aliquid videatur imperfectum. Non dixit, (imperfectio est si dicatur semper nasci,) sed videtur significari imperfectio, hoc est, iste sermo, *semper nascitur*, non significat generationem esse ita perfectam, sicut sermo iste significat eamdem esse perfectam, *semper est natus* ; ista enim, *semper est natus*, magis exprimit veritatem, quam sita, *semper nascitur*, licet utraque sit vera.

Semper nascitur, semper est natus Dei Filius utraque vera.

Ad cujus intellectum (d) sciendum est, quod verba cujuscumque temporis dicuntur de Deo vere, sive significent actus personales, sive essentiales, sicut patet per Augustinum super Joannem hom. 99. super illud Joan. 16. *Non enim loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur. Audiet*, inquit Augustinus de Spiritu, *quod utique audivit et audit, quia Spiritum sanctum audire est a Patre Filioque procedere, et per consequens quod audiet, audivit et audit, sicut quod scit, scivit et sciet ;* igitur vult ipse dicere, quod verba omnium temporum vere dicuntur de Deo, et illud apparet per illud quod adducit Magister in littera *dist.* 8. *cap.* 2.

Verba cujusque temporis dicuntur de Deo.

Sed quid significant ista verba 6.
(e) diversorum temporum, cum dicuntur de Deo ? Respondeo, magis proprie possunt dici consignificare *nunc* æternitatis quam differentias temporis, non tamen illud *nunc* absolute, quia non esset variatio tunc diversorum modorum significandi temporis, sed inquantum coexistit partibus temporis, ut cum dicitur : Deus genuit, consignificatur *nunc* æternitatis, ut sic sit sensus : Deus habet actum generationis in *nunc* æternitatis, inquantum illud *nunc* coexistebat præterito. Deus generat, hoc est, habet actum in *nunc* æternitatis, inquantum *nunc* æternitatis coexistit præsenti ; et ex hoc patet, quod cum illud *nunc* vere coexistat cuilibet differentiæ temporis, vere dicimus

Verba diversorum temporum dicta de Deo quomodo significant æternitatem ?

de Deo differentias omnium temporum.

Expressius tamen secundum B. Gregorium significatur divinæ generationis veritas per hunc sermonem : *semper natus est,* quam per istum sermonem : *semper nascitur,* quia per ly *natus*, significatur nativitas ut perfecta ; sed cum ly *semper*, significatur ut perfecta cum omni parte temporis coexistere, et ita non tantum significatur omni parti temporis coexistere, sicut significatur per istam : *semper gignitur,* sed significatur etiam omni parti temporis coexistere sub ratione perfecta, et in hoc videtur expressissime significari veritas hujus processionis.

## COMMENTARIUS.

11. Principium multiplex. (a) *Ad argumenta principalia.* Ad primum, respondet Doctor et responsio stat in his dictis. Primum, quod *principium* accipitur multipliciter, ut patet 4. *Metaph. cap.* 1. *text. com.* 1. Primo pro termino *a quo*, puta alicujus durationis, vel alicujus magnitudinis vel motus. Secundo, sicut dicimus quod fundamentum est principium domus, et sedile est principium navis. Tertio, pro principio extrinseco, puta pro principio effectivo vel productivo, et multis aliis modis accipitur ibi *principium*, vide ibi a principio illius capituli.

Secundum dictum est, quod quando *principium* construitur cum genitivo *durationis*, ut cum dico *principium durationis*, tunc de vi sermonis non accipitur principium durationis pro principio originativo, quia de vi sermonis principium durationis dicitur terminus *a quo* illius durationis, id est, quod incipit duratio talis.

Tertium dictum est, quod cum dico : Pater est principium durationis Filii, de vi sermonis intelligitur, quod sit terminus *a quo* durationis Filii, et non potest accipi pro principio originativo, nisi addatur aliquid, puta sic dicendo : Pater est principium originativum sive productivum durationis Filii, et hoc modo accipitur pro principio productivo.

Cum vero dicit in littera de fallacia æquivocationis formetur sic syllogismus : 12.
Quidquid est principium *esse* Filii est principium durationis illius ; sed Pater in divinis est principium *esse* Filii, ergo Pater est principium durationis Filii. Si in majori *principium* accipiatur pro principio productivo est vera ; si in minori accipitur pro principio productivo est vera, et sic sequitur conclusio de principio productivo durationis. Si vero in majori accipitur pro termino *a quo*, est vera ; si in minori pro principio *a quo* est falsa, et tunc non sequitur conclusio. Si vero in minori accipitur pro principio productivo, et in majori pro principio *a quo* utraque est vera, sed non sequitur conclusio, quia syllogismus est in quatuor terminis, quia medium variatur, et sic committitur fallacia æquivocationis. Potest etiam esse fallacia amphibologiæ propter diversa significata, ut cum dicimus : *sæculum scit*, potest intelligi, vel quod sæculum habeat scientiam de aliquo, et hoc falsum est ; vel quod aliquis habeat scientiam de sæculo, et hoc verum est. Pater est principium durationis Filii, potest habere duplicem sensum.
Sic in proposito, ista : *Pater est principium durationis Filii*, potest habere duplicem sensum, scilicet quod Pater sit terminus *a quo*, sic est falsum ; vel quod sit principium originativum, et sic est verum, et fit tertius modus amphibologiæ, et parum differt ab æquivocatione, quia

fallacia æquivocationis attenditur penes diversa significata termini, sed tertius modus amphibologiæ attenditur penes diversa significata propositionis. Et sic patet ista littera.

13. (b) *Ad secundum*. Respondet quod verbum nostrum potest dici dupliciter in *fieri*. Uno modo dicitur in *fieri*, quod est propria gignitio ipsius, id est, verbum fit, scilicet verbum gignitur sive producitur, et hoc non est imperfectionis. Alio modo dicitur in *fieri*, quod est propria inquisitio illius gignitionis, et hoc modo est imperfectionis, quia ponit novitatem in verbo, et etiam ex parte intellectus nostri ponit imperfectam causalitatem, si enim intellectus esset perfectus, statim gigneret. Primo modo accipitur Verbum *gigni* in divinis, non secundo modo.

(c) *Ad tertium*. Respondet dicens secundum Augustinum quod sermo iste : *semper nascitur*, non significat generationem ita esse perfectam, sicut sermo iste significat eamdem generationem ita esse perfectam, scilicet *semper natus est*; ista enim, *semper est natus*, magis exprimit veritatem quam ista : *semper nascitur*, licet utraque sit vera. Ideo Augustinus magis utitur ista : *semper natus est*, quam ista : *semper nascitur* ; unde ait : *Non possumus*, inquit, *dicere semper nascitur*, *ne imperfectum aliquid videatur*, non dicit imperfectio est, si dicatur semper nasci, sed videtur significari imperfectio.

(d) *Ad cujus intellectum*. Hic docet Doctor quomodo verba cujuscumque temporis possent dici de divinis. Dicit ergo : *Verba cujuscumque temporis dicuntur de Deo, sive significent actus personales*, id est, actus pertinentes ad personas, sicut generare, generari, spirare, spirari ; *sive significent actus essentiales*, id est, actus communes tribus personis, ut intelligere, scire, velle, creare, gubernare et hujusmodi ; ista enim est vera : Deus Pater generant Filium, generat Filium, et generabit Filium, sicut ista : Deus cognovit creaturas, cognoscit et cognoscet, et sic de aliis.

(e) *Sed quid significant verba istorum diversorum temporum cum dicuntur de Deo?* Dicit Doctor, quod cum dico : *Pater generavit*, non consignificat tempus præteritum, quia tunc *generare* mensuraretur tempore, nec similiter quodcumque aliud verbum dictum de Deo consignificat aliquam differentiam temporis. Sed significant potius *nunc* æternitatis, non tamen absolute, quia in illo *nunc*, quod est mensura Dei, non est aliqua successio, cum æternitas sit omnino indivisibilis tota simul et perfecta possessio ; tunc enim non esset variatio diversorum temporum, et sic de rigore sermonis ista negaretur : *Pater generavit Filium*, quia in æternitate non potest esse præteritio. Significat ergo *nunc* æternitatis non absolute, sed inquantum coexistit diversis temporibus. Et sic cum dico : *Pater generavit*, ly *generavit* consignificat *nunc* æternitatis, ut coexistens tempori præterito ; et similiter cum dico : *Deus generat*, significat *nunc* æternitatis inquantum coexistit tempori nostro præsenti ; et *generabit*, significat idem *nunc* æternitatis, ut coexistet tempori futuro. Et de hujusmodi significatione, vide etiam infra quæ dicit Doctor *dist* 39. *et dist*. 40.

De nunc æternitatis ut coexistit diversis temporibus.

# DISTINCTIO DECIMA.

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

A. De æterna processione Spiritus sancti quantum ad personam quæ procedit. Aug. c. 17.

Nunc vero post Filii æternitatem de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disseramus. Spiritus sanctus amor est sive charitas sive dilectio Patris et Filii. Unde Augustinus *in* 15. *lib. de Trinitate*, ait « Spiritus sanctus nec Patris est solius, nec Filii est solius, sed amborum, et ideo communem qua invicem se diligunt Pater et Filius nobis insinuat charitatem. »

*Quod Spiritus proprie dilectio dicatur, et tamen Trinitas sit dilectio.*

B. 1.Joan.4.c.

Joannes autem in epistola Canonica ait : *Deus charitas est.* « Non dixit : Spiritus sanctus charitas est; quod si dixisset, absolutior esset sermo, et non parva pars quæstionis decisa; sed quia dixit : *Deus charitas est,* incertum est, et ideo quærendum est, utrum Deus Pater sit charitas, an Filius, an Spiritus sanctus, an Deus ipsa Trinitas, quia et ipsa non tres dii, sed unus est Deus. » Ad quod Augustinus in eodem libro ita dicit : « Nescio, cur, sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia, non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. Non ideo tamen quisquam nos inconvenienter æstimet charitatem appellare Spiritum sanctum, quia et Deus Pater et Deus Filius potest charitas nuncupari, sicut proprie Verbum Dei etiam sapientia Dei dicitur, cum et Pater et Spiritus sanctus sit sapientia. »

August. lib. et c. prædictis.

*Sicut verbum Dei proprie dicitur sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur sapientia, et ita Spiritus sanctus proprie dicitur charitas; et tamen Pater et Filius et Spiritus sanctus dicitur charitas.*

C. Aug. eodem lib. cap. eodem, sed paulo inferius.

« Si ergo proprie aliquis horum trium charitas nuncupari debet, quis aptius quam Spiritus sanctus? ut scilicet in illa summa simplicique natura non sit aliud substantia, et aliud charitas, sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu sancto, et tamen Spiritus sanctus proprie charitas nuncupatur. » Ecce his verbis aperte ostendit Augustinus, quod in Trinitate charitas aliquando refertur ad substantiam, quæ communis est trium personarum et tota in singulis, aliquando specialiter ad personam Spiritus sancti; sicut sapientia Dei aliquando pro substantia divina, aliquando pro Filio proprie accipitur; et hoc in multis fieri reperitur.

*Exemplis confirmat eadem nomina porprie et universaliter accipi.*

D. em lib. et ap. « Pluribus enim exemplis doceri potest, multa rerum vocabula et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi, sicut *legis* nomine aliquando simul omnia veteris Instrumenti significantur eloquia, aliquando autem proprie vocatur Lex, quæ data est per Moysem. » Multa alia suppetunt . 1. b. exempla, sed in re aperta vitanda est longitudo sermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiæ, cum sit universaliter et Spiritus sanctus et Pater ipsa sapientia; ita Spiritus sanctus proprie nuncupatur vocabulo charitatis, cum sit et Pater et Filius universaliter charitas. »

*Auctoritatem ponit, quod Filius proprie dicitur sapientia.*

E. Spiritu ancto stimonium uærit invenit ubi itur esse aritas. Joan. 4. b. « Sed Dei Verbum, id est, unigenitus Dei Filius, aperte dictus est Dei sapientia ore Apostoli dicentis : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* 1. Cor. 1. 24. Spiritus autem sanctus ubi sit dictus charitas, invenimus, si diligenter Joannis Apostoli eloquium scrutemur, qui cum dixisset : *Diligamus invicem, quia ex Deo est dilectio*, adjunxit : *Et omnis qui diligit, ex Deo natus est, quia dilectio Deus est* Hîc manifestavit se dixisse, eam dilectionem esse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio; sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus sanctus ex Deo Patre procedit, quem potius eorum hîc debeamus accipere dictum esse dilectionem, merito quæritur. Pater enim solus ita Deus est, ut non sit ex Deo; et ideo dilectio, quæ ita Deus est, ut ex Deo sit, non ipse Pater est, sed aut Filius, aut Spiritus sanctus. Sed in consequentibus cum Dei dilectionem commemorasset Joannes, qua *dilexit nos*, et hinc hortatus esset, ut et *nos invicem diligamus*, atque ita *Deus in nobis maneat*, quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re apertius aliquid eloqui, inquit : *In hoc cognoscimus, quia in ipso maneamus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis*. Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse igitur est Deus dilectio. Deus igitur Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, significatur ubi legitur : *Deus dilectio est*, et *dilectio ex Deo est.* » Ecce his verbis aperte dicit Augustinus Spiritum sanctum esse charitatem Patris et Filii; et in tantum quoque sermonem produxit, ut videatur dixisse, Spiritum sanctum non solum esse dilectionem Patris et Filii, qua se invicem et nos diligunt, sed etiam dilectionem qua diligimus Deum. Sed utrum ipse sit charitas, qua nos diligamus Deum, in sequenti explicabitur.

In eodem cap.

Dist. 17. primi.

*Redit ostendere quod proposuerat, scilicet quod Spiritus sanctus sit amor quo Pater a Filio, et Filius a Patre diligitur.*

Nunc vero quod incepimus ostendere curemus, scilicet Spiri-

F. Hier. in tom.

8. circa illud Diligam te Domine. tum sanctum dilectionem esse sive amorem Patris et Filii, quo scilicet Pater diligit Filium et Filius Patrem. De hoc Hieronymus super 17. *Psalm.* ait : « Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio, quam habet Pater in Filium, et Filius in Patrem. » Augustinus quoque *in* 6. *lib. de* Aug. in fine 4. c. *Trinit.* ait : « In omnibus æqualis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiæ. Quapropter etiam Spiritus sanctus in eadem unitate substantiæ et æqualitate consistit. »

*Quid sit Spiritus sanctus, hîc aperitur.*

G. In principio 5. cap. « Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas, manifestum est, quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio *servantes unitatem Spiritus in vinculo pa-* An Ephes. 4. a. *cis.* » Ecce hîc habes Spiritum sanctum esse quo Filius diligitur a Aug. l. 5. de Trin. cap. 5. Patre, et Pater a Filio, et quo illi duo *servant unitatem pacis.* « Spiritus ergo sanctus, ut ait Augustinus in eodem, commune est aliquid Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio consubstantialis et coæterna est, quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur charitas; et hæc quoque substantia, quia Deus substantia est, et *Deus charitas est.* Tria ergo sunt et non amplius; unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio, quæ si nihil est, quomodo Deus dilectio est? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est? »

*Quod Spiritus sanctus sicut communis est Patri et Filio, ita commune nomen habet proprium.*

H. Hîc notandum est, quod sicut Spiritus sanctus in Trinitate specialiter dicitur charitas, quæ est Patris et Filii unio, ita et nomen tenet proprie, quod Patri et Filio communiter quodam modo congruit. Unde Augustinus *in* 15. *lib. de Trinitate :* Si charitas (inquit) qua Pater diligit Filium, et Patrem Aug. circa finem Cap. 19. c. fine cap. diligit Filius, ineffabilem communionem demonstrat amborum, quid convenientius, quam ut ille proprie dicatur charitas, qui spiritus est communis ambobus? Hoc enim sanius creditur et intelligitur, ut non solum Spiritus sanctus charitas sit in illa Trinitate, sed non frustra proprie charitas nuncupetur, propter illa quæ dicta sunt; sicut non solus in illa Trinitate vel *spiritus* est vel *sanctus*, quia et Pater spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, et tamen ipse non frustra dicitur Spiritus sanctus. Qui enim est communis ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Alioquin si in illa Trinitate solus Spiritus sanctus est charitas, profecto et Filius non solius Patris, sed etiam Spiritus sancti Filius invenitur. Ait enim Col. 1. Apostolus de Deo Patre : *Transtulit nos in regnum Filii charitatis suæ.* Si ergo non est in illa Trinitate cha-

ritas Dei nisi Spiritus sanctus, Filius est etiam Spiritus sancti. Sed quia hoc absurdissimum est, restat ut non solus ibi sit charitas Spiritus sanctus, sed propter illa, de quibus satis disserui, proprie sic vocatur. »

(*Finis textus Magistri.*)

## QUÆSTIO UNICA.

*Utrum Spiritus sanctus producatur per modum voluntatis?*

Alensis 1. *part. quæst.* 43. *m.* 3. *art.* 2. D. Thom. 1. *part. quæst.* 41. *art.* 2. *ad* 3. Henric. *quodlib.* 6. *quæst.* 1. *et quodt.* 5. *quæst.* 4. Richard. *hic art.* 1. *quæst.* 1. D. Bonavent. *art.* 1. *quæst.* 1. Occham *quæst.* 2. Durandus *quæst.* 1. Greg. *quæst.* 1. *art.* 2. Capriol. *dist.* 6. *quæst.* 1. *art.* 1. Vasquez 1. *part. dist.* 161. Scotus *fuse quodlib.* 16. Mayron *hic* Baccon. *dist.* 11. *quæst.* 1.

1. Arg. 1. Circa istam distinctionem decimam, quæro unum scilicet: Utrum Spiritus sanctus producatur per modum voluntatis? Quod non, quia natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans, secundum illam communem descriptionem naturæ: Spiritus sanctus est similis producenti; igitur producitur per naturam, et ita non per voluntatem.

Arg. 2. Item Averroes 8. *Physicorum, commento* 46. vult quod unius naturæ est tantum unus modus communicandi; igitur si divina natura communicatur per modum naturæ, non communicabitur per actum vel modum voluntatis.

Arg. 3. Præterea, voluntas est potentia activa in creaturis, non igitur factiva; et ita a simili in Deo voluntas, si est potentia operativa, non videtur esse potentia productiva. Probatio consequentiæ, quia sicut in creaturis se habent activa et factiva, ita in Deo productiva et operativa. Sicut enim in creaturis activa habet actum immanentem et objectum præsuppositum, factiva habet objectum productum et actum transeuntem; ita in divinis actus operativæ immanet, actus productivæ non immanet; operativa etiam præsupponit objectum, productiva autem non præsupponit terminum.

Item, nihil producitur actu voluntatis, nisi præcognitum ex 15. *de Trinit. cap.* 27. ergo si Spiritus sanctus sic producatur, erit præcognitus antequam producatur; et tunc a Patre et Filio cognosceretur cognitione non intuitiva, quia cognitio, quæ est ejus inquantum (cognitione intuitiva, quia nulla alia videtur in Deo ponenda, cum omnis alia sit imperfecta, sed cognitio, quæ est ejus inquantum, etc.) cognoscitur antequam producatur, non videtur esse intuitiva, quia cognitio intuitiva, non est rei, nisi ut est in se præsens et existens; ergo, etc. inconveniens autem est Spiritum sanctum a Patre et Filio cognosci non intuitive, quia cognitio non intuitiva est imperfecta. Arg. 4.

Contra Augustinus 5. de Trinit. cap. 14. *Spiritus sanctus exit a Patre et Filio, non quomodo natus, sed quomodo datus*, exire per modum dati vel doni, convenit producto per modum voluntatis, cujus est ex libertate sua dare vel donare. Ratio ad oppositum.

SCHOLIUM.

Respondet affirmative, quia in Deo est voluntas, ex dist. 2. quæst. 1. et quæst. 2. et

4. part. 2. alias non esset beatus; igitur cum hæc sit productiva, in Deo producit amorem sibi proportionatum, et sic infinitum, qui cum accidens esse nequeat, erit per se subsistens, et cum non sit dabile nisi unum infinitum, scilicet ipsa natura divina, erit amor ille hæc natura.

2. q. 1. n. 25. q. 4. num. 7. de hoc fuse supra dist. 2. p. 2. q. 2. et q. 4. Ad quæstionem dico (a), quod sic, quia in Deo est voluntas, sicut apparuit *dist.* 2. et etiam ex quæstione de attributis *dist.* 8. Patet etiam ex hoc, quod Deus ex natura sua est beatus, beatitudo non est sine voluntate vel actu voluntatis; est etiam in eo voluntas sub ratione principii productivi, quia principia productiva, ex quo de se non dicunt imperfectionem reducuntur ad aliud unum perfectum, vel ad aliqua perfecta in tanta paucitate ad quantam reduci possunt; non possunt autem omnia reduci ad unicum principium productivum vel activum, quia illud unicum haberet modum determinatum agendi alterius istorum, scilicet naturæ vel voluntatis, quia inter modos istos producendi, non est aliquis modus medius. Igitur non possunt hîc reduci ad majorem paucitatem quam ad dualitatem, scilicet principii productivi per modum naturæ et per modum voluntatis, et cum illa ad quæ tanquam ad perfecta, stat tota reductio principiorum, sint simpliciter perfecta, ambo ista principia sub ratione propria sua ponentur in Deo, ut est primum producens.

Et ex his ultra probo (b) conclusionem principalem. In quocumque est principium aliquod, quod ex ratione sua est principium productivum, illud erit in eo principium producendi, si est in eo sine imperfectione, et non intelligatur præhabere aliquod productum sibi simpliciter adæquatum. In Deo autem, ut probatum est, est formaliter voluntas ex natura rei, et hoc sub ratione principii productivi liberi respectu amoris, et patet, quod est ibi sine imperfectione; igitur erit in Deo principium producendi amorem, et hoc secundum proportionem perfectionis suæ in comparatione ad objectum præsentatum, ita quod sicut voluntas creata est principium producendi amorem creatum tantum, quanto amore ipsa potest amare objectum, qui dicitur amor adæquatus, ita illa voluntas est principium producendi tantum amorem, quanto ipsa nata est amare objectum infinitum, nata est autem amare objectum infinitum infinito amore; ergo nata est esse principium producendi amorem infinitum. Nihil est autem infinitum nisi sit ipsa essentia divina; ergo ille amor est essentia divina. Ille autem amor productus non est natus esse formaliter inhærens, quia nihil est tale in divinis; igitur est per se subsistens et non idem subsistens cum producente, quia nihil producit se, *primo de Trinitate, cap.* 1. igitur est personaliter distinctum. Hanc personam dico Spiritum sanctum, quia Filius non sic producitur, ut patet *dist.* 6. sed per actum naturæ sive intellectus.

dist. 8. q. 4. n.

Sup d. 2. q ad arg. A

## COMMENTARIUS.

1. (a) *Ad quæstionem dico.* Quomodo in Deo sit voluntas ex natura rei, vide supra *dist.* 2. *q.* 1. in illis præambulis ad infinitatem Dei, et *d.* 8. *q. penultim.* Quomodo voluntas sit ibi sub ratione principii productivi, vide supra *dist.* 2. *part.* 2. et ibi omnia diffuse exposita supra.

(b) *Ex his ultra probo conclusionem principalem*, scilicet quod Spritus sanctus producatur per modum voluntatis, quia *in quocumque est principium aliquod*, etc. Ista propositio supra *dist.* 2. *part.* 2. *q.* 3. exposita est et soluta etiam objectio facta ab Alphonso Toletano, vide ibi.

Et pro intelligentia litteræ sequentis notanda sunt aliqua.

eo est plex tia et plex ior.

Primo, quod sicut in Deo est duplex notitia, scilicet genita, quæ est Filius Dei, et notitia essentialis, quæ est intellectio formaliter infinita communis tribus personis. Sic et amor est duplex : quidam est vere productus et spiratus, qui dicitur Spiritus sanctus, et alius est essentialis, qui est *velle* sive volitio, sive dilectio divina formaliter infinita communis tribus personis, et talis non potest esse Spiritus sanctus, quia tunc persona Spiritus sancti esset communis tribus personis, et sic Pater vere esset Spiritus sanctus, similiter et Filius. Sequeretur etiam, quod Spiritus sanctus esset antequam produceretur, quia omne essentiale in divinis, dicens perfectionem, est prius omni notionali, ut supra patuit *dist.* 1. *quæst.* 2. et clarius *in quodl. q.* 1. et sic esset prior Patre et Filio. Similiter nec notitia essentialis in Deo potest dici Filius propter easdem rationes, quæ dictæ sunt de amore essentiali.

2. Secundo notandum est, quod sicut notitia genita sive Filius, est quid constitutum ex essentia et proprietate personali, sic Spiritus sanctus sive amor spiratus est constitutus ex essentia divina, et proprietate personali, puta, spiratione passiva. Et sicut Filius dicitur formaliter infinitus, non absolute, cum sit relativum, sed ratione essentiæ divinæ, quæ est de *esse* constitutivo Filii, sic Spiritus sanctus vel amor spiratus, dicitur formaliter infinitus tantum ratione essentiæ, quæ est formaliter in illo. Et sic intelligit Doctor, cum dicit quod voluntas divina est ratio producendi amorem infinitum, etc.

Quomodo Filius dicatur formaliter infinitus.

Tertio notandum est, quod sicut Filius proprie dicitur notitia genita sive Verbum, quia exprimitur per modum intellectus, et dicitur notitia essentialis appropriate tantum, quia cum ipse producatur per modum intellectus, cujus est notitia tam genita quam essentialis, merito appropriatur sibi notitia essentialis, ut patet infra a Doctore *dist.* 27 *et in secundo dist.* 1. et *in quodl. quæst.* 8. Sic Spiritus sanctus dicitur proprie amor spiratus, et appropriate amor essentialis, quia est per modum voluntatis, quæ est principium productivum amoris spirati, et quasi productivum amoris essentialis.

Spiritus sanctus dicitur proprie amor spiratus.

Quarto est notandum, quod sicut intellectus divinus, qui est infinite fœcundus, respicit essentiam, ut objectum infinitum, et sic ipse intellectus una cum essentia, quasi sunt principium productivum intellectionis formaliter infinitæ, quæ est communis tribus ; et quia ipse intellectus una cum essentia, propter sui infinitatem natus est se communicare alteri perfectissime, ideo hoc totum, scilicet *intellectus et essentia*, est vere principium productivum et communicativum suimet alicui producto, scilicet Filio, id est, quod Pater habet 3.

hujusmodi principium, et mediante illo, non solum quasi producit intellectionem communem tribus, sed etiam vere producit Filium mediante illo, ut principio formali productivo, cui producto communicat essentiam, et intellectum, et omnem perfectionem, quod *communicare* nihil aliud est, nisi Patrem producere Filium, tanquam terminum adæquatum, in quo Filio est essentia divina, ut primus terminus formalis productionis, et omnia attributa, ut quasi concomitantia primum terminum formalem. Ideo hæc conceditur : *essentia divina communicatur ut terminus formalis*, id est, habet *esse* in Filio, ut terminus formalis productionis Filii, non tamen conceditur quod generetur vel producatur, ut supra patuit *distinctione quinta, quæstione prima*. Pariformiter dico de voluntate et essentia divina, quæ sunt principium formale quasi productivum amoris essentialis, et vere productivum amoris spirati sive producti.

Essentia divina communicatur ut terminus formalis.

4. Nota tamen pro junioribus multa signa in divinis, quibus intellectis, satis manifesta erit productio in divinis. Et licet multi conentur destruere signa naturæ et originis in divinis, ut Occham, Gregorius, Alphonsus et Joannes Anglicus, Baccon, tamen opinio Doctoris prævalet, ut patet infra *distinct.* 16. *et distinct.* 41. licet etiam Doctor aliquando nominat tantum duo signa originis, ut *in secundo, distinct.* 1. *quæst.* 1. In primo signo est productio ad intra, in secundo est productio ad extra ; non negat tamen, quod ad intra non sint plura et originis et naturæ, sicut et ad extra ; nam intellectus divinus ad extra prius producit objecta secundaria in *esse* cognito quam voluntas velit illa, ut patet a Doctore, supra *quæst. ult. Prolog. et distinct.* 3. *quæst.* 4. et infra *distinct.* 35. 36. *et* 39. Et similiter voluntas divina prius vult contingentia esse quam intellectus divinus intelligat, ut infra patet *distinct.* 39. *et in quodlib. quæst.* 14. Possunt ergo assignari multa signa tam ad intra quam ad extra, quæ diversimode in diversis locis a Doctore eliciuntur.

In primo ergo signo est essentia divina sub ratione absolutissima, et ut pelagus et fundamentum omnis perfectionis, ut patet a Doctore supra *dist.* 8. *quæst.* 3. *et in quodl. quæst.* 1. 5.

Multa signa assignantur in divinis.

In secundo signo omnes perfectiones secundæ suo modo quasi pullulant ab essentia divina et in essentia divina, ordinate tamen, sicut est ordo in perfectionibus simpliciter, ut supra patuit *dist.* 8. *quæst.* 3.

In tertio signo essentia divina est præsens intellectui divino in ratione objecti intelligibilis, et sic intellectus divinus et essentia divina sunt quasi unum principium totale intellectionis divinæ, ita quod ista est vera, quod Deus intelligit etiam (per impossibile) circumscripta omni persona, est enim intellectio simpliciter.

In quarto signo essentia divina prius cognita est præsens voluntati divinæ in ratione objecti summe diligibilis, et sic voluntas divina sive Deus voluntate divina diligit seipsum amore infinito, et talis amor cum sit perfectio simpliciter, præcedit omne suppositum divinum, ut supra patuit *dist.* 1. *q.* 2. *et in quodl. q.* 1. ubi probat Doctor quod essentialia absoluta sunt immediatiora notionalibus ipsi essentiæ divinæ. Ex his apparet error multorum opinantium intellectionem divinam esse Filium, et amorem divinum esse Spiritum sanctum. Sequitur etiam quod Deus in aliquo priori, in quo non intelliguntur personæ divinæ, est perfectissime beatus in seipso videndo se et amando, ad quem

perfectum sive infinitum amorem sequitur infinitum gaudium, et sic in tali priori est tota ratio beatitudinis divinæ et objecti fruibilis, ut supra patuit *dist.* 1. *q.* 2.

6. In quinto signo est persona Patris, sic intelligendo quod ab essentia divina sive a memoria fœcunda in ipsa essentia, pullulat proprietas constituens Patrem, ut infra patet *dist.* 28. Ipsa enim memoria fœcunda est principium formale vere productivum Filii, et per illam productionem activam constituitur Pater in *esse* personali, ut patet a Doctore infra *dist.* 28. *et in quodl. q.* 4. generatio ergo activa primo est a memoria fœcunda, et ipsa constituit Patrem, quia Pater dicit essentiam cum paternitate sive generatione activa. Et nota, quod sustinendo quod personæ constituantur in *esse* personali per relationes originis, ista nomina in re important idem, ita quod ex natura rei sunt simpliciter idem, licet forte differant ratione, scilicet *paternitas, generatio activa, productio activa Filii, gignitio Filii, verbatio activa*, et hujusmodi, omnia enim important eamdem proprietatem constituentem Patrem. Et in isto signo in quo Pater est Pater, sunt omnes perfectiones divinæ in Patre, eo ordine, quo se invicem respiciunt, ita quod primo est Deus Deitate. Secundo, infinitus infinitate divina. Tertio, bonus bonitate divina. Quarto, intelligens essentiam intellectione divina. Quinto, volens sive amans essentiam divinam amore infinito, et sic perfecte beatus. Sexto, gaudens gaudio infinito, et sic ordinate intelligitur habere perfectiones divinas, et simpliciter eo ordine quo sunt in essentia divina. Et hoc est, quod dicit Doctor supra 1. *distinct. quæst.* 2. quod Pater prius origine est beatus quam generet Filium, ut exposui ibi.

In sexto est generatio Filii, sic intelligendo, quod generatio illa activa est prior ipso Filio, ut supra exposui. Pater ergo in isto signo est principium quod producit, et memoria fœcunda est principium quo Pater producit; non enim memoria sola posset producere, quia tunc realiter distingueretur a producto, quod est impossibile; requiritur ergo memoria illa ut principium *quo*, et Pater ut principium *quod*. Et inter producens et productum semper est realis distinctio. Sed inter principium formale productivum et ipsum productum non requiritur distinctio realis, aliter non esset eadem essentia in Patre et Filio; ratione ergo principii formalis est unitas naturæ in generante et genito, et ratione producentis est realis distinctio producentis et producti. Et vide supra quæ dixi *distinct.* 4. *et quæst.* 2. *et distinct.* 7. In sexto ergo signo Pater producit Filium. In septimo signo Filius est vere productus, qui Filius duo includit, non ut partes, neque ut quasi partes, scilicet essentiam et filiationem; non enim essentia et proprietas constituunt Filium, ut duæ partes vel quasi partes, nec essentia ut materia vel quasi materia, quæ omnia sonant imperfectionem, sed ut sunt perfecte idem realiter. Hæc exposita sunt supra *distinct.* 5. *quæst.* 2. Et nota quod filiatio, generatio passiva, productio Filii passiva, verbatio passiva, dictio passiva ex natura rei significant eamdem proprietatem Filii, tantum enim differunt vel nomine vel ratione, et similiter in concreto ista sunt idem ex parte rei, scilicet *Filius*, *Verbum*, *genitus*, *notitia genita*, etc. Nota etiam, quod in Filio sunt omnes perfectiones divinæ ordinatæ eo ordine quo sunt in Patre, et eodem ordine communicantur Filio 7.

Inter principium formale productivum, et productum non requiritur distinctio realis.

Essentia et proprietas non constituunt Filium ut duæ partes, sed sunt perfecte idem realiter.

a Patre, quo ordine sunt in Patre, et sic Filius primo est Deus Deitate, et sic deinceps.

8. Pater et Filius sunt principium quod, spirandi Spiritum sanctum, et voluntas divina una cum essentia est principium quo.

In septimo signo, Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, ita quod Pater et Filius sunt principium *quod*, et voluntas divina una cum essentia est principium *quo*, ita quod ratione principii *quo* habetur unitas naturæ in Patre, Filio et Spiritu sancto, et ratione producentium, scilicet Patris et Filii habetur distinctio realis Patris et Filii a Spiritu sancto. Et ista : *Spiritus sanctus, amor spiratus*, etc. significant idem, et dic pariformiter sicut de Filio. Nota etiam, quod Pater et Filius communicant perfectiones, quas habent, Spiritui sancto eo ordine,quo sunt in ipsis,et sic Spiritus sanctus primo est Deus Deitate, et sic deinceps ; in isto ergo signo terminatur omnis productio ad intra. Et in nullo istorum signorum, nec Pater, nec Filius, nec Spiritus sanctus intelligunt creaturas, quia adhuc nullum *esse* habent, nec simpliciter, nec secundum *quid*, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et alibi.*

Productio est communis tribus personis.

In octavo signo sequitur productio creaturarum primo in *esse* cognito, secundo in *esse* volito, quæ productio est communis tribus personis, de qua vide Doctorem *in secundo, distinct.* 1. *quæst.* 1.

9. Occham arguit contra Doct.

Occham arguit contra aliqua dicta Doctoris *in præsenti quæst.* Et primo contra illud argumentum, quo probat voluntatem divinam esse principium formale productivum Spiritus sancti, et dicit sic : Contra istam opinionem arguo primo, quia non probatur sufficienter quod voluntas sit principium productivum Spiritus sancti, quia propositio illa accepta, scilicet *in quocumque est principium aliquod, quod ex ratione sua est principium productivum, est in eo principium producendi*, etc. videtur esse neganda secundum istum Doctorem, quia si sic, sequeretur quod essent plures personæ in divinis quam tres. Probatio istius, quia sicut intellectus est de se principium notitiæ, ita actus amandi est de se principium productivum amoris habitualis ; ergo cum actus amandi Deum sit in Deo sine omni imperfectione, erit in Deo principium producendi Spiritum sanctum. Sed non potest esse principium producendi Spiritum sanctum, quia secundum istum Doctorem voluntas et non actus volendi, est principium producendi Spiritum sanctum ; ergo est aliqua alia persona producta a Spiritu sancto.

Quid s[it] principi[um] produce[ndi] Spiritu[m] sanctu[m] secundu[m] Occham

Si dicatur, quod actus amandi non habet ex ratione sua, quod sit productivus amoris habitualis, sed tantum in nobis, et non universaliter. Contra, eadem facilitate dicetur quod voluntas ex ratione sua non habet quod sit productiva, sed tantum in nobis, et ita argumentum illud non plus concludit de voluntate quam de actu amandi. Eodem modo potest argui de actu intelligendi respectu sapientiæ, quia actus sciendi vel actus speculandi est principium productivum sapientiæ. Nec valet dicere, quod nullum istorum est principium productivum, nisi alicujus imperfecti, et nihil imperfectum est in Deo, et ideo non potest esse principium productivum alicujus ad intra. Hoc non valet, quia sicut intelligere est perfectio simpliciter, ita ipsa essentia est perfectio simpliciter; ergo ita poterit aliquis actus intelligendi esse principium productivum sapientiæ in divinis, sicut intellectus est principium notitiæ genitæ.

Contra istud videtur, posito quod essent principia productiva alterius rationis, 10.
quod non oportet producta esse alterius rationis, quia principia alterius rationis possunt concurrere ad unum productum ; igitur ex pluralitate talium principiorum

non potest argui pluralitas productorum. Assumptum patet, quia secundum istum Doctorem, essentia et intellectus concurrunt tanquam unum principium totale ad productionem Verbi, et tamen sunt alterius rationis. Similiter si repugnet intellectui divino et voluntati divinæ facere unum totale principium respectu unius personæ productæ, aut hoc est, quia unum est naturale et aliud liberum; aut quia utrumque est de se perfectum et infinitum se solo sufficiens in ratione principii productivi respectu sui producti. Primum non impedit, quia secundum eum, objectum et voluntas in nobis concurrunt tanquam duæ causæ partiales respectu ejusdem volitionis producendæ. Tum, quia secundum eumdem, sicut intellectus paternus habens objectum intelligibile sibi præsens, et principium productivum Verbi, ita voluntas habens objectum volibile vel amabile sibi præsens est principium productivum Spiritus sancti; ergo sicut secundum eum, essentia et intellectus faciunt unum totale productivum principium Verbi, ita essentia, quæ est primum objectum voluntatis, et ipsa voluntas facient unum principium Spiritus sancti; ergo nec in Deo, nec in nobis est repugnantia, quia principium naturale et liberum faciunt unum principium totale ejusdem producti. Nec secundum impedit, quia sicut dictum est per eumdem, essentia divina et intellectus (non obstante infinita perfectione tam essentiæ quam intellectus) faciunt unum principium totale respectu Verbi; ergo eodem modo non obstante infinitate intellectus et voluntatis, poterunt facere unum principium totale ejusdem producti.

11. Voluntas inquantum voluntas non est princi- pium Spiritus sancti secundum Occham.

Ex istis patet, quod rationes probantes quod voluntas non est principium Spiritus sancti inquantum voluntas, et quod Pater et Filius non spirant Spiritum sanctum, inquantum diligunt se mutuo, per hoc scilicet, quod voluntas sit prior actu volendi, etiam ut prior tali actu mutuo se diligendi non sunt sufficientes, quia posito quod esset ibi talis prioritas et distinctio, non potest probari aliquod illorum esse principium sufficiens sine alio respectu talis personæ; sicut nec potest probari, quod natura sit principium sufficiens cujuscumque personæ sine intellectu et voluntate.

Si dicatur quod non est simile, quia nulla persona produci potest in divinis, nisi per modum intellectus vel voluntatis, et ideo natura se sola sine intellectu et voluntate non potest esse principium totale cujuscumque personæ.

Hoc non satisfacit, de hoc enim est quæstio, an scilicet ex quo essentia est principium activum perfectum et infinitum, possit esse principium sufficiens respectu alicujus personæ, non concurrente intellectu et voluntate in ratione principii productivi, sicut ponis essentiam et intellectum esse principium totale personæ secundæ sine voluntate, et posset æque rationabiliter unum sicut reliquum. Ita enim videtur in nobis, quod essentia vel natura est principium productivum sine intellectu et voluntate, sicut intellectus sine voluntate.

Confirmatur, quia essentia est prior intellectu secundum istos; ergo in illo priori poterit habere personam productam, et per consequens esset persona aliqua producta ante Filium; ita enim arguunt, quod esset aliqua persona producta ante Spiritum sanctum, si produceretur a voluntate inquantum voluntas, quia voluntas habens objectum diligibile sibi præsens, est prior actu volendi.

Si dicatur quod non est simile, quia 12.
voluntas perfecta habens objectum diligibile præsens in supposito convenienti,

est principium productivum sufficiens, sed non sic essentia ut ipsa est prior intellectu. Hoc non sufficit. Primo, quia hoc deberet probari, scilicet quod essentia non sit sic principium sufficiens, et quod voluntas est sic sufficiens, quia eadem facilitate qua tu dicis quod essentia non est sufficiens sine intellectu, eadem facilitate diceret adversarius quod voluntas non est sufficiens sine actu volendi. Secundo non sufficit, quia sicut ex prioritate voluntatis habentis objectum diligibile sibi præsens, non potest probari quod prius sit principium spirandi Spiritum sanctum quam habeat actum volendi, quia cum tali prioritate stat etiam prioritas actus volendi respectu actus spirandi, etiam secundum istos ; et ita ex tali prioritate non potest probari quod sit principium spirandi et non actus volendi, imo stat quod tam voluntas quam actus volendi sit principium spirandi Spiritum sanctum.

Si dicatur quod non, quia in nobis videmus quod ipsa sola voluntas cum objecto præsente sufficit, et ideo etiam in Deo sufficiet. Contra, quamvis voluntas creata cum objecto sufficiat respectu producti primi a voluntate, si tamen essent duo producta a voluntate ordinata necessario, vel inter voluntatem et productum esset aliquod medium non productum a voluntate, vel ultimum productum necessario esset a priori medio in aliquo genere principii ; ergo eodem modo in divinis, si actus volendi sit prior actu spirandi, oportet quod habeat rationem principii respectu ipsius. Assumptum patet, quia secundum istos omnis effectus sufficienter dependet a suis causis essentialibus ; ergo nihil est essentialiter prius aliquo, nisi sit causa illius in aliquo genere causæ ; ergo omne prius sive productum, sive non productum a voluntate respectu actus producti a voluntate, est causa ipsius actus in aliquo genere causæ.

Ex prædictis patet contra tertium, quod ex dualitate principiorum productivorum (si poneretur) non potest probari dualitas personarum productarum, cum (sicut probatum est) non possit probari quin illa principia productiva possint concurrere ad unum productum.

Præterea, non potest probari quin unum principium productivum habeat diversa producta alterius rationis, cum productivum unius rationis possit habere producta alterius rationis. Hæc Gulielmus Occham.

13 Declaratio positionis Scoti et improbationum Occham.

Respondeo ad rationes Occham, sed primo præmitto aliqua. Primum, ratio producendi non aliquid in se subsistens, sed tantum alteri inhærens, sive aliud suo modo perficiens, non potest esse ratio producendi illud, nisi habeat potentiam suo modo receptivam, nam hoc patet de se, et a Doctore *in* 4. *dist.* 12. Secundum est, quod actus sive operatio aliqua nullo modo est principium productivum, et præcipue alicujus per se subsistentis, cum operatio ut operatio, sit finis potentiæ ; et si aliquando ponitur principium productivum habitus, accidit sibi, quia hoc non est universaliter verum. Tertium, habitus ponitur in potentia, vel ut inclinet potentiam ad producendum similes actus illis ex quibus generatur, vel ut potentia per ipsum perfectius agat, ut infra patebit *distinct.* 17. Sed ubi actus ponitur formaliter infinitus et æternus quasi productus ab objecto et potentia infinitis, non apparet quod tali actu generetur habitus, quia nec ut inclinans, cum potentia infinita sit infinite inclinata ; nec ut partialis causa, ut actus sit perfectior, cum (ut producitur ab objecto et potentia infinitis) sit formaliter infinitus ; frustra ergo poneretur talis habitus.

In Deo nullus ponitur habitus.

14. Istis præmissis, respondeo ad primam rationem. Et negatur quod actus amandi sive amor essentialis in divinis sit principium productivum habitus sive amoris habitualis, quia talis amor habitualis est omnino superfluus. Dico secundo, quod posito quod talis amor actualis ex se sit principium productivum amoris habitualis, adhuc requiritur potentia habituabilis in quam producat talem habitum; sed in proposito voluntas divina nullo modo est potentia habituabilis, quia hoc est imperfectionis. Tum etiam, quia ponitur determinabilis, nec regulabilis ab actu intellectus divini, ut supra patuit *quæst. ult. Prolog.* et infra patebit *distinct.* 38. *et in* 4. *dist. distinct.* 46. Hoc enim sonat imperfectionem, licet enim talis cognitio de se sit regulativa, non tamen est vere practica, quia non respicit potentiam vere regulabilem, ut supra patuit *in quæst. ult. Prolog.* sic in proposito, licet amor actualis ex se sit productivus amoris habitualis, tamen non nisi in potentia habituabili, cujusmodi non est voluntas divina. Dico tertio, quod posito quod amor actualis in divinis sit quasi productivus amoris habitualis, tamen non sequitur, quod amor habitualis sit alia persona a Spiritu sancto. Tum, quia persona producta realiter distinguitur a persona producente, sed talis amor habitualis (cum sit perfectio simpliciter) est idem realiter omnibus personis et communis illis, ut patet. Tum, quia talis amor habitualis non erit per se subistens, quia hoc est contra rationem habitus, quod sit suppositum sive subsistens incommunicabile, sed persona, quæ ponitur alia a persona Spiritus sancti, de necessitate esset per se subsistens. Omnes istæ responsiones sunt veræ.

Cognitio Dei non est practica licet sit regulativa.

15. Et quod dicit contra illam responsionem, quod actus amandi non habet ex ratione sua, quod sit principium productivum amoris habitualis, sed tantum in nobis et non universaliter, quia eadem facilitate dicetur, quod voluntas non habet ex ratione sua quod sit productiva, sed tantum in nobis. Dico quod non est simile; tum quia voluntas est vere ex sua ratione formali productiva, et per consequens quælibet voluntas est vere productiva, non sic est de operatione ut operatio, cum operatio ut operatio, sit finis potentiæ. Tum, quia potentiæ intellectivæ vel volitivæ in divinis correspondet duplex actus, scilicet actus productivus, cui correspondet productum pro termino totali; et actus operativus, cui nullum productum correspondet pro termino, nec formali, nec totali, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. Tum, quia operatio ut operatio, non videtur productiva alicujus, quia est id, quod potentia tendit in objectum, ut patet de intellectione et volitione, quod modo operationi correspondeat aliquod productum, hoc est per accidens; productio vero, unde productio, est id quo potentia productiva tendit in productum sive quo habet productum. De ratione autem potentiæ videtur quod sit productiva alicujus, non sic est de ratione operationis, unde operatio.

Si etiam detur responsio sequens, scilicet quod operatio, puta intellectio et volitio, sit tantum productiva alicujus imperfecti, puta habitus, et in divinis nihil est imperfectum; ergo, etc. Cum dicit contra hoc, quia etiam actus intelligendi in Deo est perfectio simpliciter, sicut essentia; ergo si essentia est principium productivum perfecte; ergo et intellectio. Dico quod quamvis intellectio sit perfectio simpliciter, quia tamen operatio, ideo non est ratio producendi, nisi forte habitum, et cum habitus æquivoce producatur, ut infra patebit, *dist.* 17. ideo

Habitus æquivoce producitur.

erit imperfectus respectu intellectionis.

16. Ad aliud contra Doctorem de principiis productivis alterius rationis, etc. Dico primo quod non dicit Doctor, quod si principaliter productiva sunt alterius rationis, quod producta sint alterius rationis, imo expresse vult quod talia producta sint ejusdem rationis, puta Filius et Spiritus sanctus, ut supra patuit *distinct.* 7. et infra magis patebit *distinct.* 13. Dicuntur enim ejusdem rationis, quia terminus formalis in utroque producto est eadem essentia divina. Loquendo tamen de productionibus sive activis sive passivis, illæ de necessitate sunt alterius rationis, quia spiratio activa et generatio activa sunt simpliciter alterius rationis ; similiter spiratio passiva et generatio passiva sunt alterius rationis, ut patet a Doctore supra *distinct.* 7. et infra magis patebit *distinct.* 13. *et in quodlib. quæst.* 2. Loquendo ergo de productionibus, dico quod quia intellectus et voluntas sunt principia alterius rationis, ideo spiratio et generatio sunt alterius rationis.

Et cum probat contrarium, quia essentia divina et intellectus sunt principia alterius rationis, et tamen ab eis est productio unius rationis, quia scilicet generatio Filii ; dico primo, quod intellectus et essentia non sunt alterius rationis, accipiendo *intellectum* pro intellectualitate divina, non ut est potentia, ut supra dixi *dist.* 8. et infra *quæst.* 1. *quodlib.* quia, ut inquit Doctor supra *dist.* 8. *quæst.* 3. *et in quodlib. quæst.* 1. si essentia definiretur, definiretur per quidditatem intellectus et voluntatis, et sic patet quod non sunt alterius rationis formalis, quidquid sit de distinctione ex natura rei. Intellectus ergo et voluntas non distinguuntur ab essentia divina formaliter, licet inter se formaliter distinguantur, ut supra patuit *distinct.* 8. *quæst.* 3. Dico secundo, posito quod intellectus et essentia distinguantur formaliter, adhuc non sequitur quod intendit probare. Unde præmitto aliqua. Primum, quod essentia divina sicut in cognitione et volitione sui concurrit, ut objectum intellectus et voluntatis, ita quod eadem essentia et sub eadem ratione est ratio intelligibilitatis et diligibilitatis, et sub eadem ratione est objectum tam intellectus divini quam voluntatis divinæ, cum objectum intellectus et voluntatis sit idem et sub eadem ratione, ut supra patuit *distinct.* 3. *quæst.* 3. et specialiter *in* 4. *distinct.* 49. sic videtur quod in productione Filii et Spiritus sancti habeat magis rationem objecti quam potentiæ, imo non videtur habere rationem potentiæ. Unde Verbum producitur ut expressivum essentiæ divinæ, ut supra patuit *distinct.* 2. *part.* 2. *quæst. ult.* contra opinionem Henrici, et infra magis patebit *dist.* 27. *et in* 2. *distinct.* 1. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 8.

Quomodo intellectus et voluntas non distinguuntur formaliter ab essentia divina ?

Secundum est quod idem objectum et sub eadem ratione, ut concurrit cum alia et alia potentia cognitiva, est causa partialis alterius et alterius operationis specificæ ; patet, quia idem color, ut concurrit cum potentia visiva, est partialis causa visionis, ut vero concurrit cum intellectu est partialis causa intellectionis, quæ specie distinguitur a visione ; sic etiam eadem potentia numero, ut concurrit cum uno et eodem objecto est partialis causa actus ejusdem rationis. Ut vero concurrit cum objecto alterius rationis est partialis causa actus alterius rationis, ut patet de intellectu comparato ad hominem, et lapidem in ratione objecti. Sicut ergo distinctio actus sumitur principaliter a distinctione objectorum, quando eadem potentia numero concurrit, ut partialis causa cum distinctis objectis specie, sic quando idem objectum numero concurrit ut causa 17.

Nota.

partialis cum distinctis potentiis formaliter, distinctio actus videtur principaliter accipi a distinctis potentiis. Et sic erit in proposito, quia essentia divina, ut concurrit cum intellectu divino, est partialis causa productionis ejusdem rationis, et quando concurrit cum voluntate divina, erit partialis causa productionis alterius rationis ; et sic generatio et spiratio dicuntur alterius rationis, quia sunt a potentiis omnino alterius rationis.

18. Tertium est, quod sicut duo objecta specie distincta non integrant unam causam totalem respectu alicujus intellectionis, ut patet, sic nec duæ potentiæ formaliter distinctæ integrant unam causam totalem respectu alicujus intellectionis ; ex his patet solutio ad rationem Occham. Licet enim essentia et intellectus sint alterius rationis, tamen ut uniuntur sunt ratio producendi aliquid ejusdem rationis, quia sunt tales entitates, quæ sunt natæ uniri ad invicem, ut integrantes unam totalem causam ; intellectus vero et voluntas non sunt tales entitates, ut sint natæ uniri, ut duæ causæ partiales respectu productionis divinæ. Ex his etiam patet solutio ad rationem sequentem : Cum dicit, si repugnat intellectui divino et voluntati divinæ facere unum totale principium respectu unius personæ, etc. dico quod illa divisio est insufficiens, non enim repugnat, quia unum agit libere et aliud per modum naturæ, nec quia utrumque est infinitum, sed repugnat eis, quia sunt tales entitates, quæ non sunt natæ facere unum principium, sicut etiam patet in nobis. Intellectus enim divinus est talis entitas, quod sicut respectu actus intelligendi non potest uniri, nisi essentiæ divinæ in ratione objecti, et nullo modo voluntati divinæ, sic respectu actus producendi non potest uniri, ut partialis causa talis actus, nisi essentiæ divinæ, et nullo modo voluntati divinæ ; nec potest assignari alia ratio, nisi quia talis entitas. Et sic patet solutio ad omnia alia Occham, procedunt enim ex malo intellectu dictorum Scoti, ut patet intuenti positionem Doctoris.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam Henrici ad primum dubium hîc motum, (scilicet quomodo voluntas communicat naturam, cum id non possit in creatis) quæ obscurissima est, ejus summa est, quod voluntas qua talis non producit, sed prout natura divina ei assistit, et sic producit ut principium naturale, quia a natura accipit vim communicandi. Idem ait de intellectu, sed aliter, quia hoc ei convenit, ut coincidit in naturam, ut est sub paternitate, et hac ratione Pater producit magis natura intellectuali quam intellectu naturali ; at voluntas communicat, ut habet annexam vim naturæ secundum se. De his actum est dist. 2. quæst. 4. 2. part. contra Henricum.

(a) Hîc tamen sunt tria dubia. 3.
Primum, quomodo voluntas potest esse principium communicandi naturam, cum ita non sit in creaturis? Secundo, quomodo voluntas potest esse principium necessario producendi, et quæ necessitas requiritur in ista productione ? Tertio, si productio sit necessaria, quomodo non est per modum naturæ, sed distincta contra illam, et libera ?

Quantum ad primum dubium dicitur, quod *natura* dicitur in divinis quadrupliciter. Henric. in sum. art. 6. q. 1. Natura in Deo secundum Henr. quatuor modis sumitur.

Uno modo appellatur natura ipsa essentia divina, in qua tres personæ divinæ consistunt, et dicitur natura sic pure essentialiter. Secundo modo dicitur *natura* princi-

pium activum naturale, et natura sic dicta est vis productiva similis ex simili, et sic potentia generandi activa in Patre est natura; et sic est essentiale contractum ad notionale, quia est ipsa natura divina dicta primo modo. Natura enim, quæ est ipsa essentia divina, ut est sub proprietate Paterna determinata ad actum generandi, est potentia generandi active in solo Patre existens; et istos duos modos naturæ tangit Hilarius *quinto de Trinitate cap.* 17. dicens de Filio, quod *ex virtute naturæ in eadem natura nativitate subsistit.* Tertio modo dicitur *natura* quælibet vis naturaliter existens in natura primo modo dicta, quæ scilicet vis etsi sit libera, tamen hoc modo potest dici natura, et sic voluntas in Deo dicitur *natura*, quia scilicet est naturalis potentia existens in natura divina naturaliter.

Quarto modo dicitur *natura* incommutabilis necessitas circa aliquem actum, ut natura isto quarto modo dicta non sit nisi conditio et modus circa actum elicitum.

Ex his ad propositum dicitur (b), quod nec intellectus nec voluntas, ratione qua sunt simpliciter intellectus et voluntas, sunt principia elicitiva actuum notionalium, per quos producitur simile in forma naturali ipsi producenti, quia tunc in quocumque essent, essent principia productiva vel elicitiva actuum similium, quibus produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis. Sunt enim solummodo (c) ibi principia elicitiva actuum naturalium, ut sunt in natura divina notionalium, et ut sic, per illam habent in se naturalitatem quamdam ad productiones notionales. Secundum hoc enim diximus in quæstione quadam de emanationibus in generali, quod intellectus et voluntas ut sunt simpliciter, et intellectus et voluntas, modo scilicet intellectuali et voluntario agentes, tantum sunt principia elicitiva actuum essentialium, qui sunt *intelligere* et *velle*, licet hoc sit passive ex parte intellectus et active ex parte voluntatis. Ut autem sunt natura et principia activa natura elicientia actus, sunt principia activa elicitiva actuum notionalium, qui sunt *generare* et *spirare*; et hoc necessitate naturalitatis, quia impossibile est Deum per principia, quæ sunt natura in ipso, hujusmodi actus non elicere.

Per actus naturales intelligit essentiales

4. Ad cujus declarationem (d) sciendum, quod hujusmodi naturalitatem habent a natura divina in qua sunt intellectus et voluntas, sed aliter et aliter, quoniam intellectus divinus habet ipsam coincidendo in rationem naturæ, quæ est ratio principalis elicitiva actus notionalis, et hoc juxta secundum modum naturæ prædictum, ut omnino naturalitas ista sit prævia, et ratio intellectus sit concomitans vel quasi concomitans, propter quod non nisi modo naturæ et naturali impetu, actum suum notionalem eliciat, ut magis proprie dicatur: Pater generare natura intellectuali quam naturali intellectu, ut intellectus potius intelligatur quasi determinare naturam, quam e converso; et secundum hoc, ratio qua productum

natura eliciente dicitur Filius est prima, et ratio qua dicitur Verbum, est respectu illius quasi secunda. Voluntas (e) autem habet naturalitatem ipsam, non ut coincidendo in ratione naturæ secundo modo dictæ, sed habendo annexam sibi quamdam vim naturæ primo modo dictæ, ex hoc quod fundatur in illa, ut naturalitas ista in voluntate nullo modo sit præveniens ejus libertatem, nec elicitiva actus ejus notionalis penes secundum modum naturæ; hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem, sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati; et hoc non, ut aliquid quo voluntas suum actum notionalem eliciat principiative, sed ut aliquid quo assistente voluntati, voluntas ipsa ex vi quam habet ex eo quod est voluntas et libera, potest elicere actum suum notionalem, quem sine illo assistente, omnino elicere non posset.

## COMMENTARIUS.

19. (a) *Hic tamen sunt tria dubia*, etc. *Quantum ad primum dicitur* ab Henrico. Et positio ejus stat in multis dictis. Primum in principio est, quod *natura* in divinis capitur quatuor modis. Primo modo pro essentia divina nude, et sic non dicitur principium naturale productivum, sed fundamentum proprietatum. Secundo pro essentia cum relatione, puta paternitate, et sic dicitur principium naturale productivum. Tertio, pro qualibet vi productiva, et sic voluntas dicitur principium naturale productivum. Quarto pro modo vel conditione principii productivi respectu actus eliciti, qui modus nihil aliud est, nisi productio per modum naturæ, quia productio quædam est per modum voluntatis, quædam per modum naturæ.

In sum. 6. q, 1. Natura in divinis sumitur quatuor modis.

(b) Secundum dictum est ibi : *Ex his ad propositum*. Dicit Henricus quod nec intellectus ut intellectus, nec voluntas ut voluntas, sunt principia elicitiva actuum notionalium, id est, personarum productarum. Non enim est imaginandum quod productio illa sit elicita, vel actus notionalis sit elicitus, sed quia persona dicitur persona per actum notionalem, puta per proprietatem, ideo hic nominat actum notionalem pro ipsa persona, quia tunc in quocumque essent principia productiva actuum similium, produceretur simile in forma, quod est falsum in creaturis, id est, quod si intellectus esset principium productivum alicujus similis in forma, quod nihil aliud esset, nisi creaturam habentem intellectum posse communicare intellectum alteri, quod non convenit creaturis, quia per intellectum in creaturis nihil producitur nisi accidens, puta intellectio, quæ non est similis intellectui, cum sit substantia; ergo si intellectus, ut intellectus non est sic principium, quia tunc hoc idem esset in creaturis; ergo nec intellectus, ut in Deo ; et hanc consequentiam improbat Scotus ibi : *Præterea, contra opinantem*, etc. quasi circa finem illius articuli, qui incipit : *Contra dicta primo*, etc. Num. 7,

Hic dicit Doctor in summa, quod aut consequentia illa nulla erit, aut contradicit sibimet. Si enim intellectus divinus dicat conceptum omnino alium a conceptu intellectus creati, ita quod non conveniant quidditative in conceptu communi intellectus, consequentia nulla erit; intellectus ut intellectus non est principium, etc. quia aut loquitur de intellectu creato, et non sequitur, intellectus creatus non potest, ergo nec divinus ; aut loquitur de divino, et non sequitur si divinus, ergo et creatus; si ergo loquitur de in- 20.

tellectu, ut intellectus est communis creato et increato, tunc contradicit sibimet, quia ipse ponit nihil esse commune Deo et creaturæ, et hoc est quod dicit Doctor contra Henricum.

Opinio Henr. (c) Tertio dicit Henricus ibi : *Sunt enim solummodo ibi principia elicitiva*, etc. quod intellectus est principium elicitivum actus naturalis, scilicet intellectionis essentialis communis tribus, et hoc tantum passive, quia, ut habuimus supra in propositione Henrici *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 4. intellectus recipit notitiam essentialem essentiæ divinæ ab ipsa essentia ; ut vero est principium elicitivum actus notionalis, puta alicujus personæ, hoc non est a se, sed quia est in natura divina, et sic per illam habet in se naturalitatem quamdam ad productionem personæ. Similiter voluntas divina est principium actus naturalis, id est, volitionis vel amoris, et hoc differenter ab intellectu, quia ipsa est principium productivum talis actus ; ut vero est productivum actus notionalis, puta Spiritus sancti, hoc habet, ut in natura divina, a qua habet hanc naturalitatem.

21. (d) Quarto dicit ibi : *Ad cujus declarationem sciendum*, quod intellectus habet hanc naturalitatem aliter a voluntate. Nam ipse intellectus ad hoc ut dicatur principium naturale productivum Filii, hoc habet inquantum coincidit cum essentia sub paternitate juxta secundum modum naturæ, id est, quod intellectus, (ut est ipsa essentia cum paternitate) dicitur principium productivum Filii. Et addit, quod ipse intellectus est quodammodo posterior ipsa essentia cum paternitate, et determinat ipsam hoc modo, quod essentia divina habens paternitatem est principium productivum per modum intellectus. Et ideo melius

Nota. esset dicere, quod Pater generet natura intellectuali quam naturali intellectu, id est, quod magis proprie est naturam intellectualem, id est, essentiam divinam cum paternitate esse principium productivum quam naturalis intellectus, quia naturalis intellectus non potest dici principium productivum, nisi inquantum coincidit cum natura secundo modo, et ideo addit quod idem productum dicitur Filius, et dicitur Verbum ; dicitur Filius a prima ratione, id est, inquantum consideratur, ut est a Patre natura eliciente, id est, essentia divina determinata per paternitatem eliciente ; et dicitur Verbum per secundam rationem, id est, inquantum consideratur, ut est a Patre naturali intellectu quodammodo determinante naturam secundo modo dictam.

(e) Quinto dicit ibi : *Voluntas autem habet*, id est, quod voluntas est principium formale productivum Spiritus sancti, et hoc non habet a natura primo modo sumpta, quasi ipsa essentia sit principium productivum, nec a natura secundo modo dicta, quasi essentia sub proprietate sit principium productivum Spiritus sancti, ita quod naturalitas primo et secundo modo sit præveniens ejus libertatem in producendo, quia tunc Spiritus sanctus non libere produceretur. Sed ipsa voluntas dicitur principium productivum Spiritus sancti inquantum essentia divina sibi coassistit, id est, inquantum essentia divina communicat voluntati hanc facultatem producendi actum notionalem ; et sic essentiam divinam coassistere voluntati ut principio productivo, est ipsam dare voluntati hanc rationem, et hanc entitatem, ut dicatur hujusmodi principium, et sic patet positio Henrici quoad primum dubium.

SCHOLIUM.

Circa secundum dubium quomodo voluntas sit principium necessarium, ponit sen-

tentiam Henrici, qui ponit in Dei voluntate tres actus. Primus, quo amat bonum finitum, et hic est liber contingens. Secundus, quo amat summum bonum, hic est liber, quia est a voluntate qua talis, et necessarius, quia immutabiliter ab ea provenit. Tertius est productio Spiritus sancti, quæ quatenus est a voluntate, aliquo modo libera est, sed dupliciter est necessaria. Primo, quia immutabiliter tendit in bonum amatum. Secundo, quia naturalitate annexa producit amorem spiratum.

5. Quantum ad secundum (a) dubium dicitur, quod triplex est actio voluntatis. Prima, quæ est elicita a voluntate, ut est voluntas simpliciter absque omni naturalitate et necessitate, ut est illa, quæ procedit a libertatis arbitrio, sive in Deo sive in creatura intellectuali, et in nobis tendit solummodo in bonum amatum, quod est citra summum bonum. Secunda, quæ est elicita e voluntate, ut est simpliciter voluntas, et hoc cum sola naturalitate necessitatis immutabilis annexa illi actioni, ut est illa quæ procedit a libertatis arbitrio, et tendit in summum bonum amatum et aperte visum. Tertia, quæ est elicita a voluntate, non ut est voluntas simpliciter, sed ut est natura naturalitate sibi annexa dicto modo tertio, ut est illa quæ procedit a voluntatis libertate in solo Deo, et tendit non solum in bonum summum amatum et visum, sed etiam in ipsum amorem procedentem quo incentive amatur, licet diversimode tendat in utrumque: et hoc secundum aliam et aliam necessitatem immutabilitatis annexam ipsi actioni; inquantum enim actio ordinatur in amatum summum ab ipsa sola voluntate, ratione qua est libera, procedit necessitas immutabilitatis in actione ejus secunda et in actione ejus tertia; inquantum vero actio ordinatur in amorem productum tendentem in amatum terminativum voluntatis, sic ab illa naturalitate annexa voluntati, procedit necessitas immutabilitatis, circa solum actum notionalem elicitum a voluntate, vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est annexa.

[margin: ...nric. supra]

## COMMENTARIUS.

(a) *Quantum ad secundum dubium.* Ista littera consistit in tribus dictis. Primum quod actio voluntatis circa bonum finitum procedit a voluntate mere libere et contingenter, ut puta volitio vel amor circa creaturam. Secundum, quod actio ut elicitur a voluntate circa bonum infinitum clare visum necessario, sive necessitate immutabilitatis procedit ab ipsa. Tertium, actio voluntatis, ut procedit a voluntate non ut voluntas est simpliciter, sed ut sibi annectitur natura tertio modo dicta, ut patet supra quando diximus, quod voluntas est principium Spiritus sancti, non coincidendo in naturam primo modo, id est, in essentiam nude; nec secundo modo, scilicet in essentiam cum proprietate, ut ista duo sit principium productivum, sed tertio modo, ut ipsa essentia annectitur voluntati modo præexposito, sic procedit a voluntate, ut ipsa est natura naturalitate sibi annexa, ut exposui, et ut sic in solo Deo ipsa voluntas tendit non solum in bonum summum amatum et visum, sed etiam in ipsum amorem procedentem, scilicet in Spiritum sanctum, quo incentive amatur, supple, bonum 22.

[margin: Voluntas est principium Spiritus sancti.]

infinitum, quia Spiritus sanctus appropriate tantum dicitur amor essentiæ, licet diversimode tendat in ipsum amatum et amorem procedentem, et hoc secundum aliam necessitatem annexam ipsi actioni. Nam inquantum actio voluntatis ordinatur in amatum summum ab ipsa sola voluntate, ratione qualibera elicitur necessitas immutabilitatis in actione ejus secunda et in actione ejus tertia. In actione secunda, ut quando elicitur spiratio circa essentiam divinam; in actione ejus tertia quando elicitur spiratio circa productum tendentem in amatum (id est, essentiam divinam amatam) terminativum voluntatis; et sic necessitas in actione tertia procedit ab illa naturalitate supra dicta annexa voluntati circa solum actum elicitum notionalem, scilicet circa Spiritum sanctum. Et sensus hujus est, quod spiratio Spiritus sancti est dupliciter necessaria, nam unam necessitatem habet inquantum est a voluntate divina absolute, ut terminatur ad essentiam amatam; aliam habet inquantum procedit a voluntate divina naturalitate tertio modo dicta sibi annexa, et hoc inquantum talis spiratio terminatur ad actum notionalem, id est, ad Spiritum sanctum.

### SCHOLIUM.

Refutat intricatam et obscuram Henrici sententiam quoad duo dubia relata, sex rationibus, quæ sunt claræ. Vide supra dist. 2. q. 4. 2. p. ubi fusius explicuit et improbavit doctrinam Henrici, quæ huc spectat.

6. Contra dicta primo (b), quantum ad hoc quod ponit de illa assistentia naturæ ipsi voluntati, ut voluntas vi illius assistentiæ, possit communicare naturam.

Quæro quid est ista assistentia? Videtur quod non sit necessaria ad istam communicationem, quia habito supposito perfecto agente et conveniente actioni, et principio *quo* agendi perfecto, non videtur esse aliquid aliud necessarium ad agendum; sed, per te, sola voluntas est principium *quo* respectu actus notionalis, et constat quod suppositum agens est perfectum et conveniens actioni; igitur non videtur illa coassistentia esse necessaria ad talem actionem.

Præterea, quando aliqua sic se habent, quod secundum prius et posterius concurrunt ad aliquam actionem, illud quod est prius principalius concurrit ad illam actionem, sed essentia quæ est natura, prout accipiunt *naturam* primo modo, in qua tres personæ divinæ consistunt, est prior voluntate; igitur si natura isto modo concurrat ad actionem ut assistens voluntati, necessario erit principalius in ista productione; igitur contradictionem includit, quod concurrat ut assistens concomitans voluntatem et non præveniens, ut ipsi dicunt.

Præterea, quod ponitur unica necessitas in volitione, scilicet libertatis, et duplex in spiratione, scilicet libertatis et naturalitatis, videtur esse contra ipsum et contra veritatem, quia ipse ponit actus notionales fundari super essentiales vel in essentialibus, et omnes concedunt communiter quod actus essentiales aliquo modo præcedunt actus notionales. Non videtur autem, quod in fundato possit esse aliqua necessitas formaliter major quam in eo in quo fundatur, vel quod duplex

Scilicet solutio[n] secund[i] dubii in fine Henr. quodl. [6] q. 1.

necessitas sit in fundato, et unica in fundamento. Probo, quia tunc (per impossibile vel incompossibile) separata una necessitate ab altera, adhuc remanebit illud fundatum necessarium. Non autem remanebit illud in quo fundatur necessarium, quia non habuit nisi illam unicam necessitatem, quæ circumscribitur a fundamento; igitur posset, illa positione posita, necessitas esse in fundato, et non in illo in quo fundatur. Ex hoc ad propositum, quia si actus spirandi habet necessitatem ex libertate voluntatis, et præter hoc, ex illa naturalitate annexa voluntati, et actus dilectionis simplicis non habet nisi tantum primam necessitatem; ergo circumscripta tantum prima necessitate, circumscriberetur tota illa necessitas, quæ erat in fundamento, et adhuc tamen remanebit alia necessitas in productione illa, scilicet illa quæ est ex naturalitate.

7. Præterea, videtur (c) quod tota ista naturalitas non consequatur actum voluntatis, quia ista competit voluntati per ipsum, ex hoc quod fundatur in essentia divina; igitur cum prius sit ratio essentiæ divinæ ratione voluntatis, quidquid consequitur rationem essentiæ divinæ vel voluntatem ratione essentiæ, consequitur eam per prius quam illud quod sequitur voluntatem, ut voluntas est, et ita videtur quod naturalitas illa præcedat aliquo modo ipsam libertatem, et per consequens impediet ipsam libertatem.

Præterea, contra opinantem, quod argumentum esset illud quod ipse facit, si intellectus et voluntas essent principium communicandi naturam, unde tales potentiæ; igitur in creaturis essent tales potentiæ principia communicandi naturam, si omnino esset alia ratio formalis intellectus et voluntatis in Deo et in creaturis. Henr. quodl. 5 q. 1. Quia Henr. negat univocationem alicujus respectu Dei et nostri, ex d. 3. q. 1. ut patuit supra d. 8. q. 4.

Et similiter (d), quæ est necessitas distinguendi inter voluntatem, quam ponit principium eliciendi actum et naturam ponit coassistere voluntati elicienti, si tantum est inter ista distinctio rationis, sicut videtur alibi sentire de distinctione attributorum in divinis?

## COMMENTARIUS.

(b) *Contra dicta.* Hæc ratio Doctoris stat in hoc: Ex quo, per te, voluntas est principium formale productivum Spiritus sancti, et est in supposito apto et disposito, et hoc ante productum, puta in Patre et Filio, quæro a te, quid facit ista assistentia essentiæ, aut aliquid operatur circa productionem Spiritus sancti, et sic sola voluntas non est principium productivum, quod est contra te, aut non operatur; ergo non est necessaria. Si dicis, quod dicitur assistere, quia dat tale *esse* voluntati, puta quod sit productiva, etc. si sic; ergo ipsa essentia, ut assistit magis est principium Spiritus sancti quam voluntas, patet, quia quidquid est causa causæ, est causa causati; ergo si essentia dat sibi tale *esse*, ut sit principium, et ipsa non potest esse principium nisi inquantum sibi assistit; ergo ipsa essentia magis erit principium, et ex hoc patet quomodo intelligitur secundum argumentum. 1. Ratio Scoti contra Henr.

(c) *Præterea videtur*, quia dicit Hen- 24.

ricus quod necessitas naturalitatis consequitur actum voluntatis et concomitatur, id est, quod necessitas talis actus est a voluntate inquantum fundatur in essentia et non ab essentia. Contra hoc, quia magis videtur quod sit ab essentia, patet, quia illud quod consequitur rationem essentiæ, consequitur ipsam essentiam per prius quam illud quod consequitur voluntatem, ut voluntas est, quia voluntas ut voluntas est, est posterior essentia, et sic cum voluntas dicatur habere hanc naturalitatem, id est, quod producat actum notionalem naturali necessitate inquantum essentia divina sibi annectitur; ergo ipsa naturalitas erit essentia, ut essentia, et sic præcedet ipsam voluntatem, et per consequens impediet ipsam libertatem, quod est contra eum.

*Præterea contra opinantem.* Hoc declaratum est supra in primo dubio Henrici.

25. (d) *Et similiter quæ est necessitas?* Quasi dicat Doctor : Ex quo, per te, natura divina et voluntas sunt simpliciter idem, et tantum ratione differunt, per te, quæ erit necessitas distinguendi illa duo ? scilicet ut natura dicatur assistere voluntati, cum sit simpliciter eadem, sicut absurdum est dicere, Franciscus assistit sibimet. Et nota quod Henricus in primo et secundo dubio multa falsa dicit, quæ tamen nunc non improbantur a Doctore, quia alibi improbavi. Primum falsum est, quod essentia cum proprietate dicatur principium productivum, et hoc improbatum est a Doctore *distinct.* 7. Secundum est, quod intellectus divinus ut intellectus, non est principium formale productivum Filii, nisi inquantum coincidit cum natura secundo modo dicta, et hoc est improbatum supra *distinct.* 2. *et distinct.* 7. quia intellectus est verum principium partiale productivum. Tertium est, quod intellectus se habet mere passive respectu notitiæ essentialis, et hoc improbatum est supra *distinct.* 2. *et distinct.* 6. Quartum est, quod intellectus videtur magis determinare naturam divinam quam e converso, et hoc improbatum est supra *distinct.* 2. *et* 7. et potest elici *distinct.* 5. *q.* 2. quia nec intellectus determinat essentiam, ut dicatur principium productivum, nec a converso. Quintum est, quod natura divina non dicatur principium productivum Spiritus sancti, sed sola voluntas, et hoc improbatum est supra *distinct.* 2. *et* 6. *et albi.* Sextum est, quod voluntas respectu objecti infiniti clare visi, de necessitate elicit actum circa illud, et hoc improbatum est supra *distinct.* 1. et aliqua alia dixit, quæ transeo.

Henr. multa falsa dicit.

SCHOLIUM.

Resolvit Scotus voluntatem non sub ratione voluntatis ut sic, sed ut est infinita voluntas, communicare naturam, ratione allata in responsione ad quæstionem, et hoc quoad primum dubium. Eadem ratione ad secundum dubium dicit necessitatem esse ab ipsa voluntate, quia productivum perfectum potest dare producto omnem perfectionem, quæ ipsi non repugnat; ergo voluntas infinita potest dare necessitatem spirato et spirationi, quia hæc convenit eis, ergo dat, quia in Deo ad intra idem est posse et esse, et declarat ad hanc necessitatem requiri, tam voluntatis quam objecti necessitatem ; sicut enim ad amandum necessario duplex hæc necessitas requiritur in Deo, ita et ad producendum amorem.

Aliter dico (a), quod voluntas potest esse principium communicandi naturam et non voluntas, ut communiter sumpta ad creatam et increatam, sed voluntas unde infinita est. Est enim infinitas 8.

proprius modus voluntatis divinæ, sicut et cujuscumque alterius perfectionis essentialis. Hoc patet ex ratione posita prius ad solutionem
d. 8. quæstionis *, quia voluntas est
. 3. principium amoris sibi adæquati, hoc est, tanti amoris, quanto ipsa nata est amare objectum, nata est autem amare objectum infinitum infinito amore. Igitur et est productiva infiniti amoris, quidquid est infinitum formaliter, est essentia divina; ergo ipsa voluntas est principium communicandi essentiam divinam amori producto.

Et si quæras a me de coassistentia naturæ (a) aliquo modo, dico quod non oportet voluntati, ut est principium communicandi naturam, aliquo modo speciali assistendi ponere naturam coassistere, si natura possit esse principium communicandi naturam et non voluntas, nisi poneretur aliqua perfectio minor voluntatis quam naturæ. Nulla est autem talis imperfectio, quia simpliciter ita est perfecta voluntas infinita, sicut natura infinita.

ldilio. *Contra istud arguitur tripliciter, quod non competit alicui, sive quod repugnat alicui secundum rationem absolutam, nec sibi competit si est infinitum. Alia ratio, quasi probatio illius propositionis, infinitum non dat virtuti activæ rationem alterius virtutis activæ, sed dat sibi intensionem, et in se et in actione sua. Jungatur minor, rationi voluntatis, ut tale principium activum, non convenit, sive repugnat sibi communicare naturam; ergo, etc.*

*Item tertio, unde voluntas habet infinitatem? Si ex se, igitur ubique, quod est falsum in creatura. Si ab essentia, ergo voluntas infinita est, ut habens assistentiam naturæ sive essentiæ, quod dicit alia opinio.*

*Item arguo sic : Infinitas est de se ejusdem rationis in intellectu et voluntate ; ergo non est formalis ratio distinctarum productionum, quæ habent distingui ex principiis formalibus.*

*Ad primum, si pro medio accipiatur repugnantia, major est vera et minor falsa, nam ista ratio voluntatis transcendens, quæ abstrahit a finita et infinita, non est ratio repugnantiæ, sed limitatio superveniens illi. Si accipitur pro medio, non convenientia, dico quod principio activo infinito non competit actio nisi infinita talis, qualis transcendens competit transcendenti. Nunc autem, voluntati transcendenti convenit transcendenter sic velle, sic et producere* velle *; igitur infinitæ voluntati competit producere infinitum* velle, *non per se, sed concomitanter. Infinitum* velle *est Deitas, finitum autem* velle *Angeli non est* esse *Angeli.*

*Ad minorem dico, quod communicare naturam non est actio transcendens voluntatis in communi, sed producere* velle *sibi proportionatum et objecto, ideo infinita voluntas infinitum producit, et ex consequenti naturam. Ad aliud patet dist. 8. q. 4. a quo, quia ab essentia fundamentaliter et ex se formaliter. Itaque concedo essentiam requiri ut fundamentum, etiam ut realiter idem; sed illud in suo signo naturæ in quo est formaliter infinitum, est principium quo præcisum cum objecto, sicut operandi, sic producendi.*

*Ad tertium dico, quod duo in actu, scilicet libertas et infinitas, quæ est modus intrinsecus termini, habent duo alia correspondentia in termino* quo

*sive principio* quo ; *quære in ultima collat. Paris. Unde non dico infinitatem esse formalem rationem respectu spirandi, sed voluntatem infinitam, nec in hoc duo principia formalia, quia infinitum est modus intrinsecus.*

*Aliter potest dici, quod voluntas unde voluntas omnino simplex, hoc est, non componibilis naturæ cujus est potentia, nec actui suo ; nam ex hoc sequitur quod est productiva actus, quia competit sibi ut est voluntas, et ultra, actus est idem naturæ, et hoc unum simpliciter omnino, ergo communicativa naturæ.*

9. Ad secundum dubium (c) de necessitate, patet per idem, quia principium productivum perfectum potest dare producto omnem perfectionem, quæ sibi non repugnat. Voluntas infinita est principium producendi perfectum ; igitur potest dare producto suo perfectionem sibi competentem, non autem repugnat sibi necessitas, imo convenit necessario sibi, quia nullum infinitum potest esse possibile non necessarium; igitur istud principium, quod est voluntas infinita, erit sufficiens principium dandi necessitatem huic producto. Si autem est principium quo potest dari necessitas producto; igitur datur, quia nulli quod non est necessarium potest dari necessitas ex se; et ultra, si est principium quo datur necessitas producto, igitur et productioni; productum enim capit *esse* productione, non potest autem aliquid capere *esse* necessarium per productionem non necessariam.

Istud argumentum quasi a posteriori videtur concludere necessitatem productionis ex necessitate producti.

Sed quæritur ratio (d) a priori sive causa quid sit, per quod voluntas ista dat necessitatem isti productioni?

Respondeo, quod nec voluntas infinita ex se sola dat necessitatem amori producto, comparando ipsam ad quodcumque objectum, nec solum objectum amatum quod est finis, comparatum ad quamcumque voluntatem dat necessitatem actui volendi vel productioni amoris. Primum probo, quia voluntas non est principium necessarium producendi aliquem amorem alicujus objecti, nisi sit necessarium principium amandi illud objectum, voluntas autem infinita non est necessarium principium amandi objectum finitum, quia tunc Deus necessario amaret quamlibet creaturam, imo et omne amabile; ergo nec est necessarium principium producendi amorem suum, comparando illud ad quodcumque objectum.

Deus n[…] amat pos-ibil[…] necessar[…] Scotus infra d. […] § quantu[…] ad 2. art. d. 1. q. quæst.

Secundum probatum est de *frui*, *dist.* 1. quod voluntas ex ratione voluntatis in communi non necessario tendit in finem.

Et si respondeas, quod voluntas (e) potest considerari ut voluntas vel ut natura, comparando ad finem, vel ad ea quæ sunt ad finem ; ut comparatur ad ea quæ sunt ad finem, est voluntas ; ut autem comparatur ad finem, est natura, et sic est mere necessitas. 10.

Eadem [p…] tentia non pote[…] esse natural[…]

Istud improbatur ex auctoritate et ratione; ratione, quia non sunt ejusdem potentiæ activæ op-

et libera.

positi modi agendi, et maxime isti, *naturaliter* et *libere*, qui primo distinguunt potentiam activam. Quia si voluntas comparatur ad finem per modum naturæ, et ad entia ad finem per modum libertatis, ipsa non erit potentia activa una respectu istorum, et tunc nulla potentia erit, quæ eligat ens ad finem propter finem. Nulla enim potentia eligit hoc propter illud, nisi velit utrumque extremum, sicut nulla potentia cognitiva cognoscit conclusionem propter principium, nisi eadem cognoscat principia et conclusiones, sicut arguit Philosophus 3. *de Anima,* de sensu communi. Auctoritas est Augustini *in Ench. cap.* 73. et ponitur a Magistro lib. 2. dist. 25. cap. 5. *Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam velle possimus.* Vult igitur dicere, quod voluntas illa, qua volumus beatitudinem, est libera; sed nullum finem magis necessario respicit voluntas, quam beatitudinem in communi, igitur nullum finem necessario respicit. Item, ista ratio poneret Spiritum sanctum spirari non libere, sed per modum naturæ, quia ejus principium esset voluntas, non ut libera, sed ut natura.

11. necessitatem rationis [...]uritur [...]nitas [...]untatis et objecti.

Itaque dico, quod necessitas hujus productionis amoris adæquati, sicut et necessitas dilectionis, qua formaliter habens voluntatem diligit, est ex infinitate voluntatis, et ex infinitate bonitatis objecti, quia neutrum sine altero sufficit ad necessitatem. Ista autem duo sufficiunt hoc modo, quia voluntas infinita non potest non esse recta, nec potest non esse in actu recto, quia tunc esset potentialis; igitur necessario est in actu recto. Non autem *velle* est præcise rectum, quia est ab illa voluntate recta solum, quasi nihil sit volendum ex se, sed tantum quia est volitum ab illa voluntate recta; essentia enim divina, quæ est primum objectum illius voluntatis, est ex se volenda, igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud objectum, quod est ex se recte volendum, et sicut ex necessitate est principium volendi, ita ex necessitate est principium producendi amorem illius. Et tunc dico, quod nec sola voluntas infinita præcise non determinando objectum cujus sit, nec solum bonum infinitum non determinando, quam voluntatem respiciat ut est objectum, est totalis causa necessario diligendi, nec etiam necessario producendi amorem adæquatum. Sed infinita voluntas habens tale objectum, quod est ex se recte amandum perfecte præsens, est ratio necessario tam volendi illud bonum quam spirandi amorem illius boni; et talis voluntas habens tale objectum præsens est principium communicandi naturam divinam, quia principium producendi amorem infinitum productum. Talis enim amor productus proportionatur tam potentiæ quam objecto; non est autem ita, quando voluntas infinita respicit bonum amabile

finitum, quia licet ibi actus sit infinitus quantum est ex parte voluntatis divinæ, non tamen est infinitus quantum est ex parte objecti.

12. Sed utrum voluntas infinita sit principium infinitum, non tantum amandi bonum infinitum, sed finitum, et producendi amorem talis boni; et hoc vel eadem productione secundum rem qua producitur Spiritus sanctus, alia tamen secundum rationem, vel omnino alia vel nulla. De hoc alias, quia similem habet difficultatem cum productione verbi, utrum intellectus divinus sit principium producendi verbum essentiæ divinæ, vel verbum alicujus alterius intelligibilis; et tunc vel productione eadem secundum rem, cum productione Verbi divini, alia tamen secundum rationem, vel alia tam secundum rem quam secundum rationem.

Infra d. 27. et in quodl. q. 14. et 15.

COMMENTARIUS.

26. (a) *Aliter dico*, etc. Hæc littera exponatur sicut expositum est respondendo ad quæstionem.

(b) *Et si quæras a me de coassistentia naturæ aliquo modo.* Naturam divinam coassistere voluntati in productione Spiritus sancti potest dupliciter intelligi. Primo, quod sibi assistat, ut principium formale et partiale productivum Spiritus sancti, sic quod ipsa sit principium partiale, et voluntas similiter, et integrent unum principium totale; et hoc modo coassistit voluntati et voluntas naturæ, quia nec voluntas sola, nec natura sola possunt producere. Secundo modo potest intelligi, quod ipsa natura divina coassistat voluntati dando sibi rationem partialem producendi, quasi quod voluntas non possit dici principium partiale, nisi inquantum natura coassistit; et hoc falsum est, quia ex quo voluntas divina est formaliter infinita sicut essentia, et tantæ perfectionis quantæ essentia, ideo ex sua perfectione habebit quod sit principium, et non a tali coassistentia, et hoc est, quod dicit in littera.

Naturam divinam coassistere voluntati in productione Spiritus sancti potest dupliciter intelligi.

(c) *Ad secundum dubium de necessitate*, etc. *Voluntas infinita est principium producendi perfectum*; cum ergo producto non repugnet necessitas essendi; ergo voluntas illam potest dare, imo talis necessitas convenit Spiritui sancto necessario, quia infinitum habet *esse* necessario; sed si productum habet a voluntate, quod sit necessarium, ergo et productio erit necessaria. Patet consequentia, quia productum productione capit *esse* necessarium; ergo necessario producitur, ergo productio est necessaria. 27.

Infinitum habet esse necessario.

(d) *Sed quæritur ratio a priori*, etc. Respondeo quod voluntas infinita respiciens objectum infinitum est causa talis necessitatis, et patet, quia objectum infinitum est diligibile amore infinito a voluntate infinita; ergo voluntas infinita non esset rectissima, si ipsum infinite non diligeret; et ultra, si posset ipsum non diligere amore infinito, posset deficere a rectitudine, et sic non esset Deus, et hoc intendit Doctor.

(e) *Et si respondeas*, etc. Sententia hujus litteræ patet supponendo aliqua. Primo, quod tantum est una voluntas in homine, et hoc ab omnibus conceditur. Secundo, quod agere per modum naturæ, et per modum voluntatis, et libere sunt modi repugnantes in eadem re omnino indistincta, quia impossibile est unum et idem et sub eadem ratione consideratum, posse producere libere

et per modum naturæ; et sic impossibile est eamdem voluntatem velle finem de necessitate naturæ, et velle ea quæ sunt ad finem libere et contingenter.

Et si diceretur, quod respectu finis est una voluntas quæ elicit per modum naturæ, et respectu eorum quæ sunt ad finem, est alia voluntas, quæ elicit libere et contingenter.

Nota. Contra, quia tunc impossibile esset eamdem voluntatem velle aliquid propter Deum, patet, quia si aliqua voluntas diligit propter Deum, ergo diligit Deum; si ergo una esset tantum respectu Dei, et alia tantum respectu aliorum a Deo, ergo aliqua una voluntas non posset diligere creaturam propter Deum.

Littera sequens clara est.

28. [...]fficultas. Sed oritur difficultas, quia tu dicis quod impossibile est eamdem voluntatem velle aliquid contingenter et aliquid necessario. Contra, quia voluntas divina vult essentiam divinam de necessitate, et vult creaturam mere contingenter; ergo.

[...]sponsio. Dico quod aliud est de voluntate divina et aliud de voluntate creata, quia voluntas divina, ut fertur in objectum infinitum, vult ipsum mere libere, et quod de necessitate velit, hoc non est a voluntate inquantum voluntas, sed ex hoc quod est infinita et respicit objectum infinitum, et quia infinita de necessitate erit rectissima, et si de necessitate est rectissima, de necessitate diligit objectum infinitum, quantum est diligibile; et si posset non diligere, posset deficere a tali rectitudine, et sic posset esse non rectissima, et per consequens non perfectissima, et sic posset esse non Deus, quod est absurdum. Quod ergo diligat, est a mera libertate ipsius; quod autem necessario, est quia infinita, et respicit objectum infinitum; ut autem respicit objectum finitum e creatum, ipsum vult mere contingenter, quia bonum creatum non est ratio movens voluntatem divinam ut ipsum diligat, sicut essentia divina movet, imo ideo bonum, quia ipsum diligit, et non ideo diligit, quia bonum. Voluntas autem creata, cum sit finita respectu cujuscumque objecti est mere libera, et si esset formaliter infinita, et respiceret objectum infinitum, diligeret illud de necessitate, et hoc quia non posset non esse perfectissima. Quod ergo non diligat mere libere et contingenter, hoc non est ratione voluntatis ut voluntas, sed hoc est, quia infinita et respicit objectum infinitum, et necessario est rectissima. Et bene nota hanc responsionem, quia ex hac solvuntur aliqua argumenta Gulielmi Occham *dist.* 1. *primi*, quia arguit a simili probando, quod sicut voluntas divina vult de necessitate Deum et contingenter creaturas, sic etiam voluntas creata, et per hoc dictum patet tota littera usque ibi: *Sed utrum voluntas infinita*, etc. Hoc dictum habet solvi *dist.* 1. *q.* 1. *secundi Sententiarum.*

Contra aliud dictum Doctoris, scilicet quod cum libertate stat necessitas, arguit Occham *in* 1. *dist.* 10. *quæst.* 2. probando quod secundum usum Auctorum, libertas (ut distinguitur contra principium naturale activum,) est quædam contingentia vel indifferentia, ex quo sequitur quod libertas non stat cum necessitate. Secundo arguit contra modum ponendi libertatem stare cum necessitate. 29. Occham arguit contra Scot.

Contra primum arguit sic, per Philosophum 2. *Physic.* ubi distinguens principia activa, distinguit ea in naturam et intellectum; tunc quæro, aut intendit distinguere intellectum respectu cujuslibet suæ operationis a principio activo naturali, aut non? Si sic, ergo intellectus respectu nullius est principium activum naturale,

quod est manifeste falsum, etiam secundum istos; si enim hoc esset verum, Filius in divinis non magis produceretur naturaliter quam Spiritus sanctus, quod isti negant. Si non, ergo oportet quod hoc sit, quia aliter est principium aliquorum activum et aliter aliorum, sed non potest dari talis differentia, nisi quia aliquos actus habet in sua potestate, et aliquos non. Et ita intellectus ibi distinguitur a natura respectu operationum, respectu quarum contingenter se habet.

30. Præterea 9. *Met. text. c.* 10. distinguit Philosophus inter potentias rationales et irrationales, quia rationales valent ad opposita. Ex hoc arguo sic : Omnis potentia, quæ valet ad opposita, contingenter agit, sed potentia rationalis valet ad opposita, ergo contingenter agit. Sed potentia rationalis et potentia libera secundum istos idem sunt. Unde dicunt sic : Divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum autem apud diversos, sed etiam apud Aristotelem, ut patet *in* 2. *Phys.* ubi præmisit *secundum propositum, et non secundum propositum,* subditque *ab intellectu et natura,* et in 9. Met. *Rationales et irrationales potentiæ.* Per ista, *non secundum propositum* et *natura,* et *potentia irrationalis,* intelligitur principium quod communiter dicimus *naturam*; per alia tria intelligitur aliud principium activum, in quo concurrunt intellectus et voluntas. Ex isto patet, quod Philosophus per *secundum propositum,* intellectum, et *per potentiam rationalem,* intelligit principium liberum seu principium activum distinctum contra principium activum naturale; ergo respectu cujuscumque aliquid est principium activum, et respectu ejusdem non dicitur potentia rationalis activa, respectu cujus dicetur principium activum naturale, secundum quod principium activum naturale distinguitur contra principium activum liberum. Sed omne principium activum, respectu cujus necessario agit respectu illius non potest dici potentia rationalis, quia respectu illius, non potest dici potentia valens ad opposita. Ideo respectu illius dicetur naturale principium activum, et ita apud Philosophos idem sunt principium activum naturale et principium activum necessarium seu necessario. Hoc patet per Philosophum et Commentatorem 9. *Met. c.* 9. ubi Philosophus distinguens inter potentias rationales et irrationales subdit : *Tales quidem potentias necesse est quando activum et passivum appropinquant hoc quidem facere, illud vero pati, illas vero non necesse.* Ubi dicit Commentator : *Potentiæ, quæ sunt sine ratione quando agens appropinquat passo, et non est illic aliquod impediens extrinsecum, necesse est quod agens agat, et patiens patiatur.* Et subdit : *Aliæ vero potentiæ, scilicet quæ sunt cum ratione, non est necesse quando appropinquant suis passivis ut agant.* Ex isto patet, quod Philosophus et Commentator non ponunt potentiam realem respectu alicujus rationis actionis, nisi quam habet agens in sua potestate, quod possit agere et non agere; ergo si idem sunt potentia rationalis et libera, respectu nullius dicitur potentia libera, nisi respectu cujus est indifferens et contingenter se habet.

Præterea, hæc videtur esse intentio Damasceni *in Sententiis suis, c.* 40. ubi dicit quod illa, quæ sunt in potestate nostra, si faciamus ea, vel si non faciamus, sunt objecta liberi arbitrii; ergo potentia non est libera respectu aliquorum, nisi quæ habet in sua potestate si faciat et non faciat. Unde dicit Damascenus sic : *Eorum quæ fiunt, hæc quidem sunt in nobis, hæc autem non in nobis. In nobis quidem sunt, quæ nos sumus liberi arbitrii* 31. Intentio Damasceni

*facere et non facere*. Hoc est opera, quæ per nos voluntarie aguntur, et sequitur : *Et similiter*, supple sunt in nobis, *quæ sequitur laus vel vituperatio, et lex; principaliter autem in nobis sunt illa opera de quibus consiliamur, consilium autem est eorum quæ pariter contingunt*. Ex isto patet, quod illa dicuntur esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Sed respectu talium est indifferentia ; ergo, etc.

Quid sit consilium et respectu quorum sit .liel. Occham i supra.

Præterea omnem actionem liberam consequitur laus vel vituperium. Sed solam operationem elicitam contingenter consequitur laus vel vituperium ; igitur sola dicetur libere elicita.

32. Contra secundum, scilicet modum ponendi, qui modus ponitur a Scoto *in Quodlib. quæst.* 16. et pro majori intelligentia hic ponitur ad litteram. Si, inquit, quæratur unde est, quod voluntas licet sit necessario agens, non tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum quam quod sit necessitata ad agere. Declarat sic : Omne (inquit) naturale agens, vel est omnino primum, vel si est posterius, est ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum. Sed voluntas nunquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab alio agente superiori, quia ipsa est tale activum, quod seipsam determinat ad agendum ; sic intelligendo, quod si voluntas aliquid necessario velit, puta *A*, non tamen illud *velle* naturaliter causatur a causante voluntatem, etiam si naturaliter causaret voluntatem. Sed posito actu primo quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc *velle*, tamen seipsam determinaret ad hoc *velle*. Quando igitur dicitur, quod naturale agens non potest magis determinari quam quod necessitetur, respondeo, quod licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium aliquo modo est magis determinatum quam aliud ; sicut ignem esse calidum vel cœlum esse rotundum, est determinatum a causante vel dante *esse* cœli, et rotunditatem, sed grave est determinatum ad descensum, non habito actu descendendi ab ipso generante, sed tantum habito ab ipso principio naturaliter determinato ad descendendum. Voluntas autem creata si necessario vult aliquid, non est sic determinata a creante ad illud *velle*, sicut grave ad descensum, sed tantum a creante habet principium determinativum sui ad *velle*.

Si dicas, si descensus gravis causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se; quare igitur non æque libere sicut voluntas movet se ad illud *velle*, respectu cujus ipsa voluntas est necessaria ratio causandi ?

Respondeo, illa causatio gravitatis respectu descensus est naturalis et ista libera, quia hoc est hoc, et illud est illud.

Breviter ergo posset dici quod *esse*, et modus essendi *agere*, et modus agendi sunt immediata, ideo sicut non est alia ratio, quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est aliqua ratio, quare hoc habet talem modum agendi, puta libere, nisi quia est tale principium activum sic liberum. Sic ergo tenetur, quod Spiritus sanctus necessario producitur et libere, et non naturaliter. Hæc Scotus.

Contra aliqua dicta in isto modo dicendi arguit ipse Occham. Et primo contra 33.

Item Occham ubi supra arguit contra Doct.

illud, quod *voluntas non est prima simpliciter causa*, quia secundum Augustinum voluntas divina est prima causa omnium. Similiter probatum est prius, quod voluntas divina et intellectus, et essentia

divina nullo modo distinguuntur; ergo si Deus est agens primum, voluntas erit agens primum.

Præterea, quod dicit quod aliter determinatur grave ad descensum, et voluntas aliter ad hoc *velle* si necessario velit, non est verum, quia quandocumque sunt duo activa necessaria respectu actuum suorum, quæ omnino uniformiter a suis causis producuntur et dependent, et ab eisdem causis etiam uniformiter dependent actus illorum principiorum necessariorum activorum, non aliter determinatur unum illorum principiorum activorum ad suum actum quam reliquum ad suum. Si enim aliter determinaretur unum quam reliquum, æque faciliter diceretur, quod aliter determinatur calor ad calefaciendum, et Sol ad illuminandum, et ita æque salvaretur libertas in Sole respectu illuminationis et non in calore respectu calefactionis; sicut salvatur libertas in voluntate respectu illius actus necessario eliciti, et non in gravi respectu descensus necessario eliciti, sed grave si causetur a solo Deo (sicut possibile est) æqualiter dependet a Deo, sicut voluntas, quia neutrius est causa naturalis, sed libera. Similiter uniformiter dependet descensus gravis a Deo, et talis voluntas, quia Deus neutrius est causa naturalis, sed libera. Similiter non plus oportet quod Deus sit causa immediata et partialis unius quam alterius, nec aliter dependet unus actus a Deo quam alius potest dependere; ergo ex parte actuum in comparatione ad Deum vel ad aliam causam quamcumque non est diversitas, ergo diversitas est ex parte illorum principiorum activorum immediatorum. Sed diversitas naturæ non sufficit, quia talis diversitas naturæ non potest reperiri inter Solem et ignem; ergo requiritur diversitas ex ea parte, quia unum habet actum in sua potestate, et aliud non: hæc Gulielmus Occham.

34. Solutio rationum Occham.

Respondeo ad rationes Occham, præmittendo aliqua. Primum est, quod divisio principii activi diversis nominibus exprimitur apud Aristotelem, ut patet *secundo Physic. text.* 44. ubi præmisit *secundum propositum* et *non secundum propositum*, et subdit *ab intellectu et a natura*, et in 9. Metaph. text. comm. 10. *rationales et irrationales potentias*. Per ista tria, scilicet *non secundum propositum, et a natura, et potentia irrationalis*, intelligit principium activum, quod communiter dicimus *naturam*; per alia tria, scilicet *secundum propositum, ab intellectus et potentia rationalis*, intelligit illud aliud principium activum, in quo concurrunt respectu actus extrinseci et intellectus et voluntas.

Secundum est, quod intellectus habet proprium modum principiandi distinctum a modo principiandi voluntatis; intellectus quidem per modum naturæ, licet ejus principium productivum sit memoria, voluntas autem semper habet suum modum causandi, scilicet libere. Et ideo quando concurrit cum intellectu, ut in productione artificialium totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum est principale et immediatum principium illius productionis extrinsecæ. Si autem quandoque concurrat potentia naturaliter activa cum ipsa voluntate, sicut est de potentiis inferioribus, quibus utimur ad agendum, licet actio proprie, ut est hujus principii, sit per modum naturæ, tamen quia totum subjacet voluntati, ideo libere utimur et dicimur agere libere a principali agente. Et hoc modo loquitur Philosophus 9. *Met. text. com.* 10. ubi vult quod ultra intellectum sit aliquod determinans ut appetitus, alioquin simul faceret contraria. Nam ipsa potentia simul contraria ostendit, et ipsa quantum est ex parte sui, esset principium per modum naturæ, et necessario quantum est

ex parte sui causaret quodlibet respectu cujus est potentia, ut exposui supra *dist.* 2. *p.* 2. *q.* 3. *Ille*, inquit Philosophus, *contrariorum quare simul faciet contraria, hoc est impossibile; necessarium igitur alterum adesse, quod propositum est*, hoc est determinans ad ultimum oppositorum. Et subdit : *Dico autem hoc appetitum*, etc.

35. Ad propositum dico, quod licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta objectum intellectus secundum aliquos, et illud concurrens quantum est ex se sit naturaliter activum, tamen voluntas (per se loquendo) nunquam est principium per se activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primæ differentiæ principii activi, et voluntas, unde voluntas est principium activum libere. Non magis igitur potest intellectus esse naturaliter activus, ut est principium distinctum contra voluntatem quam voluntas potest esse libere activa. Tertium est quod intellectus, aut comparatur ad suam naturam et ad suam propriam operationem, cujus est principium elicitivum et productivum aliquo modo; aut comparatur ad operationes aliarum potentiarum, respectu quarum est potentia directiva vel regulativa. Primo modo intellectus est mere natura, et in eliciendo et in producendo; quemcumque enim actum intelligendi producit cum objecto præsente, et memoria naturaliter producit, et quamcumque operationem operatur, mere naturaliter operatur. Secundo modo, ut comparatur ad voluntatem, quæ imperat intellectui elicere aliquam operationem, non dicitur tunc esse activus mere naturaliter respectu talis operationis, sive determinationis voluntatis determinantis ad alterum oppositorum.

Istis præmissis, dico quod quando Philosophus distinguit principium activum in naturam et intellectum, quod non accipit ibi *intellectum*, ut præcise comparatur ad naturam suam et ad operationem suam, quia ut sic, est activus mere naturaliter; sed accipit ibi *intellectum* pro agente a proposito, ut comprehendit scilicet intellectum et voluntatem modo præexposito. Non enim intellectus præcise sumptus, ut distinguitur contra voluntatem, aliter est principium activum aliquorum et aliter aliorum, quia respectu cujuscumque productibilis ab ipso, eodem modo se habet, scilicet per modum naturæ; et si respectu aliquorum non se habet per modum naturæ, hoc erit verum, ut determinatur a voluntate ad agendum, aliter non. Nec oportet inferre, agit per modum libertatis, ergo contingenter, non sequitur, ut ostendit Doctor *in Quodlib. q.* 16.

Ad secundum cum arguit : Omnis potentia, quæ valet ad opposita, contingenter agit. Dico quod valere ad opposita potest dupliciter intelligi. Uno modo quantum est ex natura talis potentiæ absolute sumptæ. Alio modo ut potentia non comparatur ad quodcumque objectum, et ut est talis potentia. Primo modo omnis voluntas absolute sumpta valet ad opposita, etiam voluntas divina. Secundo modo non sequitur, præcipue quando voluntas est infinita intensive, et respicit objectum perfectissimum, quia tunc vult illud objectum necessario, et non potest non velle, quia tunc posset deficere a perfectione summa. Voluntas enim infinita, quæ respicit objectum formaliter infinitum, propter infinitam sui perfectionem, non potest non velle illud. Concedo ergo primo, quod omnis voluntas absolute sumpta potest in opposita contradictoria, nego tamen de voluntate infinita comparata ad objectum formaliter infinitum. Et secundo concedo, quod omnis voluntas finita formaliter respectu cujuscumque objecti, valet ad op- 36. Aliquid valere ad oppositum potest dupliciter intelligi.

posita, et omnis voluntas infinita comparata ad objectum finitum. Imo vult Doctor (ut supra patuit *dist.* 1. *quæst.* 4.) quod voluntas, ut comparatur ad finem ultimum, necessario velit illum et media ad finem illum contingenter. Ex his patet responsio ad Damascenum et ad alias rationes sequentes, non enim ostenditur, quod necessitas non possit stare cum summa libertate.

37. Quomodo voluntas divina sit prima causa omnium? Causa accipitur dupliciter.

Ad objectiones contra modum ponendi. Et primo ad illud, quod dicit contra Doctorem, scilicet quod voluntas non potest esse agens omnino primum, dico, quod patet manifeste ipsam non posse esse agens simpliciter primum. Et quod dicit, quod secundum Augustinum voluntas divina est prima causa omnium, dico quod accipiendo *causam* proprie dictam, quæ tantum respicit causabile in *esse* simpliciter, ipsa est prima causa omnium. Accipiendo vero *causam*, ut comparatur ad causabile secundum *esse* tantum secundum *quid*, puta secundum *esse* cognitum vel secundum *esse* possibile, intellectus divinus est prima causa, quia ante omnem actum voluntatis ad extra producit omnia objecta secundaria in *esse* cognito sive in *esse* secundum *quid*, ut patet a Doctore supra *d.* 3. *q.* 4. et infra *dist.* 35. 36. 39. 43. *in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *in Quodlib. quæst.* 14. *et alibi.*

Principium productivum primitate originis per modum naturæ est essentia divina et intellectus divinus.

Dico secundo, quod Doctor loquitur absolute, quod primum productivum primitate originis est productivum per modum naturæ, et illud est essentia divina et intellectus divinus. Essentia enim divina per modum naturæ ante omnem actum voluntatis divinæ movet suo modo intellectum divinum ad sui cognitionem, et hæc est prima simpliciter productio, quæ omni alii productioni, tam ad intra quam ad extra præsupponitur, ut subtiliter docet Doctor *in Quodlib. quæst.* 14. Et hoc modo intelligit Doctor de primitate principii activi, cum secundo dicit, quod intellectus divinus et voluntas, et essentia nullo modo distinguuntur; ergo si essentia est primum, et voluntas erit primum. Dico, quod antecedens est manifeste falsum, ut supra ostensum est *dist.* 8. *quæst.* 3. contra ipsum Occham.

Ad aliud quod dicit contra modum ponendi, (scilicet contra illud quod Doctor dicit, videlicet quod aliter determinatur grave ad descensum, et voluntas aliter ad hoc *velle* si necessario velit,) concedo majorem, scilicet quod quando sunt duo activa necessaria respectu actuum suorum, quæ omnino uniformiter a suis causis producuntur et dependent, et ab eisdem causis, etiam uniformiter dependent actus illorum principiorum necessariorum activorum, non aliter determinatur unum illorum principiorum activorum ad suum actum quam reliquum ad suum. Sed postea negatur ista minor, videlicet quod voluntas et gravitas uniformiter se habeant respectu suorum actuum necessario elicitorum. 38.

Gravita est prin pium descen simplici per m d natur

Gravitas enim est principium descensus simpliciter per modum naturæ, ita quod grave non determinat seipsum ad descensum; habet enim ab agente superiori, quod sit sic determinatum ad descensum. Voluntas vero, etsi aliquod objectum necessario velit, determinat tamen seipsam ad volendum illud, licet necessario se determinet, ut satis patet a Doctore *in Quodlib. quæst.* 16. vide *ibi artic. ult.* Et breviter nulla alia causa potest assignari (scilicet quare causatio gravitatis respectu descensus dicitur naturalis, et productio necessaria voluntatis libera) quam illa quæ assignatur a Doctore *in Quodlib. quæst.* 16. quia voluntas est talis entitas, quod quidquid producit, sive necessario sive contingenter, semper libere producit, et grave est talis entitas, quod quidquid producit per modumnatu-

ræ producit, non enim omnium assignandæ sunt rationes. Ex his patet quomodo objectiones Occham non concludunt contra positionem Doctoris.

39. Dico ultra, quod responsiones, quas facit Occham ad rationes Doctoris, quibus probat quod cum libertate stat necessitas, non solvunt illas. Et pro majori intelligentia adduco illas rationes Doctoris, quas facit *in Quodlib. quæst.* 16. Prima fundatur super auctoritate Augustini in Enchir. cap. 8. et 83. quæst. 72. *Sic* (inquit) *oportebat prius fieri hominem, ut bene velle posset et male, nec gratis si bene, nec impune si male. Postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio, quippe liberius erit, quod omnino non potest servire peccato.* Et subdit quasi pro probatione : *Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum non velimus, sed nequaquam velle possimus.*

pondet ccham. Respondet Occham, quod a tali voluntate, quæ male agere non potest non est neganda libertas simpliciter libera, quamvis illum actum non eliciat libere, quem elicit necessario, et ita ejus libertas non minuitur, quamvis talem actum non eliciat pro tunc. Unde non intendunt Sancti quod voluntas respectu illius actus, quem necessario habet, libere operetur, sed quod simpliciter est libera et liberior quam prius, quia minus potest quantum ad actus multos imperatos impediri a causis extrinsecis per talem confirmationem in bono quam ante.

robatur cham uare untas catur ra et agere ssario. Sed hæc responsio minime solvit auctoritatem Augustini et aliorum Sanctorum, quia voluntas non dicitur libera, ut in sua natura consideratur, sed simpliciter dicitur libera, quia potest operationem producere libere, ut ly *libere* distinguitur contra productionem per modum naturæ, patet. Dicitur enim contingenter agere quando agit, quia habet in potestate sua posse producere oppositum, non tantum successive, sed etiam pro eodem instanti quo agit, ut patebit infra *dist.* 39. et dicitur necessario agere propter hoc, quia actum aliquem sic necessario elicit quod ejus oppositum, nec pro eodem instanti quo elicit, nec pro alio instanti elicere potest. Si ergo Sancti volunt, quod quamvis voluntas velit aliquid necessario, illud idem tamen vult et libere, talis libertas accipitur penes productionem actus, ita quod illum actum libere eliciat. Et quod talis libertas voluntatis dicatur accipi per comparationem voluntatis ad actum elicitum, vide Doctorem infra *in isto primo dist.* 39. *et in* 2. *dist.* 15. *et in Quodlib. q.* 16.

Deinde Occham pro confirmatione suæ responsionis addit unam congruentiam et unam auctoritatem. Congruentia est, quia eadem voluntas habens primo in sua potestate actus contrarios, scilicet bonum et malum, si postea firmetur in uno illorum, non magis dicetur liberior respectu illius quam diceretur liberior respectu alterius si firmetur in alio contrario ; sed voluntas damnati firmatur in aliquo malo, et tamen propter talem firmitatem non est liberior respectu illius actus quam ante ; ergo quando bonus firmatur in aliquo bono quod necessario habet, non dicetur liberior respectu illius actus ; ergo intelligunt Sancti, quod sit liberior voluntas beati, qua peccare non potest, quia ad actus imperatos indecentes et non expedientes ei minus cogi potest quam prius, imo nullo modo potest cogi, ad quos tamen ante saltem ad multos cogi potuit. 40.

Auctoritas est Augustini 5. *de Civit. cap.* 10. ubi vult, quod sicut non minus dicitur Deus omnipotens, quamvis non possit mori nec falli, ita non minus dicitur voluntas

libera, quamvis necesse sit eam velle quod vult; ergo non minus potest dici libera, quamvis velit hoc necessario, dum tamen propter hoc minus possit ad alia cogi, non dico ad actus elicitos, sed ad actus imperatos; bene enim cogitur homo ad actus elicitos, qui actus tunc non sunt imperati.

41. Responsio ad Occham.

Respondeo, quod congruentia illa parum valet; tum, quia non ideo dicitur liberior, quia magis firmetur in bono quam in malo; sed dicitur libera, quia libere elicit actum quamvis necessario eliciat, et quantum ad hoc, ita voluntas dicitur libera, quæ necessario vult malum (si tamen potest velle magis) sicut quando necessario vult bonum, quia tota libertas utriusque est in eliciendo actum. Sicut ita dicitur libera contingenter quando vult malum contingenter, sicut quando vult bonum contingenter. Potest tamen dici liberior quando vult bonum, quia bonum habet rationem diligibilis et volibilis, non sic malum. Dicitur etiam liberior quando vult bonum, quia magis inclinatur ad bonum quam ad malum, et ideo quando vult contingenter bonum, dicitur magis libera quam quando vult contingenter malum. Sic quando necessario vult bonum et necessario firmatur in illo, dicitur liberior, quam quando necessario firmatur in malo propter conditiones supradictas et multas alias extrinsecas. Proprie tamen loquendo de libertate illa attenditur penes elicitionem actus, ita quod actu dicitur libera quando actu libere elicit licet necessario, et dicitur potentia libera quando potest libere elicere actum; et sic patet quod congruentia illa non est propositum, nec ad mentem Sanctorum. Auctoritas Augustini est magis ad propositum quam ad oppositum, ut patet intuenti; ad hoc enim ut dicatur omnipotens, requiritur respectus ad possibilia. Sicut enim non dicitur actu creator nisi actu creet, sic non dicitur actu omnipotens nisi actu possit in omne possibile. Omnipotentia enim attenditur ex hoc quod potest in omne possibile, ut infra patebit *d.* 20. *et dist.* 42. *et in Quodlib. q.* 7. Sic est de voluntate, quod nullo modo dicitur actu libera nisi actu eliciat libere, nec dicitur potentia libera, nisi quia potest libere elicere; et sicut cum tali libertate stat contingentia, ita etiam stat necessitas elicitionis, nec plus concludit auctoritas Augustini.

Quid requiratu[r] ad hoc ut di[ca]tur omnipo[tens?]

42. Ratio Do[ctoris]

Secundo principaliter arguit Doctor per Anselmum *de libero arbitrio, c.* 1. qui sic habet, *quod decet et expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere.* Et ex hoc concluditur, liberior est igitur voluntas, quæ a rectitudine declinare nequit.

Respond[et] Occham. Quomod[o] sit intelliger[n]da auctorita[s] Anselmi.

Respondet Occham dicens, quod Anselmus non intelligit, quod libere velit illud quod necessario vult, sed quod voluntas, quæ a rectitudine declinare nequit est liberior, quia causa non potest servire peccato, et ita a servitute, quæ opponitur libertati, est liberior. Et ideo eo ipso quod a servitute peccati est liberior, est etiam a coactione quantum ad actus alios ab actibus volendi et nolendi liberior; et propter hoc posse peccare non est libertas, nec pars libertatis, sed magis minuit libertatem, non tamen minuit libertatem a coactione quantum ad actus intrinsecos volendi et nolendi; ergo minuit aliam libertatem, de qua loquitur Anselmus ibidem.

Si dicatur, quod potestas peccandi, nec minuit nec auget libertatem; contra hoc est expresse Anselmus ibidem dicens sic: *Potestas peccandi, quæ addita voluntati, ejus minuit libertatem, et si dematur, auget, nec est libertas, nec pars libertatis.*

Responsi[o] ad Occham

Respondeo quod in volendo rectitudinem, est libertas voluntatis, quia sicut

voluntas libere vult actum, quantum ad substantiam et intensionem ejus, ita vult libere rectitudinem actus (quod nihil aliud est, nisi velle actum circumstantionatum circumstantiis requisitis ad ipsum actum rectum, ut infra patebit *dist.* 17. *et in* 2. *dist.* 7. *et dist.* 40. *et in Quodl. q.* 18.) et sic in volendo rectitudinem est libertas vel pars libertatis. Respectu vero peccati sive deformitatis, non potest esse libertas, nec pars libertatis, quia talis deformitas nihil est. Est enim tantum privatio rectitudinis, quæ deberet inesse actui, ut ostendit Doctor *in* 2. *dist.* 34. *et dist.* 37. libertas enim vel pars libertatis respicit aliquid positivum. Peccare enim non est efficere, sed magis deficere; modo in deficiendo non attenditur libertas nec pars libertatis. De hoc prolixe vide Doctorem *in* 2. *dist.* 34. 37. *et* 44. Si vero voluntas comparetur ad substratum peccati, illud dicitur libere producere; ita enim libere producit substratum deformitatis, sicut et substratum rectitudinis, et quoad hoc nulla est differentia ; et tunc ita est libertas vel pars libertatis respectu substrati peccati, sicut et respectu substrati rectitudinis. Comparando tamen voluntatem ad rectitudinem absolute et ad deformitatem respectu rectitudinis, est libertas vel pars libertatis ; respectu vero deformitatis nulla est libertas, nec pars libertatis. Et sic auctoritas Anselmi est ad propositum et non ad oppositum, ut iste nititur ostendere.

[Re]spectu [p]eccati [nul]la est li[b]ertas. [P]eccare [non] est efficere [sed] magis [de]ficere.

43. [Ra]tio Doct.

Tertio principaliter arguit Doctor, cujus ratio est, quia voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera; ergo. Minor probatur, quia potentia operans circa unum objectum non absolute, sed in ordine ad aliud, est operativa circa utrumque objectum, (sicut arguit Philosophus 2. *de Anima, text. comm.* 146. de sensu communi) sed voluntas divina refert ad finem omnia alia ergo operatur circa omnia alia, sed circa illud quod est ad finem, libere operatur et contingenter; ergo libere vult bonitatem suam.

Respondet Occham.

Respondet Occham, quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, non tamen libere, sed ita naturaliter, sicut naturaliter intelligit bonitatem suam. Ad probationem dicit, quod innuit imaginationem falsam, scilicet quod potentia volitiva operatur circa divinam essentiam, quasi eliciendo aliquam volitionem quocumque modo distinctam ex natura rei ab illa voluntate, hoc enim est simpliciter falsum. Hoc tamen posito, argumentum non valet, quia non sequitur : eadem potentia et sub ratione ejusdem potentiæ operatur circa hoc et circa illud; ergo si libere operatur circa hoc, libere operatur circa illud, non sequitur, sicut non sequitur : eadem potentia operatur circa hoc et circa illud, et operatur circa hoc necessario; ergo et circa illud necessario operatur. Unde sicut isti negant istam consequentiam, ita nego ego primam.

44. Responsio ad Occham.

Dico, quod consequentia Doctoris non intelligitur eo modo, quo fit a Doctore. Unde pro intellectione illius rationis præmitto aliqua. Primum, quod *producere* et *causare* sic se habent, quod *causare* tantum respicit contingens, ita quod nihil potest causare necessario; repugnat enim causare et causare necessario, ut supra patuit *dist.* 8. *q. ult.* et patet *in* 2. *dist.* 1. *q.* 3. *et in Quodlib.* Producere vero est communius, et stat cum productione contingenti et productione necessaria; et productio necessaria est duplex, scilicet libera et per modum naturæ. Similiter dico, quod *libere* et *contingenter* sic se habent, quod productio libera stat cum productione contingenti et necessaria, non tamen stat cum productione per modum naturæ ; productio vero contin-

Repugnat causare et causare necessario. Duplex est productio.

gens tantum stat pro possibili et nullo modo necessario. Secundum, una et eadem potentia habet tantum unum modum producendi, scilicet vel per modum naturæ vel libere, ut supra ostensum est. Et quod eadem potentia velit aliquid necessario et aliud contingenter, accidit sibi, non enim competit sibi velle necessario, nisi quia talis potentia est circa tale objectum, ut dixi supra; velle ergo necessario vel contingenter accipitur magis a ratione extrinseca, sed velle libere accipitur a ratione intrinseca potentiæ volitivæ. Sicut ergo bene sequitur : aliqua potentia causat *A*; ergo producit *A*, et si causat per modum naturæ; ergo producit per modum naturæ, et similiter si operatur per modum naturæ circa ea quæ sunt ad finem, ergo et circa finem, cum una potentia unius rationis habeat tantum unum modum producendi. Sic bene sequitur : potentia *A* vult ordinatum ad finem libere; ergo vult et ipsum finem libere, aliter non esset eadem potentia si posset velle per modum naturæ, cum isti modi sint omnino incompossibiles, ut ostensum est supra. Sequitur ergo secundum Doctorem quod si voluntas divina operatur libere, licet contingenter circa creaturas, quod etiam libere, licet necessario operatur circa essentiam Dei. Ex his patet quomodo non sequitur : si vult necessario bonitatem suam, quod etiam velit necessario bonitatem creaturarum ; sed bene sequitur : voluntas divina vult libere, licet necessario bonitatem suam; ergo libere vult, licet non necessario bonitatem creaturarum. Et similiter sequitur, vult bonitatem creaturarum libere, licet contingenter; ergo vult libere, licet necessario bonitatem essentiæ divinæ.

Differentia inter velle contingenter et libere.

45. Ratio Scot.

Item arguit Doctor. Propter quid actio circa finem ultimum est perfectissima, in tali actione necessitas in agendo est perfectionis; ergo necessitas in ea non tollit, sed magis ponit, quod est perfectionis, cujusmodi est libertas.

Respondet Occham.

Respondet Occham, quod necessitas non tollit perfectionem, ideo non tollit libertatem, quamvis repugnet libertati respectu ejus, cujus est necessitas.

Responsio ad Occham.

Sed ista responsio (ut patet ex supra dictis) nihil vel parum valet, nec oportet hîc immorari. Et quod dicit, quod voluntas divina non elicit actum distinctum ex natura rei, supra improbatum est *d.* 8. *q.* 3. Ex his patet firma positio Doctoris et quomodo rationes Occham non concludunt contra, nec responsiones ad rationes Doctoris evacuant.

## SCHOLIUM.

Ad tertium dubium, scilicet quomodo spiratio si sit necessaria, non sit per modum naturæ, ponit responsum Henrici, scilicet quod natura agit per impressionem, et sic intellectus divinus ut coincidit cum natura modo supradicto, agit per impressionem, id est, producit notitiam imprimendo eam in intellectum nudum; at ut voluntas licet agat necessario, non ut natura, quia producit Spiritum sanctum, non per impressionem in aliquid, sed per expressionem quamdam. Scotus hanc late refutavit dist. 2. quæst. 4. 2. p. et ideo hîc silet. Secundum mentem Scoti, ideo spiratio etsi necessaria, non est per modum naturæ, quia voluntas habet essentialiter rationem principii liberi cui opponitur, secundum Philosophum 9. Metaph. principium naturale, nec principium necessarium condistinguitur contra liberum, sed contra contingens, ex eodem Philosopho, 2. Periherm. cap. de Modalibus; spiratur ergo Spiritus sanctus summe necessario, sed libere, non libertate contradictionis vel contrarietatis, sed libertate essentiali, quæ consisit in determinare se delectabiliter et eligibiliter ad amandum, vel eliciendum amorem, esto non contingenter. Quæstio nimis controversa de hac libertate, videtur mihi non esse de re ipsa, sed de modo

loquendi; sed Scotus eo utitur quo Philosophus et Augustinus. Vide eum 4. d. 49. q. 1. art. 1. et quodlib. 2. et 16. ubi plura de hoc habet.

3. Ad tertium dubium (a) dicitur, quod natura agit per impressionem, sicut intellectus, non voluntas.

rg. 1. Ad argumenta principalia (b). Ad primum dico, quod illa definitio naturæ probat, quod Spiritus sanctus non producitur, ut similis ex vi productionis suæ; et verum est quod non est imago Patris sicut Filius, qui ex vi productionis suæ procedit ut similis Patri.

2. d. 2. 1 num 3. 2. rtis ist. Ad secundum responsum est alias diffuse *dist.* 2. *q.* 4. in illa quæstione, qua quærebatur, utrum possent plures esse productiones in divinis.

Ad tertium dicendum est sicut dictum est *dist.* 2. *quæst. de Productionibus*, quod differentiæ accidentales potentiæ, scilicet *activum* et *factivum* non sunt differentiæ productivæ potentiæ. Generaliter enim tali principio producitur illud cujus est tale principium productivum, vel in eo in quo est, si natum est illud recipere, vel in alio vel in nullo. Si in nullo, quia nihil natum est recipere illud, tunc producitur per se subsistens, si potentia productiva sit perfecta respectu subsistentis. Ita est in proposito, voluntas qua producens producit, nec agit producendo in supposito in quo est, nec facit producendo in alio, sed producit terminum per se stantem, ut personam quæ in nullo recipitur subjective. Aliter est responsum *d.* 6. (§ rimo tra.) ubi dictum est quod productio non est intellectio formaliter, et quomodo tunc intellectus potest esse principium, non tantum intelligendi, sed etiam dicendi.

Ad ultimum (c) dicendum est, quod necesse est ad actum amandi, sive ad actum amoris, amatum esse præcognitum. Hoc dicit B. Augustinus 15. *de Trinitate, cap.* 27. sed non oportet ipsam dilectionem esse præcognitam, puta, si offertur mihi aliquod bonum honestum, non oportet quod antequam possem habere illum actum amandi circa aliud, quod præcognoscam illum actum. Ita in proposito oportet essentiam divinam, cujus amor spiratur, esse præcognitam Patri et Filio, ad hoc ut spirent; sed non oportet in isto instanti originis concedere Spiritum sanctum, qui est amor spiratus, esse præcognitum Patri et Filio, licet in instanti æternitas sit tota Trinitas nota cuilibet personæ in Trinitate, quia distinguendo inter instantia originis, non distinguitur inter durationem et durationem, sed tantum a quo quis sit. 14. Ad 4.

Tenenda est prima solutio ne sit sibi contrarius vel dic dubium fuisse, an verbum producitur ex notitia personarum ut notavi d. 6. propter alia ejus loca ibi citata.

Aliter posset dici (d), quod in illo priori signo originis antequam intelligatur Spiritus Sanctus spirari, Pater et Filius cognoscunt Spiritum sanctum ut intuitive, licet non ut existentem in se, quia cognoscunt essentiam divinam, quæ est ratio cognoscendi intuitive quodcumque objectum intelligibile. Sicut Trinitas cognovit creaturam etiam intuitive antequam producatur, quia essentia sua quam intuetur, est ratio perfectissime cognoscendi omnia alia, et per consequens est ratio cognoscendi intuitive quodlibet cognoscibile, licet nullum existeret in se.

## COMMENTARIUS.

46. (a) *Ad tertium dubium.* Quando quæritur tertio, si productio sit necessaria, quomodo non est per modum naturæ, sed distincta contra illam, et libera? Dicit Henricus quod natura agit per impressionem, et sic intellectus divinus, ut coincidit cum natura modo supradicto, agit per impressionem, id est, producit notitiam genitam, imprimendo illam in intellectu nudo, voluntas vero, licet agat de necessitate, non tamen dicitur natura, quia producit Spiritum sanctum, non per impressionem illius in aliquo, sed per expressionem quamdam, ut supra patuit, declarando positionem Henrici *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 4. Et Doctor non arguit contra hoc, quia supra loco præallegato improbavit illam opinionem Henrici, quod intellectus ageret per impressionem, etc. Sed respondendo ad dubium, dico quod quamvis voluntas agat de necessitate, non tamen per modum naturæ, quia necessitas stat cum perfecta libertate, ut declavit Doctor supra, et ideo hic non declarat; et hæc est vera: quod agens per modum naturæ agit de necessitate, non tamen e contra.

47. (b) *Ad argumenta principalia.* Ad primum dico, quod licet Spiritus sanctus sit æque similis Patri in omnibus perfectionibus sicut et Filius, et etiam ex vi productionis producatur, ut similis et Patri et Filio, (vi enim productionis habet simpliciter eamdem perfectionem quam Filius, et per consequens videtur produci sicut et Filius) tamen Filius specialiter dicitur esse similis ex vi productionis, quia ultra omnia supradicta producitur per modum intellectus, ideo specialiter dicitur imago Patris, et verbum expressivum, et declarativum memoriæ fecundæ Patris. Et quantum ad hoc ex vi productionis suæ dicitur produci, ut similis, etc.

(c) *Ad ultimum*, etc. Ista responsio consistit in hoc, quod voluntas non potest habere actum circa aliquod objectum, nisi illud objectum sit præcognitum et præostensum, et non oportet actum illum eliciendum esse cognitum, imo prius elicitur et postea cognoscitur. Sic in proposito, Pater et Filius non possunt producere Spiritum sanctum mediante voluntate, nisi essentia divina esset præcognita et præostensa; non autem Spiritus sanctus præcognoscitur et præostenditur; in primo ergo instanti originis Pater et Filius præcognoscunt essentiam, et in secundo Spiritum sanctum, et licet tota Trinitas similiter cognoscatur in eodem instanti æternitatis, non tamen simpliciter in eodem originis.

(d) *Aliter posset dici*, etc. Et quod dicit Doctor quod Pater prius origine quam 48.
producatur Spiritus sanctus, videt eum intuitive in essentia divina, sicut et creaturas ante existentiam propriam; hoc non videtur simile, quia essentia divina ex hoc potest esse ratio formalis videndi omnem creaturam antequam existat, quia eminenter continet omnem creaturam secundum totam suam entitatem, ut patet supra a Doctore. Spiritus sanctus autem, nec aliquid quod est in divinis ad intra eminenter continetur in Deo, ut supra patet a Doctore; ergo non videtur quod essentia divina sit ratio formalis videndi Spiritum sanctum prius origine quam producatur, ideo prima responsio videtur melior. Si Not
tamen secunda responsio est vera, sic est intelligenda, quod Pater videndo essentiam divinam, videt Spiritum sanctum, id est, quod videndo essentiam divinam, Essen
videtur illud quod est ratio formalis viden- divi
di Spiritum sanctum, nam essentia divina est ra formal
est ratio formalis videndi omnia tam ad den

a tam d quam d tra.

intra quam ad extra, ut patet in prologo *quæst. penultim.* et *d.* 35. *primi.* Et quantum est ex parte sua semper nata est esse ratio formalis cognoscendi quodcumque in eodem in quo est, hoc loquendo de intrinsecis, et hoc habet videri infra *d.* 39.

9. Tertio potest dici, quod Pater et Filius intuitive cognoscunt Spiritum sanctum in illo priori, in quo non intelligitur Spiritus sanctus productus, quia essentia divina est ratio cognoscendi quodcumque intrinsecum, licet in aliquo signo non sit in se existens, sicut etiam est ratio cognoscendi omnem creaturam intuitive ab æterno. Et sic cognitio intuitiva Spiritus sancti in illo priori, quo non intelligitur productus, terminatur ad Spiritum sanctum non in se productum, sed ad Spiritum sanctum producendum, ut scilicet relucentem in essentia divina. Essentia enim divina est ratio cognoscendi Spiritum sanctum, non tantum in se productum, sed etiam Spiritum sanctum ut producendum, sicut dictum est supra *d.* 6. quod Pater volens generat Filium; ergo præintelligit illum non in se productum, sed producendum. Et essentia divina est ratio cognoscendi intuitive tam Filium ut in se productum, quam producendum.

Essentia divina est ratio cognoscendi Spiritum sanctum.

# DISTINCTIO UNDECIMA

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

*Quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, quem tamen Græci a Filio procedere diffitentur.*

A. Aug. lib. 15. de Trin 26. has Scripturas ad idem adducit Galat. 4.a. Rom. 8. b. Joan. 18. d. Rom. 8. b. Matt 10. c. Joan 15. d. Quare dicatur prima causa Joan 15 d

Hîc dicendum est, Spiritum sanctum esse a Patre et Filio, et procedere a Patre et Filio, quod multi hæretici negaverunt. Quod autem de utroque procedat, «multis divinorum eloquiorum testimoniis comprobatur». Dicit enim Apostolus : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra.* Ecce hîc dicitur Spiritus Filii. Et alibi : *Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Ipse etiam Filius de Spiritu sancto dicit in Evangelio : *Quem ego mittam vobis a Patre.* Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur : *Si Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis.* Et ipse Christus dicit : *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur.* Et in alio loco : *Quem mittet Pater in nomine meo.* Et alibi ipse Filius de Spiritu sancto ait: *De Patre procedit.* His et aliis pluribus auctoritatibus ostenditur, quod Spiritus sanctus a Patre et Filio procedit.

*Quod Græci non concedunt Spiritum sanctum procedere a Filio.*

B. Secunda causa.

Græci tamen dicunt, Spiritum sanctum procedere tantum a Patre, et non a Filio. Quod ideo dicunt, quia veritas in Evangelio fidem integre continente, de processione Spiritus loquens, solum Patrem commemorat dicens : *Spiritus, quia a Patre procedit*, et etiam ideo, quia in principalibus Conciliis, quæ apud eos celebrata sunt, ita Symbola eorum subjunctis anathematibus sancita sunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere vel aliter prædicare, quam ibi continetur, liceat. In quibus quidem Symbolis cum Spiritus sanctus commemoretur procedere a Patre, et non a Filio, quicumque, inquiunt, a Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt; unde et nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad assertionem suæ opinionis et in testimonium nostræ damnationis de Symbolo fidei, quod secundum traditionem prædictorum Conciliorum Leo tertius Romæ transcriptum in tabula argentea post altare beati Pauli posita posteris reliquit, pro amore (ut ipse ait) et cautela fidei orthodoxæ. In quo quidem Symbolo in processione Spiritus solus commemoratur Pater, his verbis : «Et in Spiritum sanctum Dominum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et vivificatorem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et glorificandum, etc. »

Nicæn Ephesi Chalce nen et Consta nopclit

Tert caus

Illud est Symbolum, quod in Missa cantatur, editum in Concilio Nicæno, in fine cujus subjunctum est : «Qui aliud docuerit vel aliter prædicaverit, anathema sit.» Ideoque Græci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus, Spiritum sanctum a Filio procedere, quod ibi non continetur. Quod enim secundum nos ibi dicitur : «Qui a Patre Filioque procedit», alterum a Latinis est additum scilicet *Filioque*.

*Responsio, ubi determinantur prædicta.*

C. at 1. b. Nos autem illa verba ita determinamus : «qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit» id est, *contrarium* docuerit vel *contrario modo* prædicaverit, anathema sit. *Aliud* ergo posuit pro *opposito*; qualiter et Apostolus in Epistola ad Galatas : *Si quis aliud evangelizaverit,* id est, contrarium, *anathema sit.* Non dicit: si quis addiderit. «Nam si illud diceret, sibi ipsi, ut ait Augustinus, præjudicaret, qui cupiebat venire ad quosdam, quibus scribebat, sicut ad Thessalonicenses, ut *suppleret, quæ illorum fidei deerant.* Sed qui supplet, quod minus erat addit, non quod inerat tollit. Qui autem prætergreditur fidei regulam, non accedit in via, sed recedit a via». Ad illud autem, quod de Evangelio opponunt, respondemus ita : quia cum dicat in eo Veritas, *Spiritum sanctum a Patre procedere,* non addit *solo*, et ideo etiam a se procedere non negat; sed ideo Patrem tantum nominat, quia ad eum solet referre etiam quod ipsius est, quia ab illo habet quidquid habet.

(marginal note beside "cut ad Thessalonicenses": ess. 3. c)

*Quod Græci in sensu nobiscum conveniunt, etsi verbis differant.*

Sciendum est tamen, quod Græci confitentur, Spiritum sanctum esse Filii, sicut et Patris, quia et Apostolus dicit : *Spiritum Filii*, et Veritas in Evangelio : *Spiritum veritatis.* Sed cum non sit aliud Spiritum sanctum esse Patris vel Filii, quam esse a Patre et Filio, etiam in hoc in eamdem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet in verbis dissentiant. Gal. 4. Joan. 16.

*Auctoritatibus Græcorum ostendit Spiritum sanctum procedere etiam a Filio.*

Unde etiam quidam eorum Catholici Doctores, intelligentes, unam eamdemque fore sententiam prædictorum verborum, quibus dicitur Spiritus sanctus *procedere a Filio* et *esse Filii,* professi sunt, Spiritum sanctum etiam a Filio procedere. Unde Athanasius in Symbolo fidei : « Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. » Ecce Spiritum sanctum aperte dixit procedere a Patre et Filio. Didymus etiam, eorum maximus Doctor, *in lib. 2. de Spiritu sancto,* Spiritum sanctum a Filio procedere dicit : « Salvator, inquit, qui est Veritas, dicit : *Non enim loquetur a semetipso,* hoc est, non sine me et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis est a me et a Patris voluntate, quia ex se non est, sed ex Patre et me est. Hoc enim ipsum, quod subsistit et loquitur, a Patre et a me illi est. » Item, « Spiritus sanctus, qui est

(marginal notes: E. Athan. post medium libri. — Didymus. — Joan 16.c.)

Didymus lib. eodem. Spiritus Veritatis Spiritusque sapientiæ, non potest audire a Filio loquente quæ nescit, cum hoc ipsum sit, quod profertur a Filio, id est, procedens Deus de Deo, Spiritus Veritatis procedens a Veritate, consolator manans ex consolatione.» Item Cyrillus Epi-
Cyrillus. scopus in Epistola Nestorio directa ait : « Spiritus intelligitur per se, secundum quod Spiritus est, et non Filius ; sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim Veritatis nominatur et profluit ab eo, sicut
1. Cor. 12. d. ex Deo Patre. » Joannes quoque
Chrysost. Chrysostomus in homilia quadam de expositione Symboli sic ait : « Iste est Spiritus sanctus procedens de Patre et Filio, qui *dividit* dona propria, *prout vult.* » Idem in alia homilia : « Credendum est, Spiritum sanctum Patris esse et Filii. Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et Filio coæqualem et procedentem de Patre et Filio.
1. Cor. 15. d. Hoc credite, ne *colloquia mala corrumpant bonos mores.* » Ecce a Doctoribus Græcorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus sanctus a Patre et Filio procedere ostenditur. *Omnis* ergo *lingua confiteatur,* Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio.

(*Finis textus Magistri.*)

## QUÆSTIO I.

*Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio?*

Alensis 1. *part. quæst.* 43. *m.* 4. D. Thom. 1. *p. quæst.* 36. *art.* 2. *et* 3. Richard. *hic quæst.* 1. D. Bonavent. *quæst.* 1. Henric. *Quodlib.* 5. *quæst.* 9. Bassolis *hic quæst. unic.* Durand. *q.* 1. Suarez 1. *p. tract.* 3. *lib.* 10. *c.* 1. Bellarm. *lib.* 2. *de Christo*, *c.* 22. *et seqq.* Vasq. 1. *p. d.* 146. Mayron. *hic* Bacon. *d.* 12. *q.* 1.

Circa distinctionem undecimam 1.
quæro duo. Primo, utrum Spiritus Argum. 1
sanctus procedat a Patre et Filio. Quod non, Damascenus lib. 1. c. 8. *A Patre procedentem et in Filio quiescentem, Spiritum sanctum dicimus.* Item, cap. 11. *Spiritum sanctum dicimus ex Patre, ex Filio non dicimus.* Item idem in epistola de Trisagio ad Jordanum Archimandritam in fine : *Pater et Verbum et Spiritus sanctus*, et subdit : *ex Patre quidem, Filii autem, et non ex Filio, sed Spiritus oris Dei.*

Item, per rationem Græcorum, Argum.
nihil tenendum est, ut articulus fidei, nisi quod continetur in Evangelio, quod complete continet fidem, aut saltem in Scriptura novi Testamenti; sed non videtur expressum in novo Testamento, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, ergo, etc.

Item, dilectio in nobis non procedit a Verbo, quia notitia non habet causalitatem respectu volitionis; igitur similiter nec in prototypo. Argum.

Additio De hoc d. 3 q. 9. *Item, voluntas ponitur tertia pars imaginis*, 15. *de Trinit. cap. ultim. Igitur non est principium producendi, sed productum. Respondeo, dilectio vocatur voluntas, sed voluntas potentia pertinet ad parentem, licet non constituat parentem, sed quasi advenit, sicut secunda fœcunditas in Patre.*

Item, spiratio passiva est pro- Argum.
pria uni personæ in divinis; igitur et activa. Probatio consequentiæ, utraque enim videtur æque perfecta et æque incommunicabilis.

Contra in Symbolo Niceno : *Ex* Ratio
*Patre Filioque procedit.* Athanasius ad opp.

etiam in Symbolo : *Spiritus sanctus a Patre et Filio.*

SCHOLIUM.

Posita veritate Catholica, scilicet Spiritum sanctum procedere a Filio, ut docet utrumque Symbolum, Nicenum et Athanasii, modeste excusat Scotus secutus Linconiensem, Patres Græcos, quos non audet hæreseos damnare, si aliquo modo trahi possunt ad verum sensum; de quo (inquit) quidquid sit, tenendum est quod Ecclesia definivit, scilicet in Concil. Lateran. c.*firmiter*, de fide Catholica, et postea in Florent. et in Toletan. 4. 8. et 11. in Confessione fidei. Scotus non citat loca Patrum Latinorum, quos pro hac veritate adducit, quia ut rem certissimam supponit. August. hoc tractat. 5.de Trinitate 11. et lib. 15. c. 10. et 15. Hilar. 8. de Trinit. longe a princ. Ambros. lib. 5. de fide c. 6. et lib. 2. de Spiritu sancto, c. 12. Hieron. Epistola ad Hederiam, quæst. 9. et idem tenent alii omnes Latini, quos Scotus non citat, multique Patres Græci, quamvis ex eis nonnulli, maxime qui præcesserunt Concilium Ephesinum, oppositum manifeste docuerint. Affert Scotus unicam, sed efficacem rationem, scilicet quod Filius priusquam intelligatur Spiritus sanctus productus, habet principium productivum amoris perfectissimum inimpedibile.

2. *Quando articula, Filioque fuit posita in Niceno agna altercatio est?*

In ista quæstione dicuntur Græci discordare a Latinis, ut videntur auctoritates Damasceni sonare; sed de ista discordia dicit Linconiensis in notula quadam super finem Epistolæ de Trisagio, quod sententia Græcorum est, quod Spiritus sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio, sed a solo Patre per Filium tamen. Et videtur hæc sententia contraria nostræ, quia dicimus Spiritum sanctum a Patre et Filio procedentem.

*Modestissime excusat Græcos Patres, quod forte non negarunt in re Spiritum sanctum esse a Filio.*

Sed forte si duo sapientes, unus Græcus et alter Latinus, uterque verus amator veritatis et non propriæ dictionis, unde propria est, de hac visa contrarietate disquirerent; pateret utique tandem ipsam contrarietatem non esse veraciter realem, sicut est vocalis, alioquin vel ipsi Græci vel nos Latini sumus vere hæretici. Sed quis audet hunc auctorem, Joannem scilicet Damascenum et Beatos, scilicet Basilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nazianzenum, Cyrillum et similes Patres Græcos arguere hæreseos? Quis iterum argueret hæreseos B. Hieronymum, Augustinum et Ambrosium, Hilarium et consimiles Latinos? Verisimile igitur est, quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum Sanctorum sententia discors; multipliciter (a) enim dicitur, sicut hoc hujus, sic hoc ex illo vel ab illo, qua multiplicitate forte intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia. Quidquid sit de eis, ex quo Ecclesia Catholica declaravit hoc esse tenendum, sicut de substantia fidei, sicut patet, *Extra de summ. Trinit. et fid. Catholica, cap. firmiter,* tenendum est quod Spiritus sanctus procedat ab utroque.

*Ratio Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio. De hoc medio late supra dist. 2. p. 2. q. 3.*

Ad hoc est ratio talis (b) : Habens principium perfectum productivum prius quam intelligatur habere productum, potest illo principio producere, quando scilicet principium est ita perfectum, quod non dependet a passivo, nec potest per aliquid impediri; sed Filius habet voluntatem, quæ est principium productivum amoris adæquati, et habet eam, ut præin-

telligitur producto, actu voluntatis; ergo potest ea producere, igitur et ea producit. Probo minorem, generatio et spiratio habent aliquem ordinem inter se, ita quod aliquo modo generatio est prius spiratione, in illo priori communicatur genito omnis perfectio divina, quæ sibi non repugnat, et ita voluntas; ergo habet tunc voluntatem, ut priorem producto per actum voluntatis, quia adhuc non intelligitur productio aliqua facta per modum vel actum voluntatis.

3. Assumptum etiam de ordine istarum productionum, (licet videatur esse manifestum ex ordine potentiarum,) probatur tamen per hoc, quod quando duo actus primi habent ordinem in aliquo, si uterque sit perfecte activus, habebunt etiam consimilem ordinem in eliciendo suos actus. Addidi autem *perfecte activus*, ad excludendam formam substantialem et qualitatem in corporibus, * ubi licet forma substantialis sit activa et qualitas similiter, et forma substantialis sit prior qualitate, tamen qualitas habet actum suum prius, sed hoc est ex imperfectione activitatis formæ substantialis. In Patre autem intellectus et voluntas sunt perfecte principia activa, et habent ordinem quemdam, quia fecunditas intellectus constituit ipsum Patrem, non autem fecunditas voluntatis; ergo ista fecunditas intellectus aliquo modo prius habebit actum suum, quam fecunditas voluntatis actum suum.

* al. corruptibilibus.

Henr. Quodlib. Probant alii istum (c) ordinem productionis ad productionem, per hoc quod sicut se habet *intelligere* ad *velle*, ita *dicere* ad *spirare*. Sed ista probatio videtur deficere. *Velle* enim præsupponit *intelligere*, quia per illud *intelligere*, objectum illud circa quod dicitur esse dilectio, est sufficienter præsens, et absque illa intellectione non esset sufficienter præsens voluntati ut posset velle, sed per actum dicendi non est præsens voluntati præcise objectum, cujus amor spiratur, quia sic Pater voluntate spirat; in eo tamen non habetur objectum præsens formaliter per notitiam genitam, quia nihil novit notitia genita, ut dicit Augustinus 13. *de Trinitate,* sed intellectione sibi ingenita habet objectum sibi præsens, et ista est notitia, quæ præsupponitur actui spirandi; ergo non est similis necessitas, quod generatio præsupponatur spirationi, sicut quod intellectio præsupponatur volitioni.

6. q. 1 et in sum art. 54. q. 6

Per actum dicendi non habet Pater præsens objectum cujus amorem spirat.

4. Concedo, quod instantia bene probat quod non est similis necessitas, sed inter intellectionem et volitionem est ordo propter duo. Unum est propter præsentiam jam dictam; aliud est propter istarum potentiarum ordinem in operando, quia istæ potentiæ tales sunt, quod una est naturaliter ordinata prius operari quam alia. Prima ratio non est ratio prioritatis generationis ad spirationem, sed secunda. Sicut enim inquantum sunt potentiæ operativæ, est aliquis ordo inter operationes earum, ita inquantum sunt potentiæ productivæ, est aliquis ordo productionis earum, licet non sit ordo ne-

Inter intelligere et velle est ordo propter duo

cessitatis propter præsentiam objecti talem habendam.

Exemplum hujus est : si in igne calor et siccitas sint causæ vel potentiæ activæ, natæ tamen ordinate elicere actus suos, ita quod siccitas non possit desiccare, nisi calor prius calefaciat ; ista necessitas ordinis non est, quia per calefactionem fit objectum desiccabile præsens sicco ut desiccet, sed propter naturam istarum potentiarum activarum. Et si in illo priori, in quo calidum calore calefacit, communicaret calefacto vel produceret in calefacto, non tantum calorem, sed etiam siccitatem quam habuit ; calefactum eadem siccitate desiccaret cum calefaciente, quia in illo instanti naturæ in quo est desiccatio, una siccitas est in calefaciente et calefacto. Ita intelligendum est hîc quod in illo signo originis, in quo Pater producit actum voluntatis, principium productivum idem est in Patre et Filio, et ideo Filius eadem productione producit Spiritum sanctum cum Patre.

5. Ad auctoritates Damasceni videtur posse responderi per notulam illam in Linconiensi, de qua dictum est. Prima tamen auctoritas ejus posset exponi, si loquatur de voluntate et non de Spiritu sancto, quia tunc posset dici quod voluntas, quæ est principium spirandi, ipsa est a Patre in Filium, quia Pater communicat eam Filio et quiescit in Filio, hoc est, non ulterius communicatur sua ratio principii fecundi, licet eadem voluntas communicetur Spiritui sancto in se; sed littera Damasceni ibidem videtur loqui de persona Spiritus sancti, et non de voluntate qua spiratur.

Ad rationem illam de Evangelio, dico quod Christum descendisse ad inferna, non docetur in Evangelio, et tamen tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in Symbolo Apostolorum ; ita multa alia de Sacramentis Ecclesiæ non sunt expressa in Evangelio, et tamen Ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter ab Apostolis, et periculosum esset errare circa illa quæ non tantum ab Apostolis descendunt per scripta, sed etiam quæ per consuetudinem universalis Ecclesiæ tenenda sunt, nec Christus in Evangelio docuit omnia pertinentia ad dispensationem Sacramentorum. Dixit enim discipulis suis in Joanne : *Adhuc habeo multa vobis dicere, sed non potestis portare modo, cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Multa igitur docuit eos Spiritus sanctus, quæ non sunt scripta in Evangelio, et illa multa quædam per Scripturam, quædam per consuetudinem tradiderunt. Similiter diversa symbola diversis temporibus sunt edita contra diversas hæreses de novo orientes, quia quando insurgebat nova hæresis, necessarium erat declarare veritatem, contra quam erat illa hæresis; quæ veritas, etsi prius erat de fide, non tamen erat prius tantum declarata, sicut tunc contra errorem illorum, qui eam negabant.

Ad argum. Non negat hoc haberi in Scriptura, sed ait multa ex traditione de fide habenda licet in Scriptura non sint. Cap. 16.

Ad aliud de verbo nostro, dico quod illud imperfectionis est in imagine creata, quia verbo non

6. Ad 3. Libertas hîc, id est fecunditas.

communicatur eadem natura cum mente, et ideo nec libertas formaliter. Verbo autem divino communicatur natura Patris, et eadem voluntas cum Patre, et ideo habet eam ut fecundam, respectu productionis Spiritus sancti, quia intelligitur ordine originis præhabere illam, antequam Spiritus sanctus spiretur.

Ad ult. Quare una non potest pluribus productionibus accipere naturam, bene tamen dare.

Ad ultimum dico quod non sequitur, quia non potest natura divina pluribus productionibus haberi in una persona, sicut patebit in sequenti quæstione, quia utraque productione haberet naturam et neutra haberet; tamen una persona potest pluribus productionibus communicare naturam, et plures personæ possunt una productione producere personam, et ideo si passiva sit tantum in uno, non sequitur quod etiam activa sit tantum in uno.

## COMMENTARIUS.

1. *In ista quæstione dicuntur Græci discordare a Latinis*, etc. Ista littera clara est usque ibi.

(a) *Multipliciter enim dicitur sicut hoc hujus*, etc. Sicut cum dicitur, Spiritus sanctus est Spiritus Filii, potest habere multiplicem sensum. Primo, ut dicatur Spiritus Filii, ut correlativi, vel Spiritus Filii, id est, producti a Filio, vel Spiritus Filii, id est, quiescentis in Filio. Similiter cum dicitur ex illo, vel hoc ab illo, scilicet vel ex principio productivo formali, vel ex principio producente *quod,* vel ex materia, vel ex quasi materia, vel ex opposito; sicut cum dicimus *primo Physic.* ex non albo fit album, et sic possunt exprimi multipliciter ista, scilicet Spiritus sanctus est Spiritus Filii, et Spiritus sanctus est a Filio, etc.

(b) *Ad hoc est ratio talis.* Habens principium perfectum productivum, etc. Et ista ratio est clara in littera, et supra *dist* 2. *part* 2. exposita, et fere omnia supra exposita sunt, usque ibi : *Probant alii istum ordinem.*

Contra rationem Doctoris, qua probat Spiritum sanctum procedere a Filio, instat Occham *in primo dist.* 11. *quæst.* 1. Et dicit sic : Licet, inquit, ista ratio subtilis videatur, non tamen videtur sufficienter probare Spiritum sanctum procedere a Filio. 2. Occham arguit contra Doct.

Primo, quia videtur ex imaginatione falsa procedere. Imaginatur enim, quod in Patre sunt duo principia productiva, habentia ordinem inter se, quorum unum, scilicet primum est productivum Filii, et reliquum Spiritus sancti, et quod ista prius communicantur Filio quam Spiritus sanctus producatur. Quod autem hoc sit falsum, ex prioribus patet, quia prius ostensum est, quod intellectus et voluntas in Deo nullo modo distinguuntur ex parte rei, et ita non sunt talia duo principia.

Secundo, posito quod intellectus et voluntas aliquo modo distinguerentur in Deo ex natura rei, non tamen sequeretur quod haberent talem ordinem prioritatis, vel perfectionis, vel originis, vel durationis, vel naturæ, vel communitatis, vel quia sunt aliquo prædictorum modorum ordinati, patet inductive; ergo nullum talem ordinem habent.

Si dicatur, quod est ordo naturalis præ- 3.
suppositionis, quia voluntas naturaliter præsupponit intellectum; contra, ordo naturalis præsuppositionis est quando hoc potest esse sine illo, et non e converso, et ita ordo naturalis præsuppositionis est ordo naturæ. Sed intellectus non est prior natura ipsa voluntate.

Ex prædictis patet, quod ex ordine potentiarum, sive principiorum activorum in divinis non potest probari prioritas generationis respectu spirationis ; tum quia non sunt talia distincta principia ; tum quia si essent, non esset inter ea ordo. Et hoc ultimum confirmatur, quia intellectus creatus et voluntas non habent talem ordinem ; ergo nec intellectus divinus et voluntas. Assumptum probatur, quia intellectus creatus et voluntas creata, vel distinguuntur realiter, vel formaliter, vel nullo modo ; sed quæcumque istarum opinionum ponatur, non oportet ponere talem ordinem inter intellectum et voluntatem. Nam si ponatur prima opinio, non oportet ponere aliquem ordinem inter ea, nisi forte ordinem perfectionis, scilicet quod una potentia sit perfectior alia. Nec ponendo secundam, nec tertiam. Cujus ratio communis omnibus est, quia talis ordo non poneretur, nisi quia tenetur quod naturaliter prius intellectus intelligit quam voluntas velit. Sed ex hoc non conjungit arguere, quod intellectus ipse sit prior naturaliter voluntate,quia nunquam formaliter et necessario ex ordine effectuum contingit arguere consimilem ordinem in causis. Tum quia ab eadem causa possunt esse ordinati effectus, patet, quia ab eodem intellectu potest esse notitia principii et conclusionis, et ab eadem voluntate volitio finis et volitio illius quod est ad finem. Tum quia a duabus causis, quarum utraque potest esse indifferenter sine altera, possunt produci duo actus, quorum unus non potest esse sine alio, quamvis e converso. Tum quia aliquando causæ sunt inseparabiles per naturam, et tamen effectus sunt separabiles ; ergo non est semper similis ordo in causis et in effectibus causarum, et ita ex ordine effectuum non contingit arguere ordinem causarum, nec et converso.

Præterea, falsum accipitur, vel quod 4.
accipitur non est ad propositum, scilicet quod Filio prius communicatur fecunditas voluntatis quam producatur Spiritus sanctus, quia ibi nulla potest esse prioritas, nisi prioritas communitatis vel originis, vel quia sunt aliquorum habentium ordinem talem. Et ita si prius communicatur Filio fecunditas voluntatis, oportet (si hæc propositio sit vera) quod sic exponatur, scilicet quod fecunditas voluntatis existens in Filio sit communior Spiritu sancto, et tunc ista propositio, vel erit conclusio probanda, vel non erit ad propositum. Si enim accipiatur, quod voluntas illa, quæ est fecunda, est communior Spiritu sancto, vel productione Spiritus sancti, sic est vera, sed tunc non est ad propositum, quia ita secundum talem expositionem exortam, concedendum est quod fecunditas intellectus prius est in Filio quam producatur Filius, quia hæc est vera : *Intellectus, qui est fecundus existens in Filio est communior Filio* , quia pluribus convenit. Si autem accipiatur, quod fecunditas voluntatis, hoc est, quod totum *esse* productivum voluntatis pluribus convenit, quam Spiritus sanctus, tunc accipitur, quod debet probari. De hoc enim est quæstio, utrum producens vel esse productivum Spiritus sancti conveniat tantum uni personæ in divinis,sicut Spiritus sanctus, vel productio passiva Spiritus sancti.

Si dicatur, quod quando dicitur, quod Filio prius communicatur fecunditas voluntatis quam producatur Spiritus sanctus, intelligendum est de prioritate originis, quia in primo signo originis communicatur Filio fecunditas voluntatis, in quo signo originis non producitur Spiritus sanctus.

Contra, ostensum est prius quod non potest esse ibi aliquod signum, nisi illud signum sit Pater vel essentia; et tunc idem erit dicere, in primo signo originis communicatur Filio fecunditas voluntatis, in quo signo originis non producitur Spiritus sanctus, et dicere, communicatur Filio fecunditas voluntatis in Patre vel in essentia antequam producatur Spiritus sanctus in Patre vel in essentia, et ita dicere quod prius communicatur Filio fecunditas voluntatis antequam producatur Spiritus sanctus, est modus non intelligibilis, vel simpliciter falsus.

5. Dicitur ergo breviter ad prædictum argumentum. Primo ad majorem, quod major est falsa, si idem principium productivum cum diversis productionibus realiter distinctis concurrat ad constituendum supposita realiter distincta; sicut idem calor, cum distinctis calefactionibus passivis realiter distinctis inter se et ab omni calefactione activa, ita tamen quod nulla calefactio, etiam activa distincta realiter a quocumque calefactione activa concurreret ad constituendum diversa supposita distincta realiter; tunc nullum suppositum habens calefactionem passivam haberet calefactionem activam, et tamen quodlibet illorum haberet illud principium activum, et essent hic duo supposita immediate ab eodem et neutrum ab altero, quia non esset major ratio, quare unum esset ab altero quam e converso. Ita diceretur in proposito, quod essentia divina cum una productione activa et duabus productionibus passivis, concurrit ad constituendum tria supposita distincta realiter. Et ideo quamvis in uno producto sit essentia divina, quæ est principium productivum, quia tamen sibi repugnat illa productio activa, quæ realiter distinguitur a sua productione passiva, ideo non potest producere.

Et si dicatur, quod si sint duæ productiones passivæ, oportet quod sint duæ activæ, quia distinctis relationibus correspondent distinctæ relationes correlativæ.

Ad istud dicerent faciliter negantes prædictam conclusionem multipliciter. 6.
Primo, quia sicut sic arguentes ponunt, quod relationibus distinctis realiter non correspondent relationes distinctæ realiter, sed tantum formaliter, quia generatio actio et spiratio actio non distinguuntur realiter, sed tantum formaliter, ita æque faciliter dicunt ipsi, quod relationibus distinctis realiter correspondet unica relatio realis, nec haberent hoc pro inconvenienti. Secundo dicerent, quod illæ relationes actiones formaliter distinguerentur inter se et realiter a qualibet productione passiva, sicut dicunt isti quod filiatio et spiratio passio possent distingui realiter, non obstante quod spiratio actio et filiatio distinguerentur realiter, per hoc salvantes quod Spiritus sanctus posset distingui a Filio, quamvis non procederet ab eodem; et ideo quælibet productio passiva distingueretur realiter a qualibet productione activa, ideo nullum suppositum productum posset esse producens. Ad minorem dicerent per prædicta quomodo Filius prius habet voluntatem quam producatur Spiritus sanctus, et quomodo non. Ad probationem dicerent, quod generatio non est prior spiratione. Ad probationem patet, quod non est ibi talis ordo potentiarum, nec actus primi habent talem ordinem, sicut isti imaginantur. Ad confirmationem, quod in Deo intellectus et voluntas non sunt potentiæ operativæ (sicut isti imaginantur) ac si haberent aliquas operationes quocumque modo distinctas inter se et ab intellectu et voluntate. Verumtamen in creaturis possunt concedi potentiæ operativæ, quia intellectio et volitio sunt duæ operationes productæ, et sunt aliquo modo productivæ non tantum illarum opera-

tionum, sed etiam aliquorum aliorum; sed non est consimilis ordo inter producta illa et istas operationes, quia istæ operationes distinguuntur realiter, et una est effective ab alia; sed productum aliquod sub istis est unum et idem quod producitur ab intellectu et voluntate, sive mediate, sive immediate, non curo ad præsens.

7. Ad exemplum posset dici, quod multipliciter peccat. Primo, quia non potest esse talis ordo, quod siccitas non potest desiccare nisi prius calor calefaciat, et hoc quando sunt in eodem; quando enim in eodem sunt duo pura activa sufficientia respectu duorum effectuum, ita quod neutrum illorum activorum est causa efficiens partialis alterius, impossibile est quod sit talis ordo, quod actio unius principii præsupponat actum alterius, quia illud activum ad hoc ut agat, non præsupponit actionem alterius, quod potest agere in passum suum sibi approximatum et sufficienter dispositum, etiam alio circumscripto; sed circumscripto alio principio activo ex hoc ipso quod illud activum est sufficienter approximatum passo sufficienter disposito, sequitur actio secundum istos; igitur illud activum non præsupponit actionem alterius. Et ideo si in igne calor et siccitas sunt duæ causæ activæ calefactionis et desiccationis, et nec calor est causa partialis activa desiccationis, nec siccitas causa partialis activa calefactionis, impossibile est quod siccitas, ad hoc quod agat, præsupponat actionem caloris, nec e converso.

Si dicatur quod actio voluntatis præsupponit actionem intellectus; ergo a simili non est inconveniens siccitatem ad hoc quod agat, præsupponere actionem caloris.

Dico quod actio voluntatis non præsupponeret actionem intellectus, nisi operatio intellectus esset causa saltem partialis operationis voluntatis, non sic autem effectus caloris est causa effectus siccitatis, et ideo non potest esse talis præsuppositio. Hæc Occham.

Nunc ostendendum est dicta Occham non solvere rationem Doctoris. Et primo cum dicit, quod intellectus et voluntas in Deo non sunt principia distincta ex natura rei. Patet hoc esse falsum, quia tunc ita Spiritus sanctus produceretur per modum naturæ sicut et Filius. Tum quia tunc generatio et spiratio non distinguerentur formaliter. Tum quia non esset major ratio, quod Spiritus sanctus prius producatur quam Filius. Et multa alia sequerentur inconvenientia. Sed de hujusmodi distinctione vide supra *distinct.* 8. *quæst.* 3. quæ dixi respondendo ad objectiones Occham, Gregorii, Alphonsi, Joannis Anglici et multorum aliorum. Ibi enim expresse patet qualiter voluntas et intellectus in divinis necessario distinguuntur præter omne opus intellectus. 8. Responsio ad Occham.

Ad aliud cum dicit, quod inter intellectum et voluntatem non est ordo, dico quod est ibi ordo naturalis præsuppositionis, quia voluntas necessario præsupponit intellectum. Et cum infert, quod ubi est talis ordo, unum potest esse sine alio, et non e converso; dico primo, quod ordo præsuppositionis naturalis non est quod unum possit esse sine alio, patet, quia paternitas in divinis præsupponit essentiam divinam, et tamen est impossibile essentiam esse sine paternitate. Et similiter inter essentiam et sapientiam est talis ordo, ut supra patuit *dist.* 8. *quæst.* 3. et tamen essentia non potest esse sine attributis. Attributa enim præsupponunt essentiam, ut supra patuit per auctoritates Augustini et Damasceni, et Anselmi, ut exposui supra *dist.* 8. *quæst.* 3.

Dico ergo, quod non semper ordo naturalis præsuppositionis est, quod prius 9. Attributa præ-

supponunt essentiam

possit esse sine posteriori, et non e converso. Sufficit enim quod prius possit intelligi posteriori non intellecto, et tunc in tali abstractione non fit mendacium. Potest enim intelligi essentia non intellecta paternitate, ut supra patuit *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3. non tamen potest intelligi essentia sine paternitate, quia tunc in tali abstractione committeretur mendacium. Dico secundo quod aliquid posse esse sine alio potest intelligi pro nunc dupliciter. Primo, quod ex sua ratione formali non repugnet esse sine alio. Secundo, quod concomitanter repugnet sibi. Exemplum primi, non repugnat homini ex sua ratione formali et quidditativa posse esse sine risibilitate, cum homo nullo modo dependeat nec præsupponat risibilitatem. Exemplum secundi, homini, ut idem realiter risibilitati, repugnat esse sine risibilitate. Sic in proposito, non repugnat formaliter intellectui esse sine voluntate, quia tamen intellectus divinus propter suam infinitatem identificat sibi realiter voluntatem, ideo repugnat esse sine voluntate.

Potest intelligi essentia non intellecta paternitate, non tamen potest intelligi sine paternitate.

Intellectui divino repugnat esse sine voluntate.

Ex his patet, quod ex quo est talis ordo inter intellectum et voluntatem, et quia intellectus sicut prius est operativus quam voluntas sit operativa, sic prius est productivus quam voluntas sit productiva, sequitur quod generatio Filii sit prior spiratione Spiritus sancti, et per consequens, quia Pater in generatione Filii communicat sibi eamdem voluntatem non habentem productum adæquatum, Filius spirat Spiritum sanctum, sicut et Pater habens idem principium spirativum.

10. Ad illud de intellectu creato et voluntate creata, patet quomodo inter tales potentias est ordo præsuppositionis naturalis, stante aliqua distinctione præter omne opus intellectus. De qua vide Doctorem *in.* 2. *dist.* 16. Et cum probat, quod non est talis ordo ex hoc solo quod intellectus prius intelligit quam voluntas velit, dico primo, quod ordo inter aliqua multipliciter potest probari. Primo a priori, ratione entitatis eorum, sicut probamus constitutivum essentialiter esse prius constituto. Secundo probatur a posteriori, puta per effectum. Tertio a signo, et etiam aliis modis potest probari. Ad propositum, entitatem intellectus esse aliquo modo priorem entitate voluntatis potest probari. Primo modo, quia si quis intuitive videret animam intellectivam, a qua istæ potentiæ suo modo pullulant, intuitive videret intellectum prius pullulare ab anima quam voluntatem, sed hoc non cognoscitur pro statu isto. Secundo modo probatur ista prioritas, quia est impossibile voluntatem habere aliquem effectum, nisi intellectus prius haberet suum effectum, ut patet experimentaliter et per auctoritates tam Sanctorum quam Philosophorum, necesse est enim intellectum prius intelligere quam voluntas velit. Et ideo arguimus, quod quando una causa non potest agere, nisi præsupponat actionem alterius causæ, et non e converso, quod illa causa, cujus actio præsupponitur, necessario est prior. Sic est in proposito. A signo etiam patet. Et quando dicit, quod nunquam formaliter et necessario ex ordine effectuum contingit arguere consimilem ordinem in causis, dico, quod loquendo absolute de effectu et causa, quod non sequitur semper similis ordo in causis, qualis est in effectibus, loquendo tamen de tali effectu et tali causa, aliquando sequitur, sicut est in proposito. Est enim talis ordo istorum effectuum, quod unus necessario præsupponit alium, et non ejusdem causæ, sed alterius causæ; concedo enim absolute, quod non semper est similis ordo in causis et effectibus. Nec Doctor hoc intendit probare, sed duntaxat loquendo de aliqui-

Ordo in aliqu multipliter potest p bari.

Scotus 4. di 49. q.

cit inte- ctus ordine uræ ecedit ntatem ut præsup- sitio us ab hoc um.

bus effectibus et causis, ut in proposito. Nec oportet multum immorari, quia communiter conceditur tam a Doctoribus Sanctis quam a Philosophis, quod inter intellectum et voluntatem in creaturis est ordo præsuppositionis, quia voluntas necessario præsupponit intellectum.

1. Ad aliud, quod dicit contra Doctorem, scilicet quod falsum accipit, vel quod accipit, non est ad propositum, scilicet quod Filio prius communicatur fecunditas voluntatis quam Spiritus sanctus producatur. Dico primo, quod Doctor non accipit falsum. Et cum dicit, quod ibi nulla est prioritas, dico quod oppositum non probat, ut supra patuit *dist.* 6. respondendo ad rationes Occham et Gregorii de prioritate in divinis ; est enim intellectus sicut in operando prior voluntate, sic in ratione principii productivi. Nec dico quod sit prior prioritate communitatis ipso producto, quia hoc clarum est, quia intellectus est perfectio communis tribus, non sic productum. Ista enim prioritas non est modo ad propositum, sed est prior prioritate originis, accipiendo prius origine, quia saltem secundum rationem prius intelligitur quasi ab essentia originari ; si tamen non ponatur esse de formali ratione Deitatis, saltem est ibi prioritas præsuppositionis et quoad entitatem, et quoad operationem et productionem. Si enim intellectus et voluntas vere distinguerentur realiter ab anima, et essent vere producta ab ipsa, intellectus realiter esset prior voluntate, modo cum talis sit ordo inter aliqua ubi ratione distinguuntur, qualis esset inter illa, si realiter distinguerentur, ut patet a Doctore in pluribus locis, sequitur quod in divinis intellectus est prior voluntate. Ex his patet quod Doctor non accipit falsum.

Posito etiam quod intellectus non sit prior voluntate in entitate, nec secundum rem, nec secundum rationem, adhuc Doctor non accipit falsum, quia saltem intellectus est prius productivus quam voluntas sit productiva ; ergo in illo priori quo Pater per intellectum producit Filium, communicat Filio omnem perfectionem, quam ipse Pater habet, et per consequens communicat sibi eamdem voluntatem. Et quia in illo priori voluntas non habet terminum productum et communicat sic Filio, sequitur quod sicut in Patre est principium productivum Spiritus sancti, sic et in Filio, quia in quocumque supposito est principium formale productivum non præhabens productum, illud suppositum potest mediante tali principio vere producere. Sic est in proposito. Et cum probat, quod in Deo non est aliquod signum, nisi illud signum sit Pater vel essentia, ad hoc argumentum, supra responsum est *dist.* 6. Hoc enim argumentum fit ibi ab isto Doctore et a Gregorio, et Joanne Anglico, et ibi solutum est.

In divinis intellectus est prior voluntate.

Ad responsionem, quam dat ad argumentum Scoti, qui probat Filium producere Spiritum sanctum. Cum dicit quod major est falsa, si idem principium productivum cum diversis productionibus realiter distinctis concurrat ad constituendum supposita realiter distincta, etc. respondeo, quod in ista responsione sunt nonnulla falsa. Primum, quod essentia divina sola sit principium productivum diversis productionibus, et hoc patet supra improbatum. Secundum, posito quod ipsa sola sit principium productivum diversis productionibus realiter distinctis, adhuc major argumenti Doctoris erit vera, posito quod essentia divina sit prius productiva per generationem quam per spirationem, et posito quod essentia divina, licet sit principium productivum, non tamen producit, quia tunc realiter 12.

Essentia divina sola ratio est principium productivum.

distingueretur a producto, ut supra patuit *dist.* 5. *quæst.* 1. sed persona habens ipsam, ut principium productivum producit.

Si dicatur, quod essentia divina non sit prius productiva Filii quam Spiritus sancti.

Contra, quia tunc non esset major ratio, quod Spiritus sanctus æque producatur quam Filius, et sic Filius nullo modo produceret Spiritum sanctum, quod est hæreticum; et multa alia inconvenientia sequerentur, quæ non oportet adducere in præsenti. De hoc vide supra *dist.* 8. *q.* 3. *et dist.* 6. Istis ergo suppositis, tanquam simpliciter veris et necessariis, patet veritas majoris propositionis Scoti, quia essentia divina esset principium productivum Filii in aliquo priori, in quo non esset principium productivum Spiritus sancti, et per consequens in illo priori, quo essentia divina communicaretur Filio per generationem, esset ipsi Filio principium formale productivum respectu Spiritus sancti; patet, quia in illo priori quo Filio communicatur, non intelligitur habere productum; ergo Filius mediante essentia divina, ut principio productivo, spiraret Spiritum sanctum. Sicut etiam ponitur de Patre, quia enim Pater in aliquo priori habet essentiam divinam, in quo non intelligitur præhabere Filium productum, ideo Pater mediante ipsa, ut principio formali generativo, generat Filium. Sic in proposito est de Filio. Exemplum de calore respectu calefactionum realiter distinctarum, si recte intelligatur, erit magis ad propositum quam ad oppositum, quia si prius haberet unam calefactionem quam aliam, et per illam communicaretur alicui supposito, ut principio productivo, illud suppositum illo calore produceret. Sequentia non oportet aliter improbare, quia non sunt directe contra Doctorem. Quod tamen dicit de relationibus, certum est quod sicut uni relationi correspondet relatio correlativa, ita pluribus relationibus correspondent plures correlativæ. De hoc *in* 2. *dist.* 1. *et in* 3. *dist.* 8. non tamen requiritur tanta distinctio in una quanta in alia, quia in eodem supposito possunt esse plures paternitates, et tamen plures filiationes correspondentes non possunt esse in uno, et eodem simpliciter supposito, quia idem non potest pluribus productionibus totalibus dependere. Sed hoc non est multum ad propositum.

Ad aliud, quod dicit quod intellectus et voluntas in divinis non sunt potentiæ operativæ, dico quod si intelligit potentiam operativam illam, quæ habet operationem vere productam, quod non sunt potentiæ operativæ; sunt tamen potentiæ quasi operativæ, quia saltem secundum rationem tales operationes producuntur, per illam propositionem sæpius allegatam, scilicet quod qualis est ordo inter aliqua, ubi realiter distinguuntur, etc. Quomo[do] intellec[tus] et volunta[s] sunt quasi po[ten]tiæ operati[væ].

Ad instantiam contra exemplum Doctoris patet quod nihil concludit, quia Doctor non arguit assertive de calore et siccitate, sed arguit ex præsupposito illo de calore et siccitate, etc. *Et exempla ponimus,* ex primo Priorum.

(c) *Probant alii istum ordinem.* Nam ibi Henricus probat Spiritum sanctum de necessitate procedere a Filio, ex hoc quod sicut *intelligere* præcedit *velle*, ita et *dicere* sive *generare* præcedit *spirare*; ergo cum Filius habeat *esse* per *dici* vel *generari*, quo erit prior ipso *spirare* active, et in illo priori quo habet *esse,* communicatur sibi omnis perfectio et voluntas; ergo idem principium productivum Spiritus sancti, quod est in Patre, 13. quodl. q. 1

erit in Filio prius origine quam sit spiratio Spiritus sancti; ergo si Filius habet simpliciter idem principium spirandi, ergo de necessitate spirat.

[...]lle de [...]sitate [...]uppo[...]it [...]igere. Sed Doctor improbat hoc, non quod hoc non sit verum, quod dixit Henricus, sed ex hoc quod non videtur similis necessitas *spirare* ad *dicere*, sicut *velle* ad *intelligere*, quia *velle* de necessitate præsupponit *intelligere*, quia nunquam voluntas posset habere essentiam divinam sibi præsentem, et ut actu volendam, nisi prius esset intellecta. Et quando voluntas in Patre habet essentiam divinam sibi perfecte præsentem actu cognitam, potest esse principium productivum Spiritus sancti, patet, quia ad hoc quod voluntas producat amorem infinitum, de necessitate habet objectum præsens, cujus est talis amor, et cum non posset esse præsens nisi actu cognitum, ideo *velle* præsupponit de necessitate intellectionem, et similiter spirare. Cum ergo essentia divina non sit præsens per *dicere*, quia nunc per notitiam genitam, sive per verbum dictum non habetur essentia divina præsens in ratione objecti vobilis, quia tunc Pater haberet ipsam præsentem per notitiam genitam, et sic prius intelligeret ipsam notitia genita, quod est contra Augustinum; ergo non est tanta necessitas *spirare* ad *dicere*, quanta est *spirare* et *velle* ad *intelligere*. Et hoc est, quod dicit Doctor infra ibi: *Concedo, quod instantia,* etc.

Argumenta principalia cum suis responsionibus supra satis clara in littera, nec indigent alia expositione.

## QUÆSTIO II.

*Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio, posset stare distinctio realis ipsius a Filio?*

Alensis 1. *part. quœst.* 70. *m.* 3. *art.* 3. D. Thom. 1. *part. quæst.* 36. *art.* 2. Richard. *hic quæst.* 2. D. Bonavent. *quæst.* 2. Durandus. *quæst.* 2. Henric. *quodlib.* 5. *quæst.* 9. Goffred. *quodl.* 7. *q.* 4. Capriol. *hic quæst* 2. Gabr. *q.* 2. Greg. *quæst.* 1. *art.* 1. Vasquez 1. *part. dist.* 147. Suar. 1. *p. tract.* 3. *lib.* 10. *cap.* 2. *vide* Scotum *in Theorem.* § non potest probari distingui, *et* 4. *Physic. quæst.* 12. *movet similem quæst. ex suppositione si daretur vacuum.* Mayron *hic*. Baccon. *dist.* 13. *quæst.* 1.

Quod non, quia secundum Boetium de Trinit. *Essentia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem;* ergo nulla persona distinguitur ab alia, nisi quæ refertur relative ad illam; sed si Spiritus sanctus non procederet a Filio, non posset stare distinctio realis ad ipsum, quia non referretur ad ipsum, igitur, etc. 1. Arg. 1. Lib. 1. c. 12.

Præterea Augustinus 2. de Civit. cap. 10. *Sed ideo simplex dicitur* (supple Deus) *quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quæque persona ad alteram dicitur, sicut Pater habet Filium et non est Filius.* Spiritus sanctus igitur, si non procederet a Filio, esset Filius, quia tunc non relative diceretur ad eum. Arg. 2.

Contra 5. de Trinit. cap. 14. *apparet quod Spiritus sanctus non est Filius, etsi exeat a Patre, quia exit non quomodo natus, sed quomodo datus.* Ratio ad oppos.

### SCHOLIUM.

Sententia Goffredi non admittentis quæstionem, quia includit incompossibilia, ex eo

quod repugnat Spiritum sanctum non esse a Filio. Hanc rejicit Scotus explicando quænam positio includens impossibilia, admittenda sit, dicens admittendam esse, quando oppositum positionis non sequitur per aliquid essentiale posito, ut si poneres hominem non esse risibilem, et sic ponitur in præsenti, quia spiratio activa non est essentiale Filio, sed advenit ei jam constituto in *esse* personali. Præterea ait positionem quandoque admittendam, licet aliquid essentiale posito removeatur, ut si quæreres an homo seclusa animalitate differret ab asino? et hujusmodi positiones admittendas docet ex Augustino, Richardo et Philosopho.

Goffr. quodl. 7. q. 4.

Hîc dicitur (a) quod quæstio nulla est, quia positio includens incompossibilia non potest poni nec sustineri, quia in ea statim includitur redargutio, quod est inconveniens ultimum ad quod potest respondens reduci. Tali enim positione posita, nulla regula disputationis potest salvari, scilicet ex positis concedendo sequens et negando repugnans, quia statim oportet concedere repugnantia, quæ includuntur in posito. Quod autem istud positum quod ponitur sit tale, probatur, quia summo necessario repugnat summum impossibile, quidquid est in Deo ad intra, est summe necessarium; ergo repugnans sibi est summe impossibile; ergo positio supponens Spiritum sanctum non procedere a Filio, est summe impossibile, quia oppositum est summe necessarium, scilicet ipsum procedere a Filio; et impossibile includens incompossibilia videtur esse magis impossibile quam impossibile talia non includens; ergo, etc.

2. Impugnatur Goffred.

Contra istam positionem (b) est hoc, quod ista positio videtur esse fuga quæstionis. Movetur enim quæstio ut inquiratur, quid sit principium distinctivum reale Filii a Spiritu sancto, utrum filiatio an sola spiratio activa. Quia si filiatio, igitur per quodcumque incompossibile circumscripta spiratione activa, adhuc remanebit ratio distinguendi.

Quomodo positio includens contradictoria admittenda sit. Consequentia est quando concluditur non per quid essentiale subjecto.

Præterea, licet (c) positio, quæ statim ex intellectu suo includit contradictoria non possit admitti, tamen illa, quæ ex intellectu suo tantum unum contradictorium includit et aliud non, nisi per consequentiam accidentalem vel per locos extrinsecos, bene videtur posse admitti, quia tali positione posita, possunt sustineri regulæ disputationis; potest enim concedi sequens consequentia essentiali, et negari repugnans. Si autem inferatur aliud repugnans sequens per locum extrinsecum vel consequentia accidentali, negandum est illud sequi, quia propositio illa, per quam talis consequentia teneret, destrueretur ex positione. Nunc autem spiratio activa non est de per se intellectu Filii, ut persona est, sed quasi passio communis Patri et Filio; igitur circumscripta illa, ponendo Filium in *esse* Filii, non ponuntur contradictoria ex primo intellectu positi, sed tantum alterum, scilicet quod Filius sit Filius, et reliquum non nisi ex consequentia accidentali, et per locum extrinsecum, ex remotione quasi passionis, removendo quasi subjectum; igitur ista positio non sic includit opposita quin possit admitti.

Item si aliquid (d) essentialiter inclusum in aliquo ponatur removeri ab eo, quod tamen non sit ratio inhærentiæ prædicati, bene potest quæri an isto vel illo circumscripto, insit tale prædicatum vel non, etiam quantumcumque positum includat contradictoria, non tamen repugnat huic proposito, quin altera pars hujus quæsiti sit determinate danda, puta, si circumscribatur ab homine animalitas, quod tamen includit incompossibilia,et quæratur: Utrum hoc circumscripto, possit homo distingui ab asino? Videtur determinate posse responderi quod sic, quia non per animalitatem conveniebat homini sic distingui, sed per rationalitatem ; igitur licet spiratio activa esset de ratione Filii, adhuc tamen ipsa circumscripta quæri potest : utrum Filius distinguatur a Spiritu sancto, vel non ? quia non quæritur, nisi utrum prædicatum circumscriptum fuit præcise causa distinctionis, vel aliud prædicatum non circumscriptum.

Præterea, aliud est ponere aliquid, et illo posito ulterius quærere de aliquo proposito, et aliud est quærere de veritate alicujus conditionalis. Quia quærere de aliqua conditionali ad nihil obligat, et si igitur aliquam probabilitatem haberet opinio, dicendo, posito quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, etc. nullam tamen probabilitatem habet, quando quæstio sic est proposita sicut eam proposui : Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio, posset stare distinctio realis ipsius a Filio ? Ibi enim quæro de conditionali quadam, scilicet si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an sequatur essentialiter ipsum non distingui ab eo ? ita quod oppositum consequentis non possit stare cum antecedente, loquendo de formali intellectu eorum.

Contra istam opinionem etiam sunt multæ auctoritates. Una Augustini 5. de Trinit cap. 6. *Si Pater non esset innascibilis, nihil prohiberet eum genuisse Filium* ; et tamen ista positio concomitanter includit incompossibilia, scilicet quod Pater non sit innascibilis. Et Richard. 3. de Trinit. cap. 16. *Si sola una persona in divinitate esset, nihil prohiberet eam habere plenitudinem sapientiæ vel intellectus*, cum tamen concomitanter ad plenitudinem sapientiæ vel intellectus, sequatur pluralitas personarum. 4.

Item etiam Philosophus 4. *Physic.* arguit, posito quod esset aliquod spatium et non haberet corpus sensibile, sed sonum vel colorem, quærit utrum esset vacuum? et respondet, quod si natum esset recipere corpus, esset vacuum, si non, non. Ergo tali posita positione, quæ tamen per ipsum ponit incompossibilia, quia accidens ut sonum et colorem esse sine subjecto, potest quæri de aliquo an sequatur, scilicet intelligendo de naturali consequentia. Quia etsi positum includat incompossibilia, non tamen omnia incompossibilia naturali consequentia, sed ad ipsum potest sequi aliquod contradictorium naturali consequentia,

et aliquod aliud nullo modo, nisi sicut ad impossibile quodlibet.

### COMMENTARIUS.

1. (a) *Hîc dicitur quod quæstio nulla est.* In ista positione sunt aliqua notanda. Primo, quod dicta positio quæ includit incompossibilia non debet sustineri, quia statim sustinens posset redargui. Exemplum, si quis sustineret istam, quod homo esset non animal, absolute ab arguente posset redargui, quia sustinens tenetur concedere omne consequens, et sic arguens arguit : homo per te est non animal, ergo homo est homo, sequitur ex ista positione, et ultra, homo non est animal, ergo homo non est, a negatione superioris ad negationem inferioris ; ergo sustinens concederet hominem esse et non esse, et sic esset redargutus. Secundo, duæ sunt regulæ disputationis pertinentes ad respondentem. Prima est, quod debet concedere sequens ex sua positione. Secunda, quod debet negare repugnans suæ positioni. Exemplum, nam Franciscus ponit istam, quod homo est animal, arguens infert, ergo est corpus, ergo substantia, ergo ens ; respondens concedit hæc omnia, quia sequuntur ad suam positionem. Si vero arguens sic arguat, per te, homo est animal, ergo homo est asinus, quia etiam asinus est animal, respondens debet negare, ut repugnans suæ positioni. Tertio, ista opinio dicit, quod positio, qua ponitur : *Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an posset distingui*, includit duo incompossibilia, scilicet Filium esse et Filium non esse, et sic ponens illam posset redargui. Nam arguens posset arguere sic : Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab ipso, ergo Filius est ; patet, quia si non esset, non posset distingui, respondens habet concedere. Deinde arguens arguat sic : sed Filius de necessitate spirat Spiritum sanctum, ergo spirare inest Filio de necessitate ; ergo si non spiraret, non esset Filius, patet, quia removetur ab illo quod sibi de necessitate inest, et sic ponens hanc positionem ista duo incompossibilia posset redargui.

Sustinens tenetur concedere omne consequens regulæ.

Duæ sunt regulæ dispositionis pertinentes ad respondentem.

(b) *Contra istam positionem.* Hîc sunt 2
duo notanda. Primo, quod aliud est ponere aliquam positionem in se et ex suo intellectu, et absolute includentem incompossibilia, ut in ista : *homo est non animal* ; et aliud est ponere aliquam positionem quamvis includentem incompossibilia, non tamen in se absolute, sed ut inquiratur aliqua veritas, sicut si quæreretur sic : Posito quod homo non sit animal, an rationale possit esse ratio formalis distinguendi hominem ab asino ? Nam hîc non ponitur absolute positio, ut includit incompossibilia, sicut ponendo absolute, homo non est animal ; sed ponitur sic, an ratio distinguendi hominem ab asino sit ipsa animalitas, vel ipsa rationalitas, et tunc ad videndum hoc, circumscribamus per impossibile ipsam animalitatem, an rationalitas distinguat vel ne, et sic est in proposito ; aliud est enim ponere, Filius est non spirans Spiritum sanctum, et aliud est ponere, si non spiraret Spiritum sanctum, an distingueretur. Nam quæritur hîc de ratione formali distinguendi Filium a Spiritu sancto, id est, an filiatio distinguat personaliter Filium a Spiritu sancto, an ipsa spiratio ? et sic quæritur circumscripta ipsa spiratione activa Filii, an ipsa filiatio distingueret personaliter Filium a Spiritu sancto ? et sic est intentio Doctoris.

(c) *Prœterea, licet positio quam statim*, etc. Tota ista littera dicit duo, scili- 3
licet quod aliqua positio ponit duo incompossibilia ex intellectu formali et quid-

ditativo, et formali consequentia, non sumendo *formalem consequentiam*, quæ accipitur communiter, quæ est, quando quælibet sibi similis in forma est vera, ut ista *homo currit, ergo animal currit*, est consequentia formalis, quia quælibet sibi consimilis in forma, hoc est, ab inferiori ad superius; eo modo arguitur, sicut hæc erit vera, asinus est albus, ergo animal est album. Sed accipitur hîc *consequentia formalis*, quando extrema sic se habent, quod unum est de essentia alterius, sicut in ista: *homo est, ergo animal est*. Dicit ergo Doctor quod positio, quæ ponit incompossibilia consequentia formali sive essentiali non debet admitti, ut ista: *homo est non animal*, nam statim consequentia formali concluduntur duo incompossibilia, patet, nam bene sequitur, *homo est, ergo animal est;* et ex alia parte tu dicis, quod non est animal, et sic idem prædicatum essentiale simul verificatur de aliquo et negatur. Similiter hîc: *homo est non animal*, statim sequitur, ergo homo est, et ex alia parte non est animal, ergo homo non est; patet, quia illud quod est de essentia hominis removetur ab illo.

sit uen- ta-

Secundum dictum est, consequentia accidentalis, vel per locum extrinsecum in isto loco dicitur illa, quando illud quod concluditur de aliquo, non concluditur per aliquod essentiale illius, nec removetur per remotionem alicujus essentialis. Exemplum, homo est non risibilis, sequitur hominem non esse consequentia accidentali; nam bene sequitur, homo non est risibilis, ergo homo est; et ex alia parte risibile non est, ergo homo non est. Patet, quia sunt idem realiter, destructo uno, destruitur et reliquum, ergo destructo risibili, destruitur homo. Dico quod sequitur hominem non esse, tantum consequentia accidentali, sive per locum extrinsecum, quia per remotionem alicujus, puta risibilis, quod non est de essentia hominis. Tertio dico, quod in ista positione: *Si Spiritus sanctus non esset a Filio, an distingueretur ab illo,* consequentia essentiali sequitur ipsum Filium esse; consequentia vero accidentali sequitur ipsum non esse, quia si spiratio Filii non esset, quæ est idem realiter ipsi, licet non sit de essentia illius, ergo Filius non est, et sic consequentia accidentali, id est, per remotionem alicujus, quod non est de essentia Filii, sequitur non esse; licet ergo prima positio, quæ ex intellectu suo et consequentia essentiali includat incompossibilia non sit ponenda, tamen ista quæ includit incompossibilitatem, consequentia tantum accidentali est ponenda. Et nota, quod Scotus accipit ibi locum extrinsecum solum pro eo quod non est de essentia.

Pro quo accipiatur locus extrinsecus.

(d) *Item si aliquid essentialiter*. Ex dictis supra patet totum usque ibi: *Item Philosophus 4. Physic. text. comm.* 58. Nam ibi Philosophus arguit, posito quod aliquod spatium non haberet aliquod corpus sensibile, sed sonum vel colorem, quærit utrum esset vacuum, etc. et tamen hæc positio includit incompossibilia, scilicet quod color vel sonus sit in vacuo. Nam sequitur formali consequentia, color vel sonus in vacuo, ergo est; sequitur etiam ipsum non esse, quia subjectum non est, consequentia non naturali, sed sicut ad impossibile sequitur quodlibet.

SCHOLIUM.

Ponit sententiam D. Thomæ asserentis, si Spiritus sanctus non produceretur a Filio, nullo modo realiter ab eo distinguendum fore. Probat dupliciter. Primo, quia relatio tantum distinguit ab opposito, et eo casu in Filio et Spiritu sancto non essent relationes oppositæ. Secundo, alias spiratio activa et generatio activa facerent duas personas, si sufficit relationes esse diversas.

5. D. Thom. 1. p. q. 36. art. 2. Ægid. quodlib. 1. q. 16. vide D. Thom. quodlib. 4. art 7.

Ideo admittendo quæstionem, est una opinio, quæ dicit, quod si non procederet ab eo, nullo modo distingueretur ab eo, et habet pro se duas rationes. Una ratio est ista : Relatio in divinis aut distinguit secundum quidditatem aut secundum *esse* ; non secundum *esse*, quia sic transit in essentiam, igitur secundum quidditatem. Sed secundum quidditatem tantum respicit oppositum, igitur tantum distinguit ab opposito ; sed posita illa hypothesi non essent in Filio et Spiritu sancto relationes oppositæ.

Secunda ratio est talis : Si relationes disparatæ possent sufficienter distinguere personas ; ergo cum tales duæ sint in Patre, ut generatio activa et spiratio activa, Pater esset duæ personæ.

Confirmatur ratio, quia tantam distinctionem videntur habere istæ relationes, spiratio activa et generatio activa, quantam habent eorum relativa vel correlativa; igitur ita possunt hæc distinguere sicut illa.

Auctoritas adducitur Anselmi, *libro suo de processione Spiritus sancti.* Sed quia ipsum adducit uterque pro se, et sit altercatio magna de intentione ejus, quæ fuerit, ideo hîc nolo multum circa intentionem ejus immorari.

SCHOLIUM

Scotus impugnat D. Thomam, primo quia constitutivum personæ Filii est filiatio; ergo per eam distinguitur ab omni alia persona. Secundo, generatio distinguitur a spiratione, omni alio secluso; ergo generatum a spirato, de quo magis patebit dist. seq. et dist. 26. et quodlib. 3.

6. Impugnatur opinio D. Thomæ. Eodem aliquid constituitur in se et distinguitur ab omni alio.

Contra istam (a) opinionem sunt rationes, quæ sumuntur ex duobus mediis. Primum medium est ex ratione formali constitutivi. Secundum medium est ex distinctione emanationum.

Ex primo horum arguitur : Quocumque formaliter aliquid constituitur in *esse*, eodem distinguitur, quia eodem est aliquid ens et unum unitate convenienti tali entitati; et si unum, igitur in se est indistinctum, et ab aliis distinctum. Sed Filius constituitur in *esse* personali filiatione; ergo et ea formaliter distinguitur ab omni alia persona; igitur per impossibile, vel incompossibile, circumscripto quocumque alio et maxime posteriori filiatione, remanebit Filius filiatione, distinctus personaliter a quacumque persona. Assumptum patet, quia Filius non constituitur in *esse* personali spiratione activa, quia illa est communis Patri et Filio, et non sunt in eo proprietates positivæ aliæ quam generatio, passio, et spiratio, actio ; ergo, etc.

Solutio D. Thomæ in disp. q. de processione divinarum personarum.

Respondetur, quod formali constitutivo non distinguitur aliquid a quocumque, sed tantum ab illis, cum quibus maxime convenit et a quibus non distinguitur aliquo alio nisi illo formali constitutivo. Exemplum, homo rationalitate non distinguitur a lapide, sed a speciebus animalis, cum quibus convenit maxime et a quibus in paucissimis videtur distingui ; a lapide distinguitur animalitate, quæ non est formale constitutivum ejus, quia lapis est inanimatus. Ita dicitur in proposito, quod Fi-

lius cum Patre convenit in spiratione activa, et in hac distinguitur a Spiritu sancto. Proprio autem suo formali, scilicet, filiatione distinguitur a Patre cum quo maxime convenit ; quare, etc.

dlibet bens quod esse ingui- ur tione esse, non ente ud.

Contra istud et primo, quia quodlibet habens aliquod *esse*, distinguitur distinctione conveniente illi *esse*, a quocumque alio per aliquod, quod est de ratione ejus, inquantum habet tale *esse*; Filius igitur personaliter distinguitur per aliquod, quod est de ratione ejus inquantum est persona; spiratio activa non est de ratione ejus inquantum persona, sed Filio jam posito est quasi proprietas adventitia. Ex hoc etiam patet, quod exemplum adductum non est ad propositum, quia et si homo distinguitur a lapide, non per rationale primo distinguitur, tamen per aliquid quod est de essentia sua, ita quod inconveniens esset ipsum per nihil quod est de essentia sua a lapide distingui, licet tantum per risibilitatem, ita est ergo in proposito.

7. Ex hoc etiam patet, quod exemplum concludit propositum; homo enim non distingueretur essentialiter a lapide inquantum animal, si animal non esset de essentia ejus, quod tamen est, licet non sit ultimum constitutivum ejus. Sic autem arguitur in proposito: Quodcumque distinguitur ab alio per se inquantum tale distinguitur per aliquod, quod est per se de ratione ejus inquantum tale, Filius per se distinguitur a non Filio, igitur per aliquod, quod est de essentia ejus; sed hoc non est vis spirativa, (consequitur enim proprietatem constitutivam ejus,) ergo, etc.

Secundo sic (b) : Per formale constitutivum distinguitur constitutum ab omni alio, etiam si per impossibile quodcumque aliud ab illo circumscribatur, quia per illud distinguitur primo, id est, adæquate ab omni non tali; sed quodcumque non habens illam formam constitutivam est non tale ; igitur per illam distinguitur ab omni alio non habente illam. Ista ratio declaratur, quia licet homo non tantum per rationale distinguatur a lapide, sed etiam per animalitatem, non etiam primo distinguitur per rationalitatem, id est, non adæquate, quia tunc quodlibet distinctum a lapide esset rationale. Sed adæquate in genere corporis, primo distinguitur a lapide per animatum, tamen circumscribendo per intellectum ab homine, quodcumque aliud a rationali, per illud solum distingueretur essentialiter a quocumque non rationali, et ita a lapide, qui non est rationalis. Non igitur tantum illud distinguit realiter quod distinguit adæquate, sed etiam illud quod solum si poneretur, esset incompossibile illi a quo distinguitur.

Homo si per impossibile non esset animal, per rationale distingueretur a lapide.

Confirmatur ista ratio principalis sumpta ex proprio constitutivo, quia si Pater per impossibile non spiraret, sed Filius, adhuc tamen Pater paternitate distingueretur a Filio et Spiritu sancto, sicut paternitate constituitur in *esse* personali.

Ex secundo medio (c) scilicet ex distinctione emanationum arguitur sic : Generatio distinguitur a 8.

spiratione, et hoc per impossibile, circumscripto omni alio a ratione generationis et spirationis, aut saltem circumscripto hoc, quod spiratio activa esset a Filio, dum tamen staret distinctio principiorum generandi et spirandi ; ergo et quolibet tali circumscripto staret distinctio Filii et Spiritus sancti. Probatio consequentiæ, quia impossibile est unam personam duabus productionibus totalibus accipere *esse*. Nulla enim productione aliquid accipit *esse*, qua per impossibile circumscripta, non minus acciperet *esse*, sed si productione hac et illa acciperet aliquid *esse*, et utraque complete, quia utraque esset perfecta, igitur utraque circumscripta haberet *esse* per alteram complete, et ita neutra, et utraque acciperet *esse*.

Ad istam rationem, ponuntur aliquæ responsiones ad antecedens, et quia de hoc tractabitur *dist.* 13. modo non insisto. Conclusiones istarum rationum concedo, et magis patebit propositum declarata illa distinctione emanationum.

9. Ad auctoritatem (d) Boetii concedo, quod relatio multiplicat Trinitatem, et tamen non tantum distinguit a relatione opposita, sed a qualibet relatione disparata, cui formaliter non est idem, quia sicut in genere Qualitatis, albedo non tantum distinguitur ab altera qualitate contraria, sed etiam ab omni alia disparata, quia non est albedo dulcedo formaliter, nec odor; et si aliqua disparata esset incompossibilis alteri disparatæ in eodem supposito, non tantum distingueretur natura a natura, sed etiam requireretur distinctio suppositorum ; ita aliqua relatio disparata ab alia relatione disparata distinguitur, absque aliqua alia incompossibilitate. Aliquæ autem non tantum habent distinctionem, sed etiam incompossibilitatem sive incompossibilem rationem in eodem supposito, quales sunt relationes disparatæ accipiendi naturam, quia persona, quæ disparatis modis acciperet naturam, non unico modo haberet naturam,

Ad Augustinum (e) *de civit. Dei*, dico quod quælibet persona, hoc est, quod habet, nisi quod relativum habet correlativum, et non est illud; posita autem illa hypothesi, Spiritus sanctus non haberet Filium, ut correlativum et spirantem ; et ideo non sequitur, quod Spiritus sanctus est Filius, quia non haberet Filium, nec sicut intrinsece, nec sicut correlativum originans. Excipit autem Augustinus quod illud quod habetur, non est habens, quando habetur ut correlativum ; non igitur accipit Augustinus nisi quod habetur, vel eo modo quo dicitur Filius habere divinitatem, vel quo modo dicitur habere Patrem. Unus modus est habendo formaliter vel essentialiter, alius modus est habendo correlative vel originaliter. **Loquitur tantum de habere absolutum vel correlativum.**

Ad rationes pro secunda opinione (f). Ad primam dico, quod tam secundum quidditatem, quam secundum *esse* manet ibi relatio. Quocumque enim modo manet secundum quidditatem, manet secundum ejus *esse*, quod est esse ad aliud, quia quidditas relationis non po- **10. Ubi inquit Aristotel. in Prædicam relationis.**

test esse sine esse ad aliud, quia intelligendo relationem sine esse ad aliud, non intelligitur relatio, sed absolutum, quia secundum Augustinum 7. de Trinit. cap. 1. *Si est ad aliud, non est substantia, et si est substantia sive ad se, jam non est relatio.* Quocumque etiam modo transit *esse*, transit et quidditas; quia sicut esse ad aliud, quod est *esse* relationis, vere est idem essentiæ, ita et quidditas relationis est idem essentiæ; nihil enim est ibi, quod non est idem. Manet igitur et quidditas et *esse*, quia relatio non est formaliter essentia divina, quia sicut dicit Augustinus 7. de Trin. cap. 2. *non eo verbum quo sapientia;* transit autem utrumque, quia cum hoc quod non est formaliter idem, est vere idem, sicut sæpe dictum est.

ilicet ist. 8. et ist. 2. in odlib. [. 3.

Cum igitur dicis, aut distinguitur secundum *esse*, aut secundum quidditatem, dico quod secundum quidditatem, et secundum esse ad aliud.

Et cum dicis : sic transit, ergo non sic distinguit. Consequentia non valet, quia transit secundum identitatem, et manet secundum formalitatem ; et quia non oportet veram identitatem esse formalem, quia formalis ratio hujus transeuntis, non est formaliter ratio illius essentiæ in quam transit, ideo huic rationi formali competit, quod est huic proprium; est autem ei proprium, distingui realiter ab omni relatione tam opposita quam disparata ei incompossibili, et ideo cum hoc quod vere transit, vere manet quantum sufficit ad distinctionem realem, tam ab opposita relatione quam etiam relatione disparata sibi incompossibili.

11. Ad primum et solvendo 2.

Ad secundam cum dicitur de duabus proprietatibus in Patre, responsum est *dist. 2. p. 2. quæst. 2.* Non enim oportet tantam esse distinctionem vel incompossibilitatem productionum activarum, quanta est productionum passivarum, quia impossibile est idem duabus productionibus oppositis produci et accipere *esse*, non autem est incompossibile idem duabus productionibus activis communicare *esse* distinctis personis.

Additio.

*Pro hac conclusione, quod Spiritus sanctus distinguitur a Filio, etiam si non procederet ab eo, nota auctoritatem expressam beati Anselmi de processione Spiritus Sancti, cap. 1. in fine, ubi dicit sic*: Filius autem, ut interim aliam causam dicam, quoniam nondum constat, quod Spiritus sanctus sit de illo et procedat, ideo non est Spiritus sanctus; nec Spiritus sanctus est Filius, quia Filius nascendo habet esse de Patre, Spiritus sanctus vero non nascendo, sed procedendo. *Item cap. 3. facit istam consequentiam ex intentione, circa medium cap.* Si (*inquit*) Spiritus sanctus non erit de Filio, sequitur de Spiritu sancto Filium esse. *Quæro de veritate hujus antecedentis, quia aut ideo Spiritus sanctus non procederet a Filio, quia essent eadem persona ; et si sic intelligitur consequentia Anselmi, non magis erit Filius de Spiritu sancto quam e converso ; si autem intelligat Anselmus, quod sint distinctæ personæ, igitur habetur distinctio inter eas ante processionem, quod est propositum. Ista auctoritas est ponderanda.*

## COMMENTARIUS.

5. (a) *Contra istam opinionem.* Arguit Doctor, primo ex medio sumpto ex ratione formalis constitutivi. Secundo ex medio sumpto ex distinctione emanationum, et patet littera.

Cajet nititur solvere rationes Scoti.

Quidam novus expositor primæ partis S. Thomæ *quæst*, 36. *art*. 2. nititur solvere istas rationes quas Doctor facit contra Thomam. Et primo præmittit sic dicens : Scito quod cum in divinis non sit formaliter, nisi substantia et relatio, et substantia, utpote communis, nec constituat, nec distinguat hypostases, oportet quod utrumque relationi tribuatur. Relationi autem cum possit aliquid convenire dupliciter, secundum scilicet propria relationis, et secundum communia sibi et absolutis ; quæcumque attribuuntur divinis relationibus necesse est convenire eis inquantum relationes, et sic constituere ac distinguere relationi divinæ prout relativa res est convenit. Inter rem autem absolutam et relativam hoc interest, quia res absoluta constituit rem in se, relatio vero constituit rem ad aliam. Et quoniam unumquodque sicut est ens, ita unum et distinctum constitutivum absolutum, sicut constituit ens in se, ita distinguit illud secundum se, et consequenter ab universis aliis ; constitutivum vero in esse relativo, quia constituit ens ad aliud unum correlativum, scilicet ita distinguit illud ab illo uno tantum, alioquin diversitas sive distinctio non esset proportionata passio entis ; plus enim faceret constitutivum aliquid distinguendo quam constituendo, quod non videtur intelligibile. Si igitur in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem, et hoc non convenit relationi per accidens, sed quatenus res relativa est ; et res relativa ut sic, constituit et distinguit relative tantum, quamcumque enim aliam distinctionem habet, non facit inquantum res relativa, sed haberet eam ex communibus sibi et absolutis, ut patet de disparatione; hæc enim non est propria relativis, et sic non potest causari a relatione secundum rationem relationis. Consequens est, quod in divinis nulla sit distinctio realis nisi relativa, ita quod non solum res distinctæ sunt relativæ, sed distinctio ipsa est relativa. Et cum constet distinctionem relativam non esse sine oppositione, relatione et respectu correlativi tantum, manifeste sequitur, quod sola oppositio relativa distinguit realiter divinas personas.

Ex his respondet ad objectiones ex parte constitutivi. Cum enim dicitur, quod idem est constitutivum et distinctivum alicujus ab omni alio, distinguendum est de duplici constitutivo, scilicet absoluto vel respectivo, et quod in absolutis verum est ; in relativis vero subdistinguendum est duplici distinctione, scilicet relativa vel quacumque alia, puta disparata vel contraria, vel contradictoria seu etiam privativa. Et dicendum, quod de distinctione relativa loquendo, falsum est assumptum, quoniam constitutivum alicujus in *esse* relativo non est distinctivum illius distinctione relativa, nisi a suo correlativo, propter ipsam relationis naturam, a cæteris autem distinguit quovis alio modo. Duplum enim ut sic, quia non est nisi ad dimidium, non distinguitur etiam relative nisi a dimidio ; a triplo autem et quadruplo, et reliquis entibus distinguitur quidem duplicitate inquantum est hoc ens, non relative, ut de se patet. Et quia in divinis persona est formaliter relatio, non est distinctio personalis, neque realis, nisi sit relativa. Et propterea de facto ista est falsa: Filius distinguitur realiter sive personaliter a Spiritu sancto filiatione, quia ista est falsa : Filius filiatione di- 6.

stinguitur relative a Spiritu sancto, quamvis ista sit vera : Filius distinguitur filiatione a Spiritu sancto, sed talis distinctio non sufficit ad realem distinctionem. Hæc ille.

7. Contra Cajetan. Sed ista responsio nec est ad mentem S. Thomæ, nec solvit rationes Scoti. Et quod divertat a S. Thoma, patet in littera ejus *in 1. parte quæst.* 36. *art.* 2. qui sic dicit : *Necesse est,* ( inquit ) *dicere Spiritum sanctum esse a Filio, si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quod solum relationibus divinæ personæ ad invicem distinguantur, relationes autem personas distinguere non possunt nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex his patet, quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium et alia ad Spiritum sanctum, quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantum pertinent. Si ergo in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes, quibus Pater refertur ad illos, unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus sancti esset una habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris; hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis, oportet ergo quod Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus, non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis. Oppositæ autem relationes accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio*. Hæc sanctus Thomas.

Quidquid in divinis absolute dicitur ad unitatem essentiæ pertinet.

Ex ista littera expresse patet, quod si Filius non spiraret Spiritum sanctum, nullo modo distingueretur a Spiritu sancto, neque distinctione relativa, neque alia distinctione ; ubi enim habetur littera clara et aperta sancti Thomæ, non oportet ipsam ad alium sensum divertere.

Dico secundo, quod iste novus expositor non solvit Scoti rationes. Ad quod intelligendum præmitto aliqua. 8. Cajetanus non solvit Scoti rationes.

Primum, quod quæcumque sunt principia essendi, eo modo quo sunt principia essendi, sunt etiam principia distinguendi. Hæc propositio supra patuit, *quæst. ult. prologi resp. ad argumenta principalia.* Si enim sunt principia constituendi essentialiter sive quidditative, sunt etiam principia distinguendi illud essentialiter et quidditative a quocumque alio. Similiter si sunt principia constituendi accidentaliter, sunt principia distinguendi accidentaliter. Si vero sunt principia constituendi personaliter, sunt principia distinguendi personaliter.

Secundum est, quod eo modo quo relatio constituit relativum, eo modo est ratio distinguendi illud, si essentialiter, essentialiter ; si suppositaliter, suppositaliter ; si accidentaliter, accidentaliter. Relatio vero unde relatio, non constituit relativum, inquantum ipsa dicit habitudinem ad correlativum ut correlativum, quia non est de ratione relationis habere habitudinem sive terminari ad correlativum ; sufficit enim quod terminetur ad absolutum correlativi, ut patet infra *dist.* 30. quidquid sit in divinis tenendo personas constitui per relationes, Si enim tenerentur ipsas constitui per absoluta, de quo videbitur infra *dist.* 26. relatio terminaretur ad absolutum correlativi.

Eo modo quo relatio constituit relativum eo modo est ratio distinguendi illud.

Quæcumque conveniunt suis rationibus formalibus conveniunt ex iisdem etiam differunt quæcunque differunt.

Tertium est, quod quæcumque conveniunt suis rationibus, formalibus conveniunt, loquendo de quacumque convenientia, sive essentiali, sive formali, sive reali, sive ex natura rei, etc. Similiter quæcumque differunt, suis rationibus formalibus differunt, loquendo de quacumque differentia sive diversitate. Ista regula patet a Doctore in pluribus locis.

9. Quartum est, quod quando in uno constituto tantum sunt duæ entitates constituentes, quarum una est ratio conveniendi tantum, et alia ratio distinguendi tantum, illa entitas quæ est ratio distinguendi erit præcisa ratio distinguendi a quocumque quod non est ipsum. Sicut si ponatur, quod in homine tantum sint animalitas et rationalitas, et animalitas sit ratio convenientiæ, et rationalitas ratio differentiæ, tunc homo distingueretur a quolibet alio præcise per rationalitatem. In proposito, cum Filius præcise constituatur in *esse* per essentiam et filiationem, et essentia est ratio tantum convenientiæ personarum ad invicem, ut patet, et filiatio est ratio præcise distinguendi unam personam ab alia; posito ergo, quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, certum est quod Filius distingueretur a Spiritu sancto et non per essentiam, ergo per filiationem tantum; falsum esset ergo dicere quod non per filiationem. Ex his patet quod responsio novi expositoris non concludit intentum. Cum enim Filius præcise constituatur in *esse* per essentiam et filiationem, ipsa filiatio ut filiatio, erit ratio distinguendi, non tantum a correlativo, sed etiam a disparato. Cum dicit, quod tantum constituit in habitudine ad correlativum, dico quod hoc posito adhuc sequitur quod erit ratio distinguendi non tantum a correlativo, sed etiam a disparato. Posito enim, quod Pater in creaturis constituatur in *esse* per paternitatem, tunc paternitas non tantum erit ratio distinguendi Patrem a Filio, sed etiam a quolibet alio absoluto quod non est Pater. Et sic patet quomodo filiatio tantum uno modo distinguit Filium a Spiritu sancto, et non illo duplici modo, quem ipse nititur assignare.

Responsio Cajetani non concludit intentum.

10. Præterea, si Spiritus sanctus non procederet a Filio, sed tantum a Patre, certum est quod Filius non esset Spiritus sanctus, quæro quomodo tunc distingueret ab illo? non essentia divina, ut patet, non aliquo alio a filiatione per suppositum, quod tantum constituatur in *esse* per essentiam et filiationem; ergo distingueretur sola filiatione, et per consequens non aliter distingueretur filiatione a Patre quam a Spiritu sancto, ita enim filiatione realiter distingueretur a Spiritu sancto sicut a Patre.

Præterea, sicut idem absolutum est ratio distinguendi essentialiter constitutum per ipsum, non tantum ab alio absoluto, sed etiam a quolibet alio respectivo, sic relatio erit ratio distinguendi relativum (loquendo de relatione constituente) non tantum ab alio correlativo, sed etiam a disparato relativo, necnon et ab absoluto, ut patet. Sic in proposito filiatio in divinis erit ratio distinguendi non tantum Filium a Patre, sed etiam a Spiritu sancto.

Multa alia dicit in littera, quæ non credo esse vera, sed brevitatis causa omitto. Quod enim dicit, quod persona Filii sit formaliter ipsa filiatio, falsum est. Tum, quia Filius includit formaliter essentiam et filiationem, ut supra patuit respondendo ad objectiones Gregorii *dist.* 2. *part.* 2. *q.* 1. Tum, quia filiatio non potest prædicari formaliter et in recto de Filio, hæc enim est falsa: Filius est formaliter filiatio. Item, quod dicit assumptum esse falsum, etc. patet quomodo assumptum illud est

Filiatio n[on] potest prædica[ri] formalit[er] et in rec[to] de Filio

manifeste verum, nec oportet hîc immorari.

sitio ræ tor.

Ex his etiam apparet quid dicendum ad Gregorium de Arimino *in* 1. *dist.* 11. *quæst. unica*, *art.* 1. vide ibi.

qua ngui uate ngit iter.

(b) *Secundo sic, per formale.* Hîc sunt aliqua dicta. Primum, quod aliquid distingui ab altero adæquate contingit dupliciter. Primo, quando extrema, inter quæ est distinctio, convertuntur, sic intelligendo quod si *A* universaliter distinguitur a *B*, quod *B* universaliter distinguitur ab *A*. Exemplum, rationale et lapis sic adæquate distinguuntur, ut sint extrema distinctionis, quia bene sequitur, nullum rationale est lapis ; ergo nullus lapis est rationale, vel omne rationale distinguitur ab omni lapide ; ergo omnis lapis distinguitur a rationali, et sic rationale est ratio distinguendi quodlibet, de quo prædicatur ab omni lapide, et similiter differentia ultima lapidis est ratio formalis distinguendi omne illud de quo prædicatur ab omni rationali. Et sic intelligit Doctor cum dicit, quod *formale constitutivum distinguit constitutum ab omni alio, etiam si per impossibile quodcumque aliud ab illo,* supple formali constitutivo, *circumscribatur, et per illud*, supple constitutivum, ipsum constitutum *distinguitur primo, id est, adæquate ab omni non tali,* quod, supple, non habet illam formam constitutivam, et sic homo distinguitur essentialiter per rationale ab omni eo quod non est rationale, et hoc adæquate, id est, convertibiliter, modo supradicto, quia bene sequitur : omnis homo per rationale distinguitur a lapide, ab asino et hujusmodi, et sic convertibiliter sequitur ; ergo omnis lapis, omnis asinus, etc. distinguitur essentialiter ab homine. Secundo accipitur adæquate, id est, convertibiliter, et hoc comparando membrum distinctum non ad aliud membrum distinctum, sed ad ipsum distingui. Exemplum, nam finitum et infinitum hoc modo distinguuntur, quia omne finitum distinguitur ab infinito, et omne distinctum ab infinito est finitum, et e contra, et hoc loquendo de distinctione essentiali ; quia sapientia divina distinguitur a bonitate divina infinita, et tamen sapientia divina est infinita, et hoc modo rationale non distinguitur adæquate a lapide, ut ipsum rationale habet ipsum *esse* distinctum pro extremo, quia non sequitur : omne rationale distinguitur a lapide ; ergo omne distinctum a lapide est rationale. Similiter hîc in genere corporis, corpus animatum et corpus inanimatum adæquate distinguuntur, quia bene sequitur : omne corpus animatum distinguitur a corpore inanimato ; ergo omne corpus distinctum a corpore inanimato est animatum, et sic patet ista ratio. Et cum dicit, quod *adæquate in genere corporis primo distinguitur,* supple homo, *a lapide per animatum,* non debet intelligi sic, quod omnis homo ut animatus, distinguitur a lapide ; ergo omne corpus distinctum a lapide erit animatum, non sequitur, sed sic intelligitur quod prima ratio distinguendi hominem in genere corporis a lapide est *animatum*, non tamen est præcise, quia (per impossibile) circumscripto animato, adhuc distingueretur per rationale.

(c) *Ex secundo medio, scilicet ex distinctione emanationum arguitur sic* : *Generatio,* supple passiva, *distinguitur a spiratione passiva*, etc. *dum staret tamen distinctio principiorum generandi et spirandi*, scilicet distinctio intellectus et voluntatis ; *ergo et quolibet tali circumscripto,* puta spiratione activa Filii, *staret distinctio Filii et Spiritus sancti ;* patet, circumscripta spiratione activa, generatio passiva et spiratio passiva distinguuntur, ergo generatio passiva, cum sit constitu- 12.

tiva Filii, distinguit Filium a Spiritu sancto, constituto per spirationem passivam, et sic distinguerentur circumscripta spiratione activa. *Probatio consequentiæ*, scilicet ergo et quolibet tali circumscripto, scilicet spiratione activa, etc. *quia impossibile est unam personam,* etc. Vult dicere hîc Doctor quod si etiam spiratio activa Filii distinguat personaliter ipsum Filium a Spiritu sancto, ergo erit constitutiva ipsius Filii, quia distinctivum essentiale alicujus est constitutivum ejusdem essentialiter, et sic Filius dependeret essentialiter a filiatione sive generatione passiva, et spiratione passiva, quod est impossibile, ut patet in littera.

13. Ad argumenta principalia, etc.

Quomodo relatio dicatur opponi relationi.

(d) *Ad auctoritatem Boetii*, scilicet quod relatio multiplicat Trinitatem, concedit quod relatio dicitur opponi relationi, vel relative, vel disparate; relatio, quæ opponitur alteri relative, est correlativa ad illam, sicut paternitas et filiatio, et illa cui opponitur disparate, non est correlativa, ut paternitas opponitur disparate spirationi passivæ.

Objectio. Si dicatur, nonne omnes species inter se opponuntur disparate.

Solutio. Dico, quod aliquæ tantum opponuntur disparate, aliquæ et disparate et relative, et sic paternitas et filiatio, ut sunt species, opponuntur disparate, et ut sunt correlativa opponuntur relative. Cætera patent.

(e) *Ad Augustinum.* Sententia litteræ est, quod in divinis aliqua persona dicitur habere aliquid dupliciter. Primo, ut correlativum, sicut Pater habet Filium, et e contra. Secundo, intrinsece et quodammodo essentialiter, ut Pater habet Deitatem, habet bonitatem, et hujusmodi. Primo habens non est res habita, quia Pater non est Filius. Secundo modo habens est res habita, quia Pater est Deus et sapiens, prædicatione formali, et Pater et Deitas, et sapientia prædicatione identica, accipiendo *Patrem* substantive, ut patet supra *dist.* 5. *quæst.* 2. Spiritus sanctus non habet Filium, neque ut correlativum, quia est tantum correlativum Patris, neque intrinsece, patet, quia una persona non est intrinsece in alia ; et sic patet quod si Spiritus sanctus non procederet a Filio, et sic non haberet Filium ut correlativum, non tamen sequitur quod sit Filius, quia non haberet illum intrinsece.

Persona dicitur habere aliquid dupliciter.

(f) *Ad rationes pro secunda opinione,* scilicet sancti Thomæ. 14.

Hîc Doctor accipit relationem secundum *esse* pro proprio *esse* relationis, quod est esse ad aliud, quidditas enim relationis est esse ad aliud. Si etiam acciperetur secundum *esse* realis existentiæ, non esset inconveniens, ut supra exposui *dist.* 1. *quæst.* 2. *et dist.* 2. *part.* 2. *q.* 1. Dicit ergo Doctor quod relatio in divinis manet et secundum quidditatem et secundum *esse,* quia quidditas relationis non potest esse sine *esse* ad aliud, quia aliter esset absolutum secundum Augustinum 7. *de Trinit. c.* 1. *vel* 6. Si est ad aliud, non est substantia, et si est substantia sive ad se, jam non est relatio. Deinde addit Doctor quod quocumque modo transit *esse*, transit et quidditas, quia sicut esse ad aliud, quod est *esse* relationis, vere est idem essentiæ, (scilicet realiter, non autem formaliter, quia tunc essentia esset formaliter ad aliud) ita et quidditas relationis est idem essentiæ, nihil enim est ibi quod non est idem, videlicet realiter et essentialiter. Manet igitur quidditas et *esse*, quia relatio

non est formaliter essentia, quia secundum Augustinum 7. *de Trinit.* non eo Verbum quo sapientia.

Cum igitur dicit Thomas, aut distinguitur secundum *esse*, aut secundum quidditatem.

Dicit, quod secundum *esse* et secundum quidditatem. Cum dicis, secundum *esse* transit in essentiam, ergo non sic distinguit ; dicit Doctor quod transit secundum identitatem, supple realem, sed manet secundum formalitatem, ut satis supra patuit *dist.* 5. *q.* 2. *et dist.* 8. *q.* 3. *et dist.* 2. *p.* 2. *q.* 1.

# DISTINCTIO XII

(*Textus Magistri Sententiarum.*)

*Utrum Spiritus sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio.*

A. Argumentatio hæretici. Item quæritur, cum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, utrum prius vel magis processerit a Patre quam a Filio; quod nititur hæreticus ostendere ita dicens: Si processit Spiritus sanctus a Patre, processit utique aut nato jam Filio, ante non nato Filio. Si vero jam nato Filio processit, ante natus est Filius quam processerit Spiritus sanctus; præcessit igitur nativitas Filii processionem Spiritus sancti. Si autem processit a Patre non genito Filio, ante processit, quam Filius genitus fuerit.

*Responsio Augustini ad id quod primo quærebatur, scilicet, an prius a Patre quam a Filio processerit.*

B. Aug. c. 26. His et hujusmodi quæstionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Augustinus, 15. *lib. de Trinit. dicens:* « In illa summa Trinitate, quæ Deus est, intervalla temporum nulla sunt, per quæ posset ostendi aut saltem requiri, utrum prius de Patre natus sit Filius,et postea de ambobus processerit Spiritus sanctus. Numquid ergo possumus quærere, utrum jam processerat de Patre Spiritus sanctus, quando natus est Filius, an nondum processerat, et illo nato, de utroque processit? Non possunt prorsus ista ibi quæri, ubi nihil ex tempore inchoatur, ut consequenti perficiatur in tempore. Ideo qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritus sancti de utroque. » Ecce his verbis absoluta est quæstio illa, qua quærebatur, utrum prius processerit Spiritus sanctus a Patre quam a Filio.

*Hic agitur de eo quod secundo quærebatur, scilicet, an plenius vel magis processerit a Patre quam a Filio.*

C. Augu cap. Nunc tractandum est quod secundo quærebatur, scilicet, an plenius vel magis procedat Spiritus sanctus a Patre quam a Filio. Ad quod dicimus, quia sicut non ante procedit a Patre quam a Filio, ita non plenius vel magis procedit a Patre quam a Filio. Augustinus tamen 15. *de Trinit.* dicit, quod Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre. » Non frustra, inquit, in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est Verbum, et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus, nisi Deus Pater. » Ecce

audistis, quia Spiritus sanctus principaliter procedit a Patre. Sed ne te hoc turbaret, ipse continuo ex quo sensu hoc dixerit aperit, dicens: « Ideo addidi *principaliter*, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur, sed hoc quoque illi Pater dedit, non jam existenti et nondum habenti. Sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. » Ecce exposuit ipsemet quomodo Spiritus principaliter procedat a Patre, non quia prius vel magis procedat a Patre quam a Filio, sed quia, cum procedat a Filio, hoc ipsum habet Filius a Patre.

*Ex eodem sensu etiam dicitur Spiritus sanctus proprie procedere a Patre.*

Ex eodem sensu dicitur etiam procedere proprie de Patre. Unde Hieronymus in expositione Catholicæ Fidei Nicænique Symboli ait: « Credimus in Spiritum sanctum, qui de Patre procedit proprie.» Item: «Spiritum sanctum verum Deum invenimus in Scriptura, et de Patre proprie esse. Et item: De Patre Filius, et Spiritus sanctus proprie et vere de Patre procedit.» Ecce aperte dicit, Spiritum sanctum proprie esse de Patre et proprie procedere a Patre. Quod non ita est intelligendum, tanquam prius vel plenius a Patre procedat quam a Filio, sed quia hoc habet Pater a se, non ab alio, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus; Filius autem non a se, sed a Patre hoc habet, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus,

*Ex eodem sensu dicitur Spiritus sanctus esse et mitti a Patre per Filium.*

Forte etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus sanctus mitti per Filium, et a Patre esse per Filium. Unde Hilarius ad Deum Patrem de Spiritu sancto et Filio loquens *in* 12. *lib. de Trin.* ait: In sancto Spiritu tuo ex te profecto et per eum misso. » Item: « Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus sanctus tuus est; quod etsi sensu non percipiam, tamen teneo conscientia. In spiritualibus enim rebus tuis hebes sum.» Item in eodem: « Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ Symbolo professus sum, semper obtineam: Patrem scilicet et Filium tuum una tecum adorem; sanctum Spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. » Ecce aperte dicit, Spiritum sanctum a Patre per Filium et mitti et esse; quod non est intelligendum quasi a Patre per Filium minorem mittatur vel sit, sed quia ex Patre et Filio est et mittitur ab utroque. Sed hoc ipsum habet Filius a Patre, ut ab ipso et sit et mittatur Spiritus sanctus. Hoc ergo voluit significare Hilarius, distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem. Inde est etiam quod Veritas ostendens, Patrem esse auctorem processionis, qua procedit Spiritus sanctus

Ex sensu ...erit ...cipaliter ...edere ...Patre.

D. ...onym. ... 4. Cyrill. ...ibens Epist. ...us ini...um: ...dimus unum ...m Patrem.

E. Hilar. in fine lib. 12. Ibidem multis interpositis.

Quæstio cur Filius dixit de Spiritu sancto Joan. 15. d. a Patre procedere cum ab utroque procedat.

a Filio, dixit in Evangelio : *De Patre procedit*, cum de Patre et Filio procedat Spiritus sanctus. Unde Augustinus 15. *lib. de Trinit.* « Si de
Cap. 27. Patre et Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit : *De Patre procedit* ? Cur putas, nisi quia solet ad eum referre etiam quod ipsius est, de quo et ipse est, sicut ait :
Joan. 7. b. *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me* ? Si ergo hìc intelligitur ejus doctrina, quam tamen non dixit suam, sed Patris, quanto magis illic intelligendus est Spiritus sanctus de ipso procedere, ubi sic ait : *De Patre procedit*, ut non diceret : De me non procedit. A quo autem habet Filius, ut sit Deus, (est enim Deus de Deo) ab illo utique habet, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus. Et ideo Spiritus sanctus, ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre.» « Quapropter, qui potest intelligere in eo,
Joan. 5. August. de Trinit. 5. c. 26. quod ait Filius : *Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso* ; non sine vita existenti jam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vita, quam Pater Filio gignendo dedit, coæterna sit vitæ Patris, qui dedit ; intelligat etiam, sicut habet Pater in semetipso, ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio, ut etiam de isto procedat idem Spiritus sanctus, et utrumque sine tempore. Ita ergo dictum est, Spiritum sanctum de Patre procedere, ut intelligatur quod etiam procedit de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique, ut et de illo procedat Spiritus sanctus. Sed nulla ibi tempora cogitentur, quæ habeant prius et posterius, quia ibi omnino nulla sunt.»

(*Finis textus Magistri.*)

## QUÆSTIO I.

*Utrum Pater et Filius spirent Spiritum sanctum, inquantum unum principium vel inquantum aliquo modo distincti?*

Alensis 1. *p. q.* 70. *membr.* 3. *art.* 3. D. Thomas 1. *p. q.* 36. *art.* 4. Richard. 1. *dist.* 11. *q.* 3. D. Bonav. *ibi. q.* 2. Durand. 1. *dist.* 24. *q.* 2. *et* 3. Gabr. *hic. q.* 1. *princ.* Greg. *q.* 1. Capriol. *q.* 1. *concl.* 4. Suar. 1. *p. tract.* 3. *lib.* 10. *c.* 5. 6. 7. Vasq. 1. *part. disp.* 149. 150. Mayron. *hic.* Baccon. *hic.*

Circa istam distinctionem duodecimam, in qua Magister agit de modo procedendi Spiritus sancti a Patre et Filio, quæruntur tria. Primo quæro : utrum Pater et Filius spirent Spiritum sanctum inquantum omnino unum, vel inquantum aliquo modo distincti ? 1.
Quod inquantum distincti, August. 6. de Trin. c. 5. *Spiritus sanctus est communis unio Patris et Filii*, ex hoc accipitur communiter, quod est nexus amborum : nexus autem non est aliquorum, nisi inquantum sunt distincti, est autem nexus eorum inquantum procedit ab eis ; ergo procedit ab eis inquantum sunt distincti. Arg. 1

Item, actio est suppositi ; igitur duorum suppositorum non est una actio. Spiritus sanctus autem producitur actione Patris et Filii, ut agentium ; igitur inquantum distincti. Arg. 2. 1. Met. in procem. 2. Ethic. c. 7.

Item, si producunt inquan- Arg. 3.

tum omnino unum, aut inquantum unum in essentia, aut inquantum unum in persona, aut inquantum unum in vi spirativa. Non inquantum unum in essentia, quia tunc Spiritus sanctus produceret se, quia est unum in essentia cum Patre et Filio. Nec secundo modo inquantum unum in persona, quia sic non sunt unum. Nec tertio modo inquantum sunt unum in vi spirativa, quia tunc sequitur quod Pater esset duo principia respectu Filii et Spiritus sancti, propter duas vires productivas in ipso respectu eorum.

dditio. Contra istud, quo sup. 3. q. 9. *Item, amor notitiæ genitæ est tertia pars imaginis ; igitur amor procedens est amor verbi. Antecedens probatur dist. 6. per Augustinum.*

*Responsio est, quia tres sunt actus voluntatis respectu objecti, scilicet actus elicitus, complacentiæ et imperii. Tertius nullo modo in Deo, quia nec in nobis respectu primæ intellectionis. Primus namque est principalior, secundus universalior. Est tamen uterque essentialis in Deo, sed amor procedens est principalior amor objecti, non Verbi, nisi sit Patris, neutrius forte ex prima productione, sicut nec Verbi, nisi essentiæ ; in nobis omnis amor est procedens, ibi non, sed tantum amor primus objecti diligibilis.*

Contra 5. de Trin. c. 14. *Pater et Filius sunt unum principium ad Spiritum sanctum, sicut Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt unum principium ad creaturam*, creatura autem est a tribus inquantum unum, non inquantum distincti ; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Respondet Patrem et Filium spirare ut unum principium, ex c. unic. de sum. Trinit. 6. Ratio est, quia Pater prius origine dat Filio utramque fecunditatem per intellectum, quam exeat in actum fecunditatis per voluntatem, de quo late actum est dist. 2. quæst. 7. a num. 18.

(a) In ista quæstione planum est quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. Hoc declaratum est in Concilio Lugdunensi sub Gregorio X. sicut patet *extra, de sum. Trin. et Fide Cathol. fideli ac devota*, et est hodie *in* 6. *lib. Decretalium.* 2. Decisio quæsiti. 2. p. q. 4.

Ratio autem hujus veritatis est ista, quia ut dictum est *dist.* 2. Pater prius (a) origine habet actum fecunditatis intellectus quam voluntatis ; in illo priori communicatur Filio fecunditas eadem, quæ est in Patre, quia in illo signo originis in quo Filius producitur per fecunditatem intellectus, communicatur sibi a Patre quidquid ei non repugnat, et ita fecunditas voluntatis ; igitur in alio signo originis, quando producitur persona per actum fecunditatis secundæ, scilicet voluntatis, producitur a Patre et Filio omnino, ut ab uno principio, propter unam fecunditatem principii productivi in eis.

Sed est difficultas alia : Cum enim voluntas ista sit una in duobus suppositis, quæ supposita concorditer volunt ista voluntate, et concordia connotet aliquam distinctionem suppositorum concordium : Utrum Pater et Filius per se magis spirent hac voluntate inquantum una, vel inquantum concors?

COMMENTARIUS.

1. (a) *In ista quæstione planum est*, etc. *Ratio autem hujus veritatis est ista, quia Pater prius origine*, etc. Hic debet accipi *prius origine*, id est, prius natura, quia certum est quod Pater prius natura intelligitur principiare Filium quam principiare Spiritum sanctum, quia sicut intellectus intelligitur prior natura voluntate, ita et prius natura est operativus quam voluntas, et similiter est prius productivus quam voluntas. Si enim acciperet *prius origine* proprie, id est, prius origine ut habet a se, et posterius origine ut habet ab alio, tunc sequeretur quod Pater a se haberet actum fecunditatis intellectus, et ab alio actum fecunditatis voluntatis, quod est inconveniens; accipit ergo hic *prius origine* pro priori naturæ. Potest tamen dici prius origine, non referendo habere *esse* a se vel ab alio, sed referendo ad originationem, quia originatio intellectus est prior originatione voluntatis, tamen in re illa originatio est prius natura, et tamen dicimus quod una originatio est prior alia, etc.

Nota hanc expositionem.

SCHOLIUM.

Sententia Henrici est, voluntatem non esse proximum principium spirandi, sed in quantum est concors, id est, sub amore mutuo, quo Pater amat Filium, et Filius Patrem, seu ut est amor impensus et repensus, et sic Pater et Filius spirant ut plures.

3. (a) Hîc dicitur sic, quod supposita producentia sunt distincta propter illam distinctionem, nullo modo concederentur spirare inquantum plures, habent enim unam vim spirativam. Sed ulterius illa una vis spirativa, non omnino sub ratione unitatis suæ est proximum principium fecundum ad spirandum, sed sub ratione concordis voluntatis, ubi connotatur aliqua distinctio, et propter istam distinctionem connotatam ex parte principii *quo*, potest concedi quod spirant inquantum sunt distincti.

Opinio Henrici in sum art. 54. q. 6. solvendo principale.

Ista opinio confirmatur per Richardum 3. *de Trin.* quoniam intellectus perfectam fecunditatem habere potest ad productionem Verbi, ut existit in una sola persona; voluntas autem ad productionem Spiritus sancti perfectam fecunditatem habere non potest, nisi in gemina persona, et hoc quia fecunditas intellectus consistit in plenitudine perfectæ sapientiæ, quæ potest esse in unico, dicente Richardo de Trin. 3. c. 10. *Nihil definitur contrarium naturæ, si plenitudo sapientiæ dicatur posse consistere in singularitate personæ.* Nam quantum videtur etiam si una sola persona in Deitate esset, nihilominus plenitudinem sapientiæ habere posset; fecunditas autem voluntatis consistit in plenitudine veri amoris, qui non potest esse nisi in duobus ad minus, dicente eodem Richardo ibid c. 3. *Non potest amor esse jucundus, si non sit et mutuus*; quare cum in amore essentiali fecunditas voluntatis non possit esse nisi summe perfectus, et jucundus sit amor, oportet quod voluntas si sit fecunda, quod sit amor mutuus, ut sit secundum eum ibidem, *qui amorem impendat, et sit qui amorem rependat;* quia, ut dicit c. 7. *Summe diligenti non sufficit, si summe dilectus summam dilectionem non rependit.* Et se-

cundum hoc (ut supra dictum est) ad hoc, quod communis voluntas Patris et Filii sit fecunda ad spirandum Spiritum sanctum, non sufficit quod sit una voluntas communis amborum, et amor essentialis in ipsa communis, qua ambo simul amant et volunt; sed oportet, quod sit voluntas concors et mutua duorum, qua unus summum amorem alteri impendat, et ille viceversa eumdem rependat, quo existente, fecunda est voluntas, ut ex ipsa necesse sit emanare amorem, qui est Spiritus sanctus, dicente Richardo, ubi prius, c. 11. quod *in amore mutuo, multumque fervente, nihil præclarius quam ab eo quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium æque diligi velis. Probatio, itaque consummatæ charitatis est mutua communio exhibitæ sibi dilectionis, ita quod in illo sicut mutuo diligitur utriusque dilectio, ut consummata sit præhabitæ dilectionis consortium, et non debet sic esse, sed ita debent scribi.*

4. In illis itaque, ut dicit, sic mutuo dilectis utriusque perfectio ut consummata sit, exhibitæ dilectionis consortem æqua ratione requirit, et hoc per vim spirativam, quæ est concors voluntas in mutuo amore producendo Spiritum sanctum, non solum ut sunt unum in voluntate illa sive amore, sed ut sunt plures inter se distincti; quæ distinctio connotatur per hoc quod voluntas dicitur esse concors, et amor mutuus, qui non potest esse nisi sit plurium, secundum quod plures sunt inseparabiles. Nam hæc præpositio *cum*, associationem importat, quæ non est nisi plurium distinctorum; et propter hoc bene dicitur, quod *Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres coæterni,* cum tamen ista negetur: *Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt tres æterni.* Per hoc etiam, quod voluntas concors est amor mutuus duorum, licet sit unus et idem, tamen non est eadem ratio ejus, ut est a Patre in Filium impensus, et e converso, ut est a Filio ad Patrem repensus, quoniam secundum Richardum lib. 3. c. 19. *Quando duo mutuo se diligunt, et summi desiderii affectus invicem impendunt, et istius in illum et illius in istum, affectus discurrit et quasi in diversa tendit,* et per hoc, quod quasi in diversa tendit, quodammodo ratione diversus est. Sed ista diversitas est in amore vel voluntate essentiali, qua non obstante, fecunditas est penitus una et eadem in voluntate illa concordi et amore mutuo, in qua fecunditate Pater et Filius sunt penitus unum et uniformiter spirant Spiritum sanctum, qui a duobus concorditer diligitur, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur, ut dicit ibidem Richardus. Et secundum hoc in spiratione Spiritus sancti, dupliciter est consideranda Patris et Filii distinctio. Uno modo, ut accipiuntur sicut elicientes actum; alio modo, ut intelliguntur esse concordes in amore mutuo et in voluntate circa rationem eliciendi actum, et ex distinctione eorum primo modo considerata, nullo modo dicendi sunt spirare, ut plures; licet enim sint plures, qui spirant, non tamen propter pluralitatem, quæ principaliter est in illis, spirant,

sed solum ex distinctione eorum connotata, et sic Pater et Filius non spirant Spiritum sanctum, inquantum sunt plures in eliciendo actionem, licet concurrant in unam rationem secundum quam elicitur actio, sed ut sunt plures in unica voluntate, quæ est ratio eliciendi actum concordando et amorem suum in illa mutuando.

## COMMENTARIUS.

2. (a) *Hic dicitur sic, quod supposita,* etc. Positio Henrici consistit in aliquibus dictis. Primum quod *supposita producentia*, puta Pater et Filius, *sunt vere distincta*, et tamen non dicuntur spirare inquantum plura, quia habent unam vim spirativam. Secundum ibi: *Sed ulterius.* Vult quod vis spirativa non dicatur proximum principium fecundum, quo Pater et Filius spirant inquantum est omnino una, sed sub ratione concordis, id est, quod ipsa voluntas absolute sumpta vel amor absolute sumptus non est principium proximum productivum Spiritus sancti, sed inquantum voluntas est concors, id est, quod inquantum est sub amore concordi, quia amor concors, licet in se sit unus, potest tamen diversificari secundum diversos respectus, ut puta ; nam quando est id, quo Pater amat Filium, tunc includit unum respectum Pater amantis ad Filium amatum ; et ut est id, quo Filius amat Patrem, includit alium respectum, scilicet Filii amantis ad Patrem amatum. Et hoc modo voluntas sub tali amore, vel amor iste sub illis respectibus dicitur ab Henrico fundamentum proximum productivum Spiritus sancti, et talis amor ut sic, mutuus vel voluntas sub tali amore dicitur perfectum principium, quia ut sic, est amor perfectissimus, ut dicit ibidem Richardus.

Dicit Henricus quod Patris et Filii distinctio dupliciter est consideranda. Primo modo, ut dicuntur elicientes actum spirationis, et sic non sunt dicendi spirare ut plures, quia licet sint plures in se, non tamen propter pluralitatem illam spiravit, quia, ut sic habent unam vim spirativam, sed possunt dici ut plures spirare solum ex distinctione eorum connotata, quæ distinctio prius dicta est, quia ex quo amor ille, ut est Patris ad Filium, et e contra, dicitur principium formale productivum vel voluntas sub tali amore ; et quia includit hos respectus Patris amantis ad Filium amatum, et e contra, ideo Pater et Filius possunt dici spirare ut plures, pluralitate non primo modo sumpta, ut dicuntur plures elicientes actum, sed pluralitate connotata ( ut dixi), et sic patet tota illa opinio. Lib. 3. 5. 19.

## SCHOLIUM.

Refutat Henricum primo, quia sequeretur duos esse Spiritus sanctos, quia Henricus dat Patrem et Filium ut mutuo se amantes spirare, et suppositum habens principium *quo* perfectum amoris, potest eo immediate spirare. Hujusmodi principium est voluntas infinita habens essentiam in ratione objecti præsentem, ergo ante voluntatem volentem, Pater et Filius producunt Spiritum sanctum, et sic erunt duo spirati. Secundo, voluntas, æque perfecta est in uno ac in duobus, et unum suppositum quoad rationem agentis est æque perfectum ac duo ; ergo frustra ponitur illa mutuitas amoris inter duo. Tertio, duplex relatio rationis illius mutui amoris, esset ultimata ratio principii spirativi, quod est absurdum. Quarto, sequeretur quod uterque esset principium diminutum et velut partiale, et ambo facerent unum perfectum principium. Quinto, contra rationem Henrici instat quadrupliciter.

Contra istam opinionem (a) arguitur sic : Si Pater et Filius producant Spiritum sanctum voluntate 5. Impugn. opinionem Henric.

inquantum concorditer amantes se ea ; igitur est alius Spiritus sanctus prius productus. Consequens est inconveniens. Probatio consequentiæ : Primo, quia in quocumque signo naturæ vel originis est principium productivum perfectum in se, et in supposito conveniente actioni illo signo potest esse tali supposito ratio producendi ; sed voluntas infinita ut voluntas infinita, intellecta ante omne *velle*, habens infinitum objectum sibi præsens, est sufficiens principium productivum spirati amoris infiniti, et Pater et Filius sunt personæ convenientes actioni vel productioni ; ergo voluntas ut in Patre et Filio, non intellecta, ut qua formaliter volunt, sed ut voluntas infinita habens essentiam divinam præsentem sibi per actum intelligentiæ, est Patri et Filio principium productivum Spiritus sancti, et ita si Spiritus sanctus producatur per voluntatem inquantum volens, sive inquantum ea Pater et Filius diligunt se actu, sequeretur quod ante Spiritum sanctum productum voluntate volente, erit Spiritus sanctus productus voluntate, ut est actus primus, quod est inconveniens.

(Margin, cut off: ...ilt ante ...lle volun-...as ...ctiva, quod ...lle ...n sit ...cipium ratio, vel ...ditio ...ucen-...li, ...n'ad-...ttit ...atio-...em ...edere ...onem in ... sup. q. 7. ...st. 6.)

Ista ratio de voluntate, quod sit principium spirandi, ut voluntas est, non autem ut est actu volens, confirmatur dupliciter. Primo, per formalem rationem voluntatis in principiando, quæ est libertas, quæ non ita convenit ipsi *velle*. Secundo, per simile de intellectu.

De primo arguitur sic : Voluntas, ut in nobis est actus primus, libera est ad habendum actum volendi, non autem ipse actus volendi liber est, sive principium liberum producendi aliquid, quia actus volendi est quædam qualitas naturalis, et si est principium alicujus, videtur esse principium naturale ejus, non liberum. Sicut si ex tali actu generaretur habitus appetitivus, naturaliter generaretur ita quod non est in potestate actus generatio talis habitus, ut videtur ; ergo magis videtur, quod salvatur Spiritum sanctum produci libere si producatur voluntate, ut est actus primus, quam si producatur voluntate ut est actu volens, ut scilicet intelligitur sub actu secundo.

Ex secundo arguitur sic : Filius non producitur intellectu paterno, ut actu intelligens est, ita quod actualis intellectio sit formalis ratio, qua Pater generat Filium, sicut ostensum est supra *dist.* 2. ergo a simili, voluntas ut actu volens, non erit principium producendi Spiritum sanctum, sed voluntas ut actus primus Part. 2. q 3. et 4.

Secundo probo consequentiam principalem (b) sic, accipiendo eamdem majorem sicut prius, scilicet *in quocumque signo naturæ vel originis,* etc. addendo hanc minorem, quod divina voluntas habens objectum primum sibi præsens est ratio producendi amorem adæquatum illi perfectius, quam habens objectum secundarium sibi præsens vel saltem non minus perfecte ; ergo cum essentia divina sit primum objectum voluntatis divinæ, non Pater ut Pater, nec Filius ut Filius, quia tunc Pater esset formaliter beatus in 6.

pluribus objectis distinctis. Voluntas habens essentiam divinam præsentem sibi sive ut amabilem, sive ut amatam (non curo in ista probatione secunda) magis est principium producendi amorem adæquatum illi, quam ut habet Patrem ut Pater, vel Filium ut Filius pro objecto, vel saltem non minus, et ita cum voluntas prius habeat essentiam pro objecto quam Patrem, ut Pater est, prius spirabitur Spiritus sanctus voluntate, ut est essentiæ divinæ tanquam primi objecti, quam voluntate, ut est Patris vel Filii tanquam objecti secundi.

Confirmatur ista ratio, quia essentia divina est formaliter infinita, Paternitas ut Paternitas non est formaliter infinita; ergo Spiritus sanctus, qui est amor infinitus, et hoc non tantum ratione voluntatis infinitæ, sed etiam ratione objecti infiniti, ut dictum est *dist.* 10. magis spirabitur voluntate ut est essentiæ divinæ, quæ est objectum infinitum, quam ut est Patris ut Patris, vel Filii ut Filii, ut objecti.

Si dicatur, essentiam (c) non esse primum objectum voluntatis divinæ, sed rationem formalem in primo objecto, quod est persona, hoc falsum est; tum, quia unum est primum objectum voluntatis; tum, quia ratio formalis objecti amati prius amatur, et concedit propositum, quia tunc erit ratio formalis spirandi eo, modo quo primum objectum concurrit ad *spirare*.

7. Pater et Filius spirant ut habentes essentiam præsentem ut amabilem, non ut amatam, tamen prius amant quam spirant.

Ex istis duabus probationibus concluditur, quod Pater non spirat Spiritum sanctum, inquantum diligit Filium primo, nec Filius inquantum diligit Patrem, sed Pater et Filius inquantum habent essentiam divinam præsentem, ut objectum primum voluntatis suæ, et hoc per secundam probationem consequentiæ principalis. Similiter spirant inquantum habent essentiam præsentem, et non inquantum amatam actu, sed inquantum amabilem præsentatam actu intelligentiæ eorum per primam probationem consequentiæ.

Et si objicias contra primam probationem consequentiæ, nonne prius Pater et Filius sunt amantes essentiam in se, quam spirant Spiritum sanctum?

Responderi potest, sicut prius dictum est *dist.* 6. de productione Filii, quomodo Pater aliquo modo prius origine intelligit quam Filius sit generatus, et tamen non sic quod intellectio actualis Patris sit ratio gignendi Filium, sed memoria in Patre, ita potest dici de dilectione, qua Pater et Filius diligunt se conformiter et formaliter, et de actu spirandi.

8. Secunda ratio principalis contra Henricum. Voluntas æque perfecta in uno ac pluribus suppositis.

Secundo sic, principium (d) æque perfectum in uno supposito sicut in duobus, æque est principium agendi in uno sicut in duobus, quia ad actionem non videtur requiri, nisi principium perfectum *quo* et *quod*, scilicet suppositum agens perfectum; sed voluntas æque perfecta est in uno supposito sicut in duobus, et unum suppositum æque perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens sicut duo; ergo voluntas æque potest esse principium producendi in uno sicut in duobus, ita quod illa

mutuitas non sit aliqua ratio producendi ex parte principii productivi. Prima pars minoris probatur, quia principium *quo* non accipit perfectionem sibi competentem a supposito, sed dat supposito, quia eo suppositum est perfectum ut possit agere; ergo non est tale principium perfectius in pluribus quam in uno, quando est idem principium in pluribus, et in uno.

Et si dicas (e), quod illud principium non est in uno ut principium productivum, sed tantum sic est in duobus, et tamen derelinquitur in Patre genito Filio; hoc videtur absurdum, quia omnem realitatem tam absolutam quam relativam quam Pater habere potest, a se habet in primo signo originis; nullam ergo habet a Filio genito, quam non intelligatur habere prius origine quam Filius generetur, quare et illam fecunditatem, sive illa fecunditas ponatur relatio sive aliquod absolutum.

Item, si in Patre est perfecta voluntas prius origine quam in Filio, non tamen est principium spirandi perfectum per te; quæro quid intelligitur addi, ut sit principium spirandi perfectum. Non aliud suppositum, quia illud nihil addit principio *quo,* sed tantum illo habet quod possit agere. Si dilectio mutua per te hujus in illum, et e converso; ergo relatio duplex rationis erit ultimata actualitas principii spirandi, hoc est impossibile propter duo. Primo, quia nulla relatio rationis præexigitur productioni divinæ, ut probabitur *dist.* 13. contra opinionem ponentem intellectum et

n ...tio ...nis ...est ...lere ...ipium

voluntatem in Deo distingui tantum ratione. Secundo, quia tunc essent duo principia formalia proxima spirandi, et ita duo supposita non spirarent præcise inquantum unum, quod est contra Augustinum 5. *de Trinit. cap.* 14. sicut allegatum est in opponendo.

productivum reale?

Item, si haberent duas voluntates, possent concordes esse in tali mutuitate; ergo inquantum concordes spirare, non est ut unum principium spirare, quia nec ut unum suppositum, nec ut unum *quo* inquantum concordes.

Item (f), aut Pater voluntate et 9.
volitione ut in ipso, cum ista relatione ad Filium dilectum, est totale principium spirandi, aut non; si sic, sequitur quod Filius non spiret, quia non habet idem *quo,* inquantum habet relationem e converso; non enim spirat inquantum diligens, quo *diligere* circumscripto nihil minus spiraretur Spiritus sanctus, sed circumscripta relatione e converso, nihil minus spiraretur a Patre Spiritus sanctus, ut totali principio, per suum *velle,* ut tendit in Filium. Si detur in prima divisione, quod non sequitur quod uterque inquantum amans alterum, est diminutum principium, et ambo simul unum principium quasi per aggregationem, ut duo trahentes navim, non autem unum principium per identitatem principii perfecti.

Hoc confirmatur per Augustinum 4. de Trinitate, cap. 20. *Pater est principium totius Deitatis,* et per ipsum in auctoritate præallegata, 5. *de Trinitate, cap.* 14. Patet quod sunt unum principium Spiritus sancti

omnino unum et uniformiter, sicut tres personæ sunt unum principium creaturæ; non autem omnino uniformiter spirarent, si Filius statim in suo secundo signo originis haberet fecunditatem spirandi, et Pater non haberet in primo signo suo omnino omnem fecunditatem, sed haberet solum in secundo signo Filio genito.

In 2. dist. 1 q. 1. et in quodl. q. 8.

Et si instetur de potentia creandi, quod illa non sit in Patre ante productionem Filii et Spiritus sancti, patebit responsio partim hîc exponendo intentionem Richardi, et amplius in quæstione de ordine productionum intrinsecarum ad extrinsecas.

10. Præterea, contra illas rationes, quas innuit Richardus pro se, scilicet quod amor mutuus sit jucundissimus, ex hoc sequitur quod Pater esset formaliter tali amore beatus, quia amor, quo est beatus, est jucundissimus, et tunc Pater non esset formaliter beatus in se, sed in Filio objective, quod est hæreticum.

Quare in nobis amor mutuus et jucundior, non in Deo?

Item secundo, contra illam rationem arguo sic : In nobis amor mutuus est jucundior, quia per talem mutuitatem habetur in dilecto amplior ratio diligibilitatis. Quicumque enim dilectus potens diligere, si rediligat, amabilior est, quia non tantum bonitas quæcumque sit in eo, est ratio diligibilitatis; sed redamatio est aliqua ratio diligibilitatis, et propter hoc ipse habens illam bonitatem, quæ est prima ratio diligibilitatis, et similiter redamationem, est amabilior; igitur oppositum erit in divinis, ubi ista ratio majoris amabilitatis nullo modo poterit inveniri nec poni. Non enim Filius est amabilior Patri, quia redamans, quam propter essentiam divinam propter quam primo amatur, nec ista redamatio est alia ratio amabilitatis in Filio.

Præterea, amor (g) mutuus in nobis non est jucundior nisi sciatur, sicut non amatur bonitas nisi cognita, sic nec amatur redamans inquantum redamans, nisi cognoscatur ejus redamatio. Sed si hoc modo deberet poni in divinis amor mutuus jucundior, et propter hoc tali amore spirare Spiritum sanctum, tunc Pater et Filius non tantum inquantum redamantes, sed inquantum amantes se et scientes se redamari, spirarent Spiritum sanctum, ita quod cognitio redamationis videtur tunc esse formalius et immediatius principium spirandi Spiritum sanctum quam amor, et ita formalius et immediatius erit Spiritus sanctus productus per intellectum quam per voluntatem.

Præterea (h), contra opinantem, quia tenet quod Spiritus sanctus posset distingui a Filio si non procederet ab eo, propter ejus distinctum modum procedendi a Patre; si autem fecunditas voluntatis ad spirandum Spiritum sanctum, non est nisi ut formaliter voluntas est in duobus, non posset Spiritui sancto competere suus modus procedendi alius a modo procedendi Filii, nisi esset a Filio; ergo videtur sibi ipsi contradicere.

Hen quodl q.

## COMMENTARIUS.

(a) *Contra istam opinionem.* In ista ratione plura sunt notanda et supponenda. Primum est, quod Spiritus sanctus dicitur libere productus a principio formali libere productivo, quod est sola voluntas, ut communiter conceditur. Secundum, quod quando dicit Doctor quod *voluntas infinita intellecta ante omne velle*, etc. hoc potest intelligi dupliciter. Primo, quod voluntas divina prius est principium productivum Spiritus sancti antequam eliciat *velle*, sive actum amoris, et hoc non potest esse, quia, ut dixit *dist.* 2. *et* 6. *primi*, quando aliqua potentia est operativa et productiva, prius est operativa quam productiva; et sic voluntas divina cum sit operativa, quæ operatio est ipsum *velle,* et vere productiva, quæ productio est spiratio; ergo prius vult objectum infinitum quam spiret, vel quam sit principium spirativum. Secundo *ante omne velle*, etc. potest sic intelligi, quod ad productionem Spiritus sancti requiritur aliquo modo ipsum *velle* ut principium formale productivum, vel ut ratio formalis productiva, vel aliquo modo pertinens ad rationem formalem producendi, sicut posuit Henricus ; et hoc modo intelligitur, quod *voluntas ante omne velle,* etc. et sic voluntas est principium productivum, ita quod per impossibile circumscripto ipso *velle,* adhuc vere esset principium productivum.

untas nita test ligi iter.

Tertio, principaliter suppono, quod *velle* quomodocumque accipiatur, sive ut est amor absolute, sive ut amor mutuus Patris et Filii, nunquam potest esse principium liberum, ut patet.

His declaratis sequitur intentum, quod ex quo sola voluntas est principium formale productivum et mere liberum, sequitur quod habens illam ante productum in eodem instanti producit illa, ut principio formali oductivo, ergo et sic habebitur Spiritus sanctus. Et si (per Henricum) Pater et Filius producunt Spiritum sanctum amore concordi, ut formali principio productivo, ergo habebitur duplex Spiritus sanctus, et hoc est quod intendit Doctor, et hæc omnia patent usque ibi : *Secundo probo consequentiam principalem sic*, etc.

(b) In ista ratione sunt aliqua valde notanda. Primo, quod sicut respectu intellectus duplex est objectum, scilicet primarium et secundarium ; et primarium dicitur, a quo essentialiter (ut ita loquar) operatio intellectus dependet, ut saltem a principio partiali ; et secundarium, a quo talis operatio non dependet. Hoc patet a Doctore supra *distinct.* 1. *quæst.* 2. Idem dico de voluntate. 4. Nota.

Secundo suppono, quod in divinis essentia divina est objectum primarium, et relationes sunt objecta secundaria, et intellectio intellectus divini sic suo modo dependet ab essentia respectu cujuscumque intelligibilis maxime necessarii, quod ipsa circumscripta esset impossibile intellectum divinum cognoscere aliquid ; circumscripta vero omni relatione sive persona, in divinis adhuc posset intelligere, quia essentia divina est primarium objectum et motivum, ut patet a Doctore *ubi supra, et quæst.* 1. *Prolog. et* 36. *et* 35. *dist. primi.* Idem dico de voluntate, quia *velle* ipsius sic suo modo dependet ab essentia, ut ab objecto formaliter infinito et amore infinito amabili, quod ipsa circumscripta non posset habere amorem, quia a sola bonitate infinita movetur saltem partialiter; circumscripta vero omni alia proprietate hypostatica, perfecte eliceretur amor a voluntate et ab essentia.

Essentia divina est objectum primarium, et relationes sunt objecta secundaria.

Tertio suppono, quod sicut intellectus ut operativus quasi dependet ab essentia,

modo præexposito, ita et intellectus ut productivus sic dependet, id est, quod sicut operatio intellectus est primo ab essentia et intellectu, ita et productio erit primo ab essentia et intellectu, ut a duobus principiis partialiter productivis integrantibus unum totale; sic et voluntas ut productiva, id est, quod sicut operatio voluntatis essentialiter (ut ita loquar) est a voluntate et ab essentia, et ita productio Spiritus sancti erit a voluntate et ab essentia, ut a duobus principiis partialiter productivis integrantibus unum totale.

Quomodo productio erit primo ab essentia et intellectu.

Voluntas habens essentiam est principium Spiritus sancti.

Quarto, sequitur ex dictis, quod ex quo voluntas ut habens essentiam sibi perfecte præsentem, tanquam objectum primarium erit principium Spiritus sancti, et non ut habens personam ut objectum amatum; ergo si (per Henricum) voluntas est principium Spiritus sancti sive amoris, ut habet personam amatam, sequitur quod habebitur duplex Spiritus sanctus quod est hæreticum, quia voluntas ut habet essentiam præsentem, erit etiam principium productivum Spiritus sancti, et ut habens personam amatam erit aliud principium; et sic patet tota ista littera, cujus expositio est valde notanda.

5. (c) *Si dicatur essentiam*, id est, si dicatur quod ipsa essentia non est primum objectum voluntatis, sed ratio formalis illius objecti et ratio formalis est persona.

Dicit Doctor quod hoc est falsum, scilicet quod persona vel proprietas personalis sit ratio formalis objecti primi; et patet, quia unius objecti est tantum una ratio formalis, quæ ratio formalis (ut alias dixi) est entitas perfectissima constituens intrinsece illud, quod dicitur objectum in tali ratione objectali, et sic ratio formalis essentiæ erit ipsa Deitas vel essentia, ut hæc. Tum, quia ratio formalis objecti amati prius amatur, et habetur propositum, quia tunc illa ratio formalis erit ratio spirandi, eo modo quo concurrit objectum primum ad *spirare*; littera sequens est clara ex dictis supra *dist.* 2. *dist.* 6.

Unius objecti est tantum ratio una formalis.

(d) *Secundo sic, principium æque perfectum*, etc. In ista ratione est tantum notandum unum dictum, scilicet quod tota perfectio producentis non est a supposito producente, sed a principio formali producendi, ita quod suppositum producens non requiritur in producendo, ut aliqua perfectio addenda principio formali productivo, sed tantum requiritur, ut quædam dispositio, id est, quod quando illud principium productivum requirit productum realiter distinctum; et quando non distinguitur ab ipso realiter, tunc requirit suppositum in quo sit, quod distinguatur realiter ab alio supposito producto, sicut memoria fecunda quamvis sit principium formale productivum et perfectissimum, non tamen est in potentia propinqua, quia Filius in divinis non distinguitur realiter ab illo. Ad hoc ergo ut sit in potentia propinqua, oportet quod sit in aliquo supposito quod distinguatur realiter a producto, quod suppositum mediante illo principio producit. Si ergo suppositum requiritur tantum ut principium productivum sit in potentia propinqua, et si perfecte reperitur in aliquo supposito, hoc sufficit. No

(e) *Et si dicas, quod illud*. Vult dicere, quod voluntas ut in Patre, sive amor mutuus absolute, non est principium, nisi ipsa etiam voluntas sit in alia persona, scilicet in Filio, et quamprimum est in Filio, derelinquitur quod ut in Patre sit principium, et sic ad hoc, ut Pater habeat ipsam ut principium, habet inquantum prior est in Filio. Et ideo Doctor sic arguit, quia Pater omnem realitatem quam potest habere, habet a semetipso, etiam (per impossibile) Filio non 6

intellecto ; et loquor semper de realitate propria relative, quia relatio similitudinis et æqualitatis, cum non possint esse nisi saltem inter duo, ut puta, quia Pater non est sibi similis, sed Filio similis, ideo talis similitudo etiam dependet a Filio ut a termino, dicentia vero perfectionem, quamvis communia sunt in Patre a semetipso. Possumus etiam dicere quod omnis relatio sive ad intra sive ad extra sit in Patre a semetipso, quia fundamentum earum est in Patre a semetipso.

bjectio cum a solutione.

Si dicatur, nonne paternitas dependet a Filio.

Dico quod non, quia prius origine Pater est Pater quam Filius sit, cum talis relatio sit constitutiva Patris, secus est in creaturis, ubi relationes non constituunt, etc.

(f) *Item, aut Pater voluntate,* etc.

sushujus tteræ.

Sensus hujus litteræ est, quod si volitio Patris vel voluntas, ut habet respectum ad Filium amatum sit sufficiens principium eliciendi ; ergo circumscripto Filio ut amante, poterit esse principium ; ergo non requiritur amor ut mutuus. Si dicatur quod non, sed requiritur ad hoc quod sit principium in Patre, quod includat respectum ad Filium, et similiter in Filio, ut includat respectum ad Patrem, et sic hoc principium esset unum aggregatum ex duobus imperfectis, quod est inconveniens.

(g) *Præterea, amor.* In hoc quod dicit Doctor quod cognitio illius amoris videtur esse magis immediata ratio principii.

7. Contra hoc quidam arguit, quia non est immediata ratio producendi, ut patet a Doctore *dist.* 2. *et* 6. *et* 7. *primi d.* 1. *q.* 1. *secundi.* Similiter intellectus divinus prius intelligit essentiam quam voluntas velit vel spiret, et tamen talis intellectio non est immediata ratio producendi vel spirandi.

Respondeo, quod non bene perpendit verba Doctoris ut omnes alii, qui contra ipsum arguunt. Nam sensus litteræ est talis : Quia Henricus dixit, quod amor perfectus, qui tunc est perfectus, quia mutuus, et quanto perfectior et quanto jucundior, tanto est ratio formalis producendi ; et quia cognoscere diligenter vere condiligere, talis cognitio necessario requiritur ad hoc, ut amor sit jucundior, nam per impossibile ipsa cognitione circumscripta, amor non esset jucundior, patet. Si ergo per illam est jucundior, sequitur quod erit ratio magis immediata producendi, non sic est de cognitione respectu Filii, quia hoc est ex ordine potentiæ operativæ et productivæ, nam prius est operativa, ut patet a Doctore supra, et si (per impossibile) non intelligeret, adhuc ipse intellectus esset vere productivus. Hoc idem dico de voluntate.

(h) *Præterea, contra opinantem.* Sensus litteræ est, quia tenet quod Spiritus sanctus distingueretur a Filio, dato quod non esset a Filio. Ex quo sequitur Spiritum sanctum, vel non necessario requirere Filium ad sui productionem, nec per consequens amorem mutuum, vel quod illud dictum suum sit falsum, scilicet quod distingueretur a Filio, quia, distingueretur a Filio si non esset a Filio, quia distinguitur a Filio propter alium modum procedendi.

SCHOLIUM.

Resolvit Patrem et Filium spirare voluntate quatenus omnino una, et explicat subtilissime quomodo intelligitur voluntas concordans, et quo sensu salvari aliqualiter possint dicta Richardi, et nisi patiatur glossam (inquit) negetur, quia deviat ab Augustino. Item, explicat quomodo dilectione mutua, scilicet habituali, spiretur Spiritus sanctus.

Quantum ad istum articulum,

concedo quod Pater et Filius spirant Spiritum sanctum voluntate, inquantum omnino una, quia ad rationem principii præcise ut principium, non requiritur nisi perfectio ejus in se, et quod habeatur in persona antequam intelligatur habere terminum adæquatum ; voluntas autem omnino una est in Patre et Filio, et ante ordine originis intelligitur in eis, quam intelligatur habere terminum adæquatum, quia ambo sunt spirativi, et ideo voluntas ut in eis est idem principium productivum respectu Spiritus sancti.

Varie exponit quomodo intelligitur voluntas concors ?

Sed propter verba Richardi intelligenda distinguo, quod multipliciter potest intelligi voluntas concors, aut concordans in aliquo actu secundo elicito ( puta amando idem ) et tunc vel essentiam, vel amando se et redamando, puta quod Pater diligat æque Filium, et e converso ; vel potest intelligi concors quasi habitualiter, inquantum actus primus natus est habere quasi actum secundum. Duobus primis modis non videtur quod Pater et Filius spirent Spiritum sanctum voluntate concordi, ut probatum est in prima ratione per duas probationes. Nec enim dilectione essentiæ, ut probatum est in prima probatione, nec sui invicem, ut actum est in secunda probatione, formaliter spirant ; ergo oportet quod intelligatur tertio modo voluntate concordi, id est, voluntate, inquantum est actus primus, in quo nati sunt concordare in actu secundo concorditer producendo amorem. Tali, inquam, voluntate spirant, et magis ut una quam ut concordi, quia, ut intelligitur actus primus, intelligitur una voluntas in eis, et non habere concordiam nisi illo modo loquendo, quia istæ personæ intelliguntur posse concordari in actu quasi secundo concorditer spirando.

Voluntate in qua nati sunt esse concordes spirant Pater et Filius

12. Exponit Richardi quomodo voluntas non est productiva nisi ut in duobus.

Salvando tamen aliqualiter verba Richardi, dico quod quando in aliquo eodem sunt duo principia ordinate activa, illud non est in potentia proxima ad agendum principio secundo, nisi præintelligatur in actu primi principii ; igitur Pater non est omnino fecundus potentia propinqua ad spirandum, quod est actus voluntatis ut principii *quo*, nisi intelligatur in actu principii prioris quod est intellectus, et per consequens voluntas non est principium proximum nisi ut est in duobus. Hoc sequitur, quia per illam productionem priorem, sine qua non est ista potentia propinqua, voluntas est in duobus, quia per actum primæ fecunditatis communicatur personæ productæ secunda fecunditas, scilicet fecunditas voluntatis respectu spirationis Spiritus sancti ; non tamen est alia aut minor fecunditas in duobus quam in uno, sed eadem et in producente et in producto. Exemplum istius est aliqualiter in nobis : Anima enim non est fecunda potentia propinqua ad habendum actum volendi, nisi sit in actuali intellectione, licet actuali intellectione non formaliter producat actum amandi, sed voluntate, ut est actus primus, qui præexistit in anima ante intellectionem, licet non in potentia propinqua omnino

Declaratur exemplo.

ad agendum ; si tunc anima producens intellectionem communicaret sibi fecunditatem voluntatis, non esset voluntas in potentia propinqua ad producendum amorem, nisi prius esset productum Verbum, et ita communicata sibi voluntate fecunda, et ita nunquam esset voluntas proxime fecunda, nisi in duobus; non tamen ita quod illa fecunditas requirat de ratione sua esse in duobus, quasi ipsa non posset esse in uno, imo ipsa eadem jam existeret in ipsa mente, sed propter ordinem fecunditatum in producendo, necessario oportet secundam fecunditatem ( quando est in potentia proxima ) esse in duobus. Potest igitur concedi, quod Pater et Filius voluntate una, quæ est in eis, spirant, quæ est perfecte fecunda in duobus suppositis existens, quia prius intelligitur communicari genito, et ita esse in duobus quam quod Spiritus sanctus ea producatur.

...nodo ...itus ...tus ...dile- ...one ...tur.

Sed quomodo dilectione mutua spiratur Spiritus sanctus ? Respondeo, dilectione, id est, voluntate qua Pater et Filius ut actu primo nati sunt se mutuo diligere; hac inquam voluntate ut existente in eis, ut est nata talis esse, qua diligunt se mutuo, spiratur Spiritus sanctus, non autem aliquo actu secundo quasi dilectionis actualis impensæ et repensæ. Si istud non sufficiat ad intentionem Richardi, exponat eum qui poterit, quia non videtur quod ejus determinatio bene possit stare cum dictis Augustini, qui attribuit Patri et Filio perfectam rationem unius principii respectu Spiritus sancti, sicut Trinitati respectu creaturæ, si contradicat prædictis.

An Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Qualiter autem Augustinus dicat, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, quasi sit mutua dilectio Patris et Filii, sicut videtur loqui *de Trinit. lib.* 6. *c.* 5. exponetur *dist.* 32. ubi Magister tractat de illa quæstione: *Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto ?*

SCHOLIUM.

Quærit quare ista conceditur : *Pater et Filius sunt duo spirantes*, non ista: *Pater et Filius sunt duo spiratores* ; et rejecta ratione Divi Thomæ, respondet terminum numeralem appositum substantivo ponere suum significatum circa illud. At quando opponitur alteri adjectivo, cum neutrum alterius dependentiam terminet, ambo terminantur ad substantivum subintellectum, unde duo spirantes terminantur ad substantivum aliqui vel supposita; sed quia hoc est de significato nominis, Scotus ait non velle se immorari. Denique ostendit non valere illam consequentiam, duo spirantes, ergo duo spiratores, quia antecedens seu minus commune, scilicet suppositum, distinguitur, consequens seu quod ponitur loco consequentis, scilicet *spirator*, non distinguitur nec plurificatur, qua ratione non sequitur, una persona est unus Deus, ergo tres personæ tres dii.

Juxta quæstionem (a) istam est 13.
una difficultas quasi Grammaticalis : utrum Pater et Filius possent dici unus spirator vel duo spiratores ? ubi multipliciter dicitur, sed quia vis est de significato nominis, non multum immoror. Videtur enim quod nullum tale nomen verbale significet principium agendi, nisi ut illud natum est denominare suppositum activum. Sicut enim *lectio* significat quidditative actum per modum habitus et quietis, ita *lector* signat

An Pater et Filius possint dici duo spiratores ?

principium hujus actus per modum habitus et quietis, ut est denominativum suppositi activi. *Spirator* igitur significat vim spirandi, ut concernit suppositum, et quia una est vis in Patre et Filio, et terminus numeralis appositus alicui determinabili, ponit suum significatum circa illud, ideo non videtur concedendum de vi sermonis quod sint duo spiratores, quia tunc vis spirativa videretur numerari in eis.

Quare damus plures creantes sed unum creatorem?

Et si objiciatur, *sunt duo spirantes, ergo duo spiratores*. Consequentia probatur, quia sicut singulare infert singulare, sic plurale infert plurale.

Respondeo et dico quod consequentia non valet, quia participium significat actum, ut in *fieri* : consignificat enim tempus sicut verbum, et ita sicut conceditur ; *Pater et Filius creant*, ita conceditur, quod sint duo creantes ; non autem conceditur, quod sint duo creatores, sed unus creator, quia nomen verbale non signat actum per modum actus et in *fieri*, sed per modum habitus et quietis.

D. Thom. 1.p. q. 36. art. ult. solvendo ultimum arg.

Sed quæ est ratio (b), quare terminus numeralis conceditur posse apponi terminis adjectivis, et non substantivis ? Ponitur ista ratio, quia adjectiva adjacent suppositis et significant formam in adjacentia ad supposita, et ideo possunt numerari ad numerationem suppositorum ; sed substantiva non significant formam in adjacentia ad supposita, sed significant aliquo modo absoluto a suppositis, et ideo non possunt sic numerari, quia sic significaretur ibi numeratio formæ, et ideo non conceditur duo Dii, sicut conceditur duo habentes Deitatem.

Rejici... tion... Di... Thom...

Sed ista ratio non videtur sufficere, quia terminus numeralis ponit significatum suum circa significatum determinabilis, significatum autem substantivi et adjectivi idem est ; non differunt autem nisi in modo significandi, ideo videtur quod terminus numeralis primo ponat significatum suum circa idem, et ideo si significaretur numeratio formæ determinabilis ex una parte, etiam ex alia ; nec propter illam adjacentiam ad suppositum, quæ convenit uni et non alii, non ratione significati, sed ratione modi significandi poterit esse veritas in una et falsitas in alia.

Assigno aliam rationem (c) talem : omne dependens dependet ad aliquid omnino et simpliciter independens, (nunquam enim dependentia alicujus sufficienter terminatur, nisi ad aliquid omnino independens ), et ideo quando duo æque dependent neutrum est natum terminare alterum, sed utrumque dependet ad tertium independens, adjectivum est dependens ad substantivum ; quando igitur adjectivum additur substantivo, saltem invenit independens ad quod terminatur ejus dependentia. Quando autem duo adjectiva adduntur sibi mutuo, neutrum ad alterum dependet, quia neutrum terminatur ad alterum, sicut neutrum terminat dependentiam alterius, sed dependent ad aliquod tertium, quod terminat sufficienter dependentiam eorum amborum ; igi- 1.

Ter... nume... al... se h... subst... vi... qua... adj... tiv...

uo ntes d ermi- ur ?

tur quando terminus numeralis additur substantivo, sicut si dicatur : *duo spiratores*, statim terminus numeralis adjectivus habet substantivum terminans. Et quia adjectivum determinat illud, quod ejus dependentiam terminat, ideo denotatur significatum sui substantivi numerari; quando autem additur adjectivo, ut cum dicitur : *duo spirantes*, utrumque est dependens, et ideo neutrum determinat alterum, sicut neutrum determinat dependentiam alterius, sed ambo dependent ad tertium, quod terminat eorum dependentiam et determinatur per ipsa.

Et hoc in proposito est *aliqui* vel *personæ*, quasi dicat *tres aliqui* vel *tres personæ creantes*, quia licet usitate adjectivum masculinum non sit substantivum, sed tantum neutrum sit substantivum ; tamen in divinis quando adjectivum masculinum ponitur per se, tunc intelligitur ibi esse substantivum, ut *quis* vel *persona*, ut cum dicitur : *Pater et Filius non sunt unus*, sicut dicunt auctoritates, licet sint unus Deus, quia *unus* absolute positus significat adjective, et intelligitur habere suum substantivum, scilicet *quis*. Unde significatur quod Pater et Filius sint *unus quis*, vel *unus aliquis*, vel *una persona*, quod est falsum.

Tunc (d) ad illam consequentiam : *sunt duo spirantes*, *ergo duo spiratores*, nego eam. Et cum probas, quia sicut singulare infert singulare, et ita plurale, plurale, dico quod non oportet, quod si ad aliquod antecedens sequatur aliquod consequens, quod ad distinctionem antecedentis sequatur distinctio consequentis, nisi quando consequens illud distinguitur in antecedentibus, sicut genus distinguitur in speciebus. In proposito autem supposita spirantia distinguuntur, et ad suppositum spirans sequitur spirator; sed illud consequens non distinguitur, nec numeratur numerato antecedente, et ideo arguendo: *spirans, ergo spirator duo spirantes, ergo duo spiratores*, est fallacia consequentis, arguendo a distinctione antecedentis ad distinctionem consequentis, et si aliquando invenitur a Doctoribus, quod Pater et Filius sunt duo spiratores, debent exponi eorum auctoritates et sane intelligi. Multæ enim auctoritates Sanctorum, quæ non sunt veræ de virtute sermonis, exponendæ sunt secundum Magistrum *dist.* 12.

Sumit consequens pro communi, et antecedens pro inferiori, ut animal homo, si animal non divideretur in homine, non sequeretur, duo homines, ergo duo animalia.

Ad argumenta respondetur. Ad primum cum arguitur de nexu, dico quod Pater et Filius nectuntur in Spiritu sancto sicut in communi producto, et quæ sic nectuntur in communi producto, licet sint distincta (alioquin non connecterentur) tamen non habent commune productum inquantum distincta, sed in quantum unum. Unde productum unum est ab eis inquantum sunt unum producens, et ita auctoritas illa est in oppositum.

Ad secundum dico (e) quod actio est singularis per se existentis, non oportet autem esse alicujus singularis incommunicabilis per se existentis, sicut dictum est *dist.* 4. sicut hæc est vera : *Deus creat*, vel *Deus est Pater Filius et Spiritus sanctus* ; ita ponitur hîc, quod est

15. Unde cum vis spirativa non dividatur, non sequitur a singulari ad plurale. Ad 2. quæst. 2.

aliquis spirator singularis, cui primo convenit, id est, adæquate spirare, qui præintelligitur aliquo modo in Patre et Filio, quibus convenit actus spirandi, quia uterque est hic spirator, et tunc diceretur quod illius per se existentis, quod est quasi commune quoddam in re ad Patrem et Filium, est una actio, licet illud non sit unum suppositum, id est, incommunicabile, sicut nec Trinitas est unum suppositum, una tamen creatione creat.

Istud non videtur hîc probabile, sicut ibi : *Deus creat,* quia non videtur hîc aliquis per se existens communis Patri et Filio, et non Spiritui sancto, quia tunc illud singulare per se existens licet non incommunicabiliter, realiter tamen referretur ad Spiritum sanctum, et esset aliquid realiter relatum ad intra prius aliquomodo quam intelligeretur esse persona, ita quod non omnis relatio realis ad intra esset personæ, quod non videtur probabile.

16. Actio ultimate est suppositi, vel habentis modum ejus, et explicatur, quomodo.

Aliter dici potest, quod actio non denominat ultima denominatione nisi suppositum, vel habens modum suppositi. Dico *modum suppositi*, pro anima separata et pro accidentibus separatis per miraculum, quæ denominantur ab actione ultima denominatione, quia per se existunt, licet non incommunicabiliter, quia nata sunt communicare se suppositis. Dum tamen nihil communicant illis, nihil denominatur ab actione eorum nisi ipsa, ultima denominatione; sed omnis forma existens in alio, ut forma, sicut dat *esse* illi, ita dat illi aliquo modo denominari a sua actione, et licet forma in supposito denominetur ab actione sua, non tamen ultima denominatione, sed ulterius denominatur suppositum ab eadem actione; si tamen aliqua forma per se existens nata esset habere aliquam actionem propriam, si ipsa daret idem *esse* pluribus, ex quo supposita non denominantur actione formæ, nisi quia habent *esse* per formam denominarentur ab eadem actione, sicut haberent idem *esse* illius formæ activæ. Exemplum, si una albedo esset in duabus superficiebus, una immutatione immutarent igitur cum voluntas fecunda sit unum principium spirandi, quidquid denominatur ab ista actione, per hoc, quod habet *esse* ista forma, denominatur eadem actione. Quando igitur dicitur actio, est suppositi, ergo plurium suppositorum plures actiones, nego consequentiam, nisi quando plurificatur in eis illud, quod est ratio agendi, per quod ista dicuntur denominative agere.

Et si objicias, ab una anima hominis sunt multæ operationes distinctæ, ut *intelligere* et *velle*, et etiam multæ operationes sensitivarum partium, ut *videre, audire,* et talia multa ; et si partes illæ essent supposita, essent eorum agentium plures actiones.

Dico quod non semper, si unica res est, est ejus unica ratio agendi. Imo unica res potest includere in se plures rationes agendi, sicut dicetur de anima respectu suarum potentiarum, si de hoc fiat quæstio. Dictum autem est in prima responsione jam habita de una

ratione simpliciter agendi, qualiter una ratio est in Patre et Filio, ad producendum Spiritum sanctum.

3. Ad tertium dico, quod Pater et Filius spirant Spiritum sanctum, inquantum sunt omnino unum, et non inquantum sunt unum in essentia, nec inquantum unum in persona, sed inquantum sunt unum in vi spirativa.

Et cum infertur, ergo Pater esset duo principia productiva propter duplicem fecunditatem in eo, nego consequentiam, quia ad hoc quod dicatur plura producentia, requiritur numeratio suppositorum; non enim dicitur aliquis plures scientes, licet habeat plures scientias, sed oporteret esse supposita ad hoc quod sequeretur.

itio. *Quia adjectivum est in adjacentia essentiali ad suppositum, quod terminat ejus dependentiam, et ideo non potest plurificari nisi substantivum, quod sistit ejus dependentiam, plurificetur. Hic autem in proposito suppositum, quod sistit dependentiam adjectivi, non potest plurificari, et ideo adjectiva sibi adjacentia non possunt plurificari nisi propositio sit falsa. Et de hoc alias in tertio libro, ubi* . 1.
3. *quæritur*: utrum si plures naturæ assumerentur a Verbo, esset unus vel plures homines?

## COMMENTARIUS

(a) *Juxta quæstionem istam.* In ista littera sunt aliqua notanda Primum, *nomen verbale est tale, quod significat actum per modum habitus et quietis*; et accipio habitum pro quiete, eo modo quo dicimus, *habitibus præsentibus cessat motus,* et quod tale nomen verbale significat principium productivum, si tale, ut tale principium denominat suppositum vel aliud singulare. Exemplum, *Genitor* significat principium generandi, ut tale principium denominat suppositum quod dicitur genitor; non enim dicimus principium generandi est genitor. Et similiter *lectio* significat actum per modum quietis, et *lector* significat principium legendi, ut denominat suppositum, quia principium legendi non est lector, sed suppositum

Differentia inter lectionem et lectorem.

Secundum dictum : *Quando verbum significat aliquid per modum fluxus et fieri, sicut* generare, legere, et *hujusmodi, nomen participium sumptum ab illis, ut* legens, generans, *significat per modum fluxus et fieri*; *nomen vero verbale*, genitor *vel* lector, *tantum significat per modum quietis*, et sic est quando dico *spirans et spirator;* nam *spirator* significat principium spirandi per modum quietis.

Tertium, quod *omnis numerus ponit suum significatum, quod est numerare circa significatum determinabilis ab ipso, sicut cum dico duo homines*. Nam significatum *hominis* est determinabile per numerum, et sic numerus binarius ponit suum significatum, scilicet dualitatem circa *hominem,* ut vere dicantur duæ naturæ distinctæ, sicut cum dico *spiratores*, ponit suum significatum numerus circa significatum determinabilis, quod est *spirator*, et significatum *spiratoris* est principium formale productivum ; et sic sensus esset, quod si Pater et Filius essent duo spiratores, non tamen essent duo supposita, sed in eis essent duo principia productiva Spiritus sancti, non sic cum dico: *duo spirantes*.

(b) *Sed quæ est ratio quare terminus,* etc. Thomas dicit in sententia, quod adjectivum, quia significat formam adjacentem suppositis, ideo distinguitur ad distinctionem suppositorum. Substantiva vero, quia non significant formam per 9.

modum adjacentis, sed absolute, ideo non numerantur ad numerationem suppositorum. Exemplum est de albo et albedine.

Sed Doctor ex hoc arguit contra, quia cum substantivum et adjectivum simpliciter significent idem, licet non eodem modo, non videtur possibile adjectivum numerari quin et substantivum, sicut si sunt duo alba; ergo et duæ albedines.

Objectio. Sed videtur, quod opinio Thomæ possit stare, quia quando eadem forma numero plura denominat, adjectiva numerantur ad numerationem suppositorum, et tamen forma illa non numeratur, sicut non sequitur, eadem intellectio est in Patre et Filio et Spiritu sancto; et denominat illas personas, et per ipsam dicuntur tres intelligentes, ergo et tres intellectiones, non sequitur. Sic est in proposito de virtute spirativa, quæ denominat Patrem et Filium.

Solutio. Dico, quod instantia Scoti bene valet contra Thomam, quia de virtute sermonis, cum dico *tres intelligentes*, sequitur *ergo tres intellectores*, quia ex quo *intellector* idem simpliciter significat quod *intelligens*, sequitur propositum. Secus si diceretur, *tres personæ intelligentes*, quia tunc sensus est, quod una intellectio in proposito denominat tres personas, sed cum dico absolute *tres intelligentes*, videtur importari distinctio in forma.

10. (c) *Assigno aliam rationem*. In ista littera sunt plura notanda. Primo, quod omne dependens de necessitate terminatur ad aliquod independens, et hoc accipiendo *dependens* et *independens* ejusdem generis; nam effectus dependet a sua causa effectiva, ideo terminatur ad illam, et finitum ad finem, et accidens ad subjectum; et hæc ultimo modo accipitur hîc in proposito. Secundo, quando sunt aliqua duo æque dependentia eodem genere dependentiæ, unum non potest terminare dependentiam alterius; et dixi *æquali dependentia*, quia quantitas quamvis dependeat ad substantiam in ratione subjecti, potest tamen determinare dependentiam albedinis, ut patet in Sacramento Altaris, et quando æqualiter dependent, utrumque terminatur ad tertium independens. Tertio, cum dico *duo spirantes*, ista duo adjectiva æqualiter dependent eodem genere dependentiæ, ideo ly *duo* non potest dependere vel terminari ad *spirantes*, quia sic terminari est ponere suum significatum circa *spirantes*, quod non potest esse, cum æqualiter dependeant; ergo ista duo terminantur ad tertium, puta ad personas, et est sensus : *duo spirantes*, id est, duæ personæ spirantes. Cum vero adjectivum terminatur ad substantivum, ponit suum significatum circa illud, et sic dicendo : *duo spiratores*, ly *duo* ponit suum significatum circa *spiratoris* significatum, et sic ponit suum significatum circa vim spirativam, et sic essent duæ vires spirativæ, quod est falsum. Quarto, cum dicit quod *adjectivum in divinis videtur posse substantivari in masculino genere*, hoc debet intelligi, quod semper subintelligitur aliquod substantivum, ut cum dico *creans* statim subintelligitur *Deus*; et similiter subintelligitur *persona*, et similiter cum dicitur, *Pater et Filius sunt unus*, ly *unus* quamvis sit adjectivum, dicitur substantivari, quia statim subintelligitur *aliquis*, id est, sunt unus Deus ; et similiter hîc *Pater et Filius non sunt unus*, id est, non sunt unus aliquis vel una persona, etc.

(d) *Tunc ad illam consequentiam*, etc. Quando dicit Doctor quod *verum est, quando consequens distinguitur in illis*, non accipitur hîc *consequens* pro omni eo quod sequitur ad antecedens, sed accipitur *consequens* prout accipitur in fallacia conse-

quentis, quod est superius vel commune ad plura, et *antecedens*, quod est quodammodo inferius, et sic ad numerationem antecedentis, sequitur numeratio consequentis, quando ipsum consequens, id est, commune, distinguitur in inferioribus, sicut hîc : sunt duo homines; ergo duo animalia, quia animal distinguitur in illis. In proposito vero, quia vis spirativa, quæ est communis Patri et Filio, non distinguitur in illis, imo est tantum una, ideo non sequitur ad numerum personarum numerus virtutis spirativæ, et ideo non sequitur, sunt duo spirantes, id est, duæ personæ spirantes, ergo duo spiratores, quia in consequente significatur vis spirativa distingui.

*Ad argumenta*. Omnia videntur mihi clara, præter pauca, quæ ponimus.

(e) *Ad secundum dico*. Quia licet actio vere sit alicujus singularis existentis, ut ipsemet Doctor declaravit supra *dist. 4. quæst. 2. et in Quodlib. q. 2.* Et hoc non improbat ; sed quia dicit quod spirare est alicujus spiratoris singularis existentis communis Patri et Filio, contra hoc arguit, quia *spirator* dicit relationem realem ad Spiritum sanctum, sicut *generator* ad genitum, et sic aliquid, quod esset commune Patri et Filio, diceret relationem realem ad Spiritum sanctum, et si spirator prius intelligeretur in se, videretur habere relationem realem ad Spiritum sanctum ; hoc autem est inconveniens, quia relatio realis in divinis est tantum personæ ad personam, ut patet.

ectio. Si dicatur nonne principium productivum in divinis, puta memoria fecunda, dicit relationem realem ad productum ?

utio. Dico quod non, ut patet supra *dist. 2. et 5. q. 1.* in divinis producentis ad productum est relatio realis, sed principii productivi ad productum, non, quia tunc memoria fecunda realiter distingueretur a producto.

Secundam hujus distinctionis quæstionem pertranseo, cum ex se pateat, maxime in Scotica via imbutis. Nec judicio meo, ibi aliqua video, quæ majori nostra expositione egeat, nisi ad responsionem illius confirmationis ibi : *Respondeo de istis ordinibus.*

Pro cujus dilucidatione nota glossam nostram *super dist. præsenti* in principio responsionis, quæ sic incipit : *In ista quæstione planum est, quod Pater et Filius*, etc. Vide etiam Doctorem *in 2. dist. 1. q. 1. et in Quodlib. q. 4. et in Reportatis q. 1. prolog. et in Formalitatibus, et in Theorematibus, et alibi.*

## QUÆSTIO II.

*Utrum Pater et Filius spirent uniformiter Spiritum sanctum?*

Alens. 1. *p. quæst.* 46. *m.* 6. D. Thom. 1. *p. q.* 36. *art.* 3. *et hic quæst.* 1. *art.* 3. D. Bonav. *q.* 3. Richard. *quæst.* 3. Durand. *q.* 3. Vasq. 1. *p. d.* 150. *c.* 2.

Quod non, Augustinus 15. de Trinit. cap. 17. *Spiritus sanctus principaliter procedit a Patre,* non igitur principaliter a Filio ; ergo non uniformiter omnino. 1. Argum. 1.

Item Hieronymus epist. 88. *Spiritus sanctus proprie a Patre per Filium* ; ergo non procedit proprie a Filio. Argum. 2.

Item Hilarius de Trinit. 22. *Spiritum Sanctum, qui a te per unigenitum est, promerear* ; igitur est a Patre per Filium, ergo non uniformiter ab utroque. Argum. 3.

Item Richardus, sexto de Trinitate : *Spiritus sanctus procedit a Patre* Argum. 4 Text. 5

*mediate et immediate, a Filio autem immediate tantum*; ergo, etc.

Argum. 5. Text. com. 4. Item, omnis causa prima plus agit quam secunda, ex prima propositione de Causis, et patet ex dicto Philosophi primo Posteriorum et secundo Metaphysicæ: *Necessariorum principia esse verissima semper oportet, quia sunt aliis causa veritatis;* ergo omne prius producens plus producit quam secundum producens; sed Pater videtur prius producere, (cum det Filio producere) ergo, etc.

Ratio opp. Contra, uno principio, inquantum omnino unum in eis, spirant Spiritum sanctum ex quæstione præcedente; ergo omnino uniformiter.

## SUPPLEMENTUM R. P. F. JOANNIS PONCII.

1. Non ideo hanc absque Commentario nobis reliquit Lychetus, quod eam, ut alias duas quæstiones sextæ quæstioni distinctionis tertiæ insertas, ex Oxoniensi Doctoris scripto esse non putaverit; sed quod, ut ipsemet in fine expositionis ad præsentem quæstionem adhibitæ asserit, tam clare eam tractaverit Doctor, ut expositione vix indigeret. Quod quamvis ita sit, tamen aliqua majoris claritatis causa adjungere non erit ingratum, ut spero, lectoribus. Itaque ut incipiam, propositis quatuor ex Patribus, et una ex Philosophi auctoritate, pro negativa parte, et una ratione pro affirmativa, quæstionem resolvit affirmative, ita ut nullam difformitatem inter Patrem et Filium in spirando Spiritum sanctum admittat, nisi quod Pater spiret a se, Filius vero non spiret a se. Contra quam opponit unam difficultatem, ex cujus solutione prædictas auctoritates partis negativæ explicat.

Summa hujus quæstionis.

### SCHOLIUM.

Spiratio ut a Patre et Filio quoad terminum, est omnino uniformis, imo una; Pater tamen spirat a se, sed non prius origine proprie. Filius spirat non a se; non est ergo similis ordo inter Patrem spirantem et Filium spirantem, sicut est inter Patrem generantem et spirantem, alias Filius non spiraret, quia terminus jam esset præexistens. Sed iste est ordo, quod in Patre primo est utraque fecunditas. Secundo, in eo est actus primæ fecunditatis, scilicet memoriæ, qui est *dicere* seu generare, quo, in Filio est secunda fecunditas. Tertio, actus secundæ fecunditatis est simul a Patre et Filio, sed a Patre a se, a Filio non a se. De hoc ordine Scot. latius 2. dist. 1. quæst. 1. et Quodlib. 4. et in Report. quæst. 1. prolog.

Respondeo (a), actus potest considerari tripliciter; vel in se, vel inquantum est termini, vel inquantum comparatur ad supposita agentia. Primis duobus modis est omnino uniformitas vel potius unitas, quia verissime una actio et unus terminus productus. Tertio modo loquendo sicut ipsa vis spirativa communicatur Filio a Patre, ita etiam quod Filius spiret, hoc habet a Patre, et ita Pater spirat a se, Filius autem non a se. 2.

Contra, (b) igitur Pater prius spirat Spiritum sanctum quam Filius spiret Spiritum sanctum, quia in illo primo signo originis, in quo Pater habet a se *esse*, habet *spirare* a se; et tunc Filius non spiraret, quia si Spiritus sanctus præintelligitur habere prius *esse* a Patre quam a Filio, tunc Filius produceret Spiritum sanctum jam præexistentem.

Confirmatur, quia quodcumque principium productivum in supposito priori, intelligitur habere terminum adæquatum, non potest esse principium producendi in posteriori supposito, sic est in proposito; ergo, etc.

. d. 1. . 1. in dl. q. et 1. portat. q. 1. log. et libro primo cipio et orema- ibus.

Respondeo, de istis ordinibus (c) sive originis sive naturæ, et de multis ordinibus prioritatis et posterioritatis, alias dicetur; sed quantum ad propositum, dicendum quod non est consimilis ordo inter Patrem generantem et spirantem, sicut est inter Patrem spirantem et Filium spirantem. Unde non est intelligendum, quod Pater spirat antequam Filius spiret, sicut prius origine Pater generat quam spiret, propter ordinem principiorum in producendo, quia tunc Filius non spiraret, ut argumentum deducit, quemadmodum Spiritus sanctus non potest generare Filium jam præintellectum generari.

Sed est iste ordo, quod in Patre est primo utraque fecunditas a se. Secundo, est in Patre actus primæ fecunditatis, et tunc in Filio est secunda fecunditas. Tertio, est actus secundæ fecunditatis simul a Patre et Filio, habentibus tunc simul illam fecunditatem; adhuc tamen cum aliquo ordine, quia ille actus est Patris a se, Filii autem non a se, sed a Patre, sicut nec in secundo signo, est illa fecunditas Filii a se, sed Patris est a se. Non est ergo ordo originis inter spirationem Patris et Filii, quasi spiret Pater in aliquo signo originis in quo non spiret Filius, sed in eodem signo originis simul spirant. Est tamen ibi ordo spirantium in spirando, quia Pater in illo tertio signo originis, spirat a se, Filius autem non a se.

er non rius ine spirat n Filius spirat se lius a atre.

Ad confirmationem dico quod major non est vera, si illud principium non habeat prius terminum adæquatum, antequam aliud suppositum producatur, cui communicatur illud principium secundum totam ejus fecunditatem; et sic est in proposito de vi spirativa quam Pater communicat Filio, antequam habeat terminum adæquatum, scilicet Spiritum sanctum.

Per idem patet ad omnes (d) auctoritates adductas, quia propter hoc dicit Augustinus Patrem principaliter spirare. Exponit enim se, *ideo principaliter dixi*, quia quod Filius spirat, hoc habet a Patre. Dicit tamen quidam Doctor, quod Pater spirat principaliter et principalius; Filius autem tantum principaliter spirat, quia respectu Spiritus sancti habet Filius auctoritatem, licet Pater habeat auctoritatem respectu Filii, et respectu Spiritus sancti inquantum spirat. Alius autem Doctor contradicit sibi, quod non est ibi aliqua comparatio proprie dicta in aliqua forma una, sed tantum est ibi comparatio in voce. Sicut Michael dicitur sanctior dæmone, ubi est tantum comparatio secundum vocem, et non secundum aliquam formam communem in utroque extremo, sed illa forma est tantum in uno extremo et non in altero, ita principalitas est in Patre, ut idem sit Patrem principalius spirare et principaliter spirare. Ad aliud de Hieronymo dico, quod proprieta-

3. Ad arg. 1.

Alexander de Alexand. in præsenti dist. q. 2. et S. Bonav. q. 2. in fin. Varro in præsenti dist.

Ad 2. Proprietarius -

quid sit.

rius tantum dicitur ille, qui in habendo rem, nullo modo dependet ab alio; usuarius autem, qui in utendo re, dependet ab alio, non est proprie proprietarius. Pater igitur, qui vim spirativam habet a se, recte dicitur proprie spirare; Filius non sic proprie, scilicet a se spirat, licet proprie, id est, non improprie vel imperfecte spiret.

4. Ad 3. Quomodo Pater spirat per Filium? Per ly, per significatur auctoritas quandoque, quandoque subauctoritas

Per idem patet ad Hilarium, quando dicit quod Spiritus sanctus est a Patre per Filium, distinguit tamen, quod aliquid determinatum per hanc præpositionem *per*, cum suo casuali comparatur ad verbum transitivum vel intransitivum. Si ad transitivum, tunc notatur in casuali hujus præpositionis subauctoritas, ut *Pater creat per Filium*. Si ad absolutum vel intransitivum, tunc notatur in casuali hujus præpositionis auctoritas, et hoc vel efficientiæ, sicut *homo vivit per Deum*, vel causæ formalis, ut *homo sapit per sapientem*.

Pater spirat mediate et immediate quomodo.

Et per idem patet ad Richardum Pater enim eadem fecunditate immediate spirat Spiritum sanctum, sed inquantum dat Filio illam virtutem spirandi qua Filius spirat, potest dici mediate spirare. Nec est hîc difformitas aliqua perfectionis et imperfectionis, sive aliquid quod ponat diversitatem in actu, sed tantum alius modus habendi eamdem virtutem, quia Pater a se, Filius non a se, sed a Patre.

Ad 5. Causa prima plus causat quam secunda sed principians

Ad ultimum dico, quod illa propositio est vera de causa et causato, propter hoc quod in causis ordinatis, est alia virtus causandi et principalior in priore, non autem in principio quod non est causa, quia ibi non est alia virtus principiandi, ita est in proposito; et ideo non plus principiat primum principians quam secundum, sicut nec causa superior plus causaret quam causa secunda, si eadem virtute causativa causaret cum causa secunda.

prius non pl[...] quandoq[...] produc[...] quam posteri[...] quand[...] eadem est utri[...] que virtus

## COMMENTARIUS.

2. Supple[...] Poncii

(a) *Respondeo, actus potest considerari,* etc. Ad solutionem hujus quæstionis, notat actum producendi seu ipsam productionem, quæ aliquid ab alio producitur, posse considerari primo secundum se; secundo in ordine ad terminum cujus est productio; tertio in ordine ad principia, quæ denominantur producere per ipsam. Deinde docet si consideremus actum productivum Spiritus sancti, hoc est spirationem, qua ipsum Pater et Filius spirant; si consideremus, inquam, hunc actum vel spirationem secundum se, nullam esse difformitatem in illa, quia est una numero sine ulla intrinseca variatione essentiali aut accidentali, ut constat; tum ex eo quod virtus spirativa sit eadem numero in Patre ac Filio, nimirum voluntas habens essentiam propositam sibi per cognitionem infinitam et communicatam per dictionem memoriæ fecundæ infinitæ; tum, quia id expresse decernitur a Concilio Lugdunensi, ut habetur *in cap. unic. de summa Trinitate et fide Catholica,* et etiam a Concilio Florentino *sess.* 24.

Pater Fili[...] unifor[...] ter spiran[...] conside[...] spirati[...] secund[...] se.

Si etiam consideremus illam spirationem in ordine ad terminum per eam productum a Patre et Filio, nulla potest esse difformitas in spiratione, quandoquidem terminus sit omnino unus et idem, nimirum Spiritus. At si consideremus denique

Et eti[...] conside[...] spirati[...] in ordine termi[...] produc[...]

spirationem in ordine ad supposita spirantia per ipsam, hoc est ad Patrem et Filium et ad modum quo competit ipsis spiratio, quandoquidem competit ipsis spiratio ratione voluntatis, et voluntas competat Patri ex se, et non per communicationem alterius personæ, cum Pater sit prima persona et improducta; Filio vero competat per communicationem, qua Pater ipsum producendo, communicat ipsi essentiam divinam cum omnibus suis perfectionibus absolutis tam essentialibus quam attributalibus; hinc fit ut sit hæc difformitas in modo, quo convenit ipsis spiratio, nimirum quod Patri competat a se, Filio vero non a se, sed ab alio, nempe a Patre. Alia vero difformitas nulla in ea etiam hoc tertio modo considerata, reperiri potest.

Non eodem modo competit spiratio Patri et Filio.

3. Objectio.

(b) *Contra, igitur Pater prius spirat Spiritum*, etc. Objicit contra præmissam resolutionem, quod sequeretur Patrem prius origine spirare Spiritum sanctum quam Filius, sed hoc est absurdum. Probatur sequela majoris, quia si Pater habet a se virtutem spirativam quandoquidem ipse Pater sit prius origine quam Filius, deberet pro illo priori habere virtutem spirativam, et consequenter spirare. Probatur etiam minor; tum quia sic Filius non produceret Spiritum, non enim potest producere realiter quod est ante ipsum realiter productum; tum quia sic Spiritus sanctus esset prior Filio. Confirmatur, quia principium *quo* productivum habens terminum adæquatum productum pro aliquo instanti priori, non potest habere terminum productum, ut est in aliquo existente pro instanti posteriori. Hinc enim intellectus, ut in Spiritu sancto, non potest hábere terminum productum, quia supponitur in aliquo priori habere terminum adæquatum productum; sed voluntas, in casu, haberet terminum adæquatum productum, ut in Patre pro instanti priori quam haberet *esse* in Filio; ergo non posset habere Spiritum sanctum productum ut in Filio pro instanti posteriori.

4. Advertentia ad responsionem.

(c) *Respondeo de istis ordinibus*, etc. Omissis multis quæ de ordinibus originis et naturæ divinarum personarum ac perfectionum illis competentium dici solent, breviter ut respondeat difficultati præsenti, advertit non esse eumdem, nec similem ordinem originis inter Patrem generantem et spirantem, ac est inter Patrem spirantem et Filium spirantem. Diversitas autem consistit in hoc quod sit talis ordo inter Patrem spirantem et generantem, ut possit intelligi Patrem esse generantem sine eo quod antecedenter intelligatur habere spirationem, ex eo scilicet quod spiratio non est nec principium *quo* aut *quod* partiale, aut totale ipsius generationis; nec conditio necessario prærequisita, cum non possit ostendi cur prærequireretur; e contra vero non potest intelligi quod Pater sit spirans quin præintelligatur esse generans, si quis distincte et perfecte intelligat modum, quo de facto spirat et naturam perfectionum ipsius, quia imprimis fecunditas spirativa, quæ est voluntas, subordinatur ex natura sua intrinseca intellectui, sic ut quemadmodum non potest voluntas intelligi habere volitionem improductam et essentialem, qua Pater formaliter vult, quin intellectus habeat intellectionem improductam essentialem, qua Pater formaliter intelligit, et hoc ex natura intrinseca voluntatis, quæ non potest ferri nisi in cognitum; ita etiam non possit habere amorem productum, quin intellectus habeat verbum productum; tum a paritate rationis, quia non est potior ratio cur haberet subordinationem voluntas ad intellectum quoad actum suum improductum, quam quoad actum

Diversitas originis inter Patrem generantem ac spirantem, et Patrem ac Filium spirantem.

Voluntas subordinatur intellectui quoad actum improductum et productum.

etiam suum productum; tum quia eo ipso quo præsupponit essentialiter ex natura sua intrinseca actum improductum intellectus, non potest assignari ratio cur non debeat intellectus habens, mediante illa intellectione improducta, essentiam divinam perfectissime cognitam, prius producere sapientiam genitam quam voluntas amorem productum. Itaque ex his manifeste sequitur esse talem ordinem originis inter Patrem generantem et spirantem, ut possit intelligi habere terminum generationis productum et ipsam generationem, sine eo quod intelligatur habere terminum spirationis productum, aut ipsam spirationem, non vero e contra, et hoc propter naturam intrinsecam principiorum generativi et spirativi.

5. Talis vero ordo nullo modo reperitur inter Patrem spirantem et Filium spirantem ; neque enim potest intelligi a consequente modum quo spirat Pater, et exigentiam naturalem virtutis spirativæ, quod prius spiret quam Filius spiret(multo minus autem potest intelligi quod Filius spiret, antequam Pater spiret), quia quandoquidem spiratio conveniat Patri ratione voluntatis, quæ ex natura sua intrinseca, ut dixi, exigit operationem potentiæ intellectivæ, improductam quidem ut habeat operationem suam improductam, productam vero ut habeat operationem suam productam, et eo ipso quo habetur operatio producta intellectus, hoc est notitia genita seu Verbum, communicetur ipsi voluntas cum cæteris perfectionibus absolutis essentiæ divinæ; hinc fit necessario, ut voluntas non possit intelligi potens spirare proxime cum omnibus requisitis, quin intelligatur esse in Verbo producto per memoriam fecundam ; sed eo ipso quo voluntas non intelligitur, nec est proxime sic potens, donec communicetur Filio, sequitur quod non sit talis ordo inter Patrem spirantem, ac Filium spirantem, ut possit Pater intelligi spirare antequam intelligatur Filius spirare, ut patet; et consequenter non esse talem ordinem inter Patrem spirantem ac Filium spirantem, qualis est inter Patrem generantem ac Patrem spirantem.

*Pater non potest prius spirare quam Filius.*

*Voluntas divina non est proxime potens spirare antequam sit in Filio.*

Quamvis ergo sit aliqua diversitas in modo, quo convenit spiratio Patri et Filio, quia convenit Patri a se sine communicatione, Filio vero non convenit a se, sed ab alio, nempe per communicationem; et in hoc sensu possit dici Pater aliquo modo prius prioritate originis impropria et secundum *quid,* spirare, quam Filius , tamen non est talis ordo, ut possit dici proprie et simpliciter prius spirare quam Filius spiret, quia ad hanc prioritatem deberet habere virtutem spirativam expeditam et proximam cum omnibus conditionibus necessariis ad spirandum, sine eo quod esset in Filio illa virtus. Hic est sensus verus et genuinus doctrinæ hîc traditæ a Scoto.

*Pater prius sp[irat] priorita[te] impropr[ia].*

Juxta quam in forma distinguo majorem, prius origine prioritate proprie dicta et simpliciter, nego ; prioritate impropria et secundum *quid*, concedo majorem et distinguo etiam minorem, sed est absurdum quod Pater prius spiret quam Filius ; prioritate proprie dicta originis, concedo, idque efficaciter probatur in probatione minoris ; est absurdum quod Pater prius origine prioritate improprie dicta supra explicata, per quam nihil aliud significatur quam quod Pater a se spiret, Filius vero non spiret a se, nego minorem ; neque enim inde sequitur quod Filius non produceret Spiritum sanctum, nec quod Spiritus sanctus præcederet Filium, ut patet. Ad probationem majoris dico, quod quamvis Pater haberet virtutem spirativam a se et esset prior Filio, haberetque pro illo priori virtutem spirativam, non tamen

*Respons[io] ad objectio[nem].*

sequeretur quod pro illo priori per virtutem spirativam spiraret, quia virtus spirativa est, ut dixi, ex natura sua intrinseca subordinata virtuti generativæ, et consequenter antequam virtus generativa habet suum terminum adæquatum ad intra productum, virtus spirativa non est proxime expedita ad spirandum ; et propterea quandoquidem pro illo priori pro quo Pater est prior Filio origine, prioritate proprie dicta, Filius non est productus, qui est terminus virtutis seu fecunditatis generativæ, sequitur quod Pater pro illo priori non possit spirare.

6. esponsio ad onfirmationem.

Ad confirmationem, prout a me proposita est, concedenda est major et neganda minor, propter rationes præmissas, et hæc solutio convenit in re cum Doctoris solutione. Sed ut directe cum ipso respondeam, propono confirmationem, ut ab ipso proponitur : Quodcumque principium productivum in supposito priori, intelligitur habere terminum adæquatum productum, non potest habere terminum productum ut in posteriori ; sed si Pater a se habet virtutem spirandi, quæ est principium productivum *quo* Spiritus sancti, illa virtus seu principium ut in Patre, qui est suppositum prius Filio, habet terminum adæquatum productum, nempe Spiritum sanctum ; ergo non habet illum terminum, nec alium productum ut in Filio, qui est suppositum posterius Patre. Respondeo cum Doctore, distinguendo majorem ; si principium illud in priori supposito non habeat terminum productum antequam communicetur alteri supposito posteriori, nego ; si habeat, concedo, et similiter distinguo minorem, ut in Patre, ita ut producatur iste terminus priusquam istud principium communicetur Filio, nego, ita ut non producatur prius, concedo minorem et nego consequentiam.

7. Exempla declarativa doctrinæ præmissæ.

Tota doctrina hactenus tradita hoc modo explicata, satis videtur clara ; pro majori tamen claritate ejus apponam duo exempla, unum ex materia de creatione, de qua Doctor 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. et est, quod Pater ex eo quod habeat virtutem creativam ex se, et prius quidem competat ipsi quam producat Filium et Spiritum sanctum, et quam communicet illam ipsis, potest dici habere ipsam creationem ex se seu creare ex se, quia habet creationem ortam ex principio ex se ipsi competente, et a nullo alio sibi communicato. Filius vero et Spiritus sanctus non possunt dici creare ex se, sed ab alio, quia virtus a qua exit ipsorum creatio, est communicata ipsis a Patre, et tamen hoc non obstante, omnes tres personæ immediate creant, et quidquid creat Pater, idem creatur a Filio, idem a Spiritu sancto creatur. Nec est verum quod pro ullo priori procedat creatura ulla a Patre, in quo non procedit a Filio et Spiritu sancto, quia scilicet quamvis habeat Pater virtutem pro aliquo priori, antequam habeant illam Filius et Spiritus sanctus, tamen pro illo priori non potest exire ad actum secundum, propter naturam intrinsecam ipsiusmet virtutis creativæ, quæ vel est ipsamet voluntas, vel certe subordinatur voluntati, quia alias necessario crearet Deus ad extra ; et proinde præsupponit productionem ad intra tam intellectus quam voluntatis, atque adeo communicationem sui ipsius terminis sic productis, nimirum Filio et Spiritu sancto, antequam possit habere creationem ; unde fit ut omnis creatio proveniat ab ea ut existente in tribus personis, et ut nulla creatio pro aliquo instanti procedat a Patre, quin pro eodem procedat a Filio et Spiritu sancto, sed idem prorsus sine ulla disparitate contingit in proposito nostro ; ergo verum est quod quamvis Pater spiret

Tres personæ divinæ immediate producunt omnia ad extra sine ullo ordine prioritatis propriæ.

a se, et Filius non spiret a se, sed a Patre, quod tamen ita simul spirent Spiritum sanctum, ut Pater et Filius ipsum spirent, nec prius spiret ipsum Pater prioritate proprie dicta ac impediente spirationem Filii, quam ipse Filius spiret ipsum.

8. 2. Exemplum. Secundum exemplum esse potest, quod si Deus calorem existentem in aliquo subjecto, pro tribus horis in quibus non posset calefacere propter aliquod impedimentum, ut resistentiam passi aut defectum sufficientis applicationis, si, inquam, hujusmodi calorem, sive per possibile sive per impossibile, poneret Deus in alio subjecto pro quarta hora, ac simul applicaret utrique subjecto passum caloris capax, in tali casu certum est quod utrumque subjectum æqualiter et uniformiter calefacerent illud passum, quamvis virtus activa esset prius, non dico natura et origine, sed etiam tempore, in uno ex illis, quia scilicet hoc non obstante non competebat ipsi calefactio pro illo priori tempore, sed pro posteriori in quo tam bene reperiebatur calor, qui est principium calefactionis in altero illo subjecto. Quod si etiam ipsum primum subjectum calidum communicaret eumdem suum numero calorem alteri subjecto calido pro quarta hora, tum quidem verum esset quod in illa hora calefaceret passum utrique applicatum independenter ab illo secundo calido, habente eumdem numero calorem, quem ipsum primum calidum haberet, et quod illud secundum calidum non calefaceret independenter a primo; et tamen verum esset quod utrumque simul tempore calefaceret, quia scilicet nullo tempore egrediebatur calefactio a primo calido, quo non egrediebatur a secundo calido; ergo similiter in proposito.

Sed ponamus exemplum ordinarie occurrens : Si Pater et Filius concurrerent pro eodem instanti temporis ad trahendum navem, verbi gratia, certum est quod Filius haberet a Patre virtutem attractivam, et quod Pater haberet virtutem tractivam pro aliquo tempore antequam illam haberet Filius, quam consequenter non haberet a Filio, et tamen quod hoc non obstante, Pater pro nullo instanti priori naturæ aut originis traxisset, nec Filius pro ullo instanti posteriori, sed uterque simul traheret ; ergo multo magis posset Pater æternus habere virtutem spirativam pro instanti originis aliquo, pro quo eam non haberet Filius, et tamen non prius spirare quam Filius, qui pro instanti originis posteriori eam accepisset a Patre. Ali[u]d exempl[um].

9. Prim[um] argum[en]tu[m] princip[ale]. (d) *Per idem patet ad omnes auctoritates,* etc. Ex præmissa responsione ad objectionem et confirmationem, respondet ad argumenta principalia, quorum primum est ex Augustino dicente quod Pater principaliter spirat ; ergo Filius non spirat principaliter, et consequenter non spirat uniformiter. Respondetur distinguendo antecedens, et explicando Augustinum, quatenus habet virtutem spirativam a se, et Filius ab ipso, concedo ; alio modo, nego antecedens. Distinguo etiam primum consequens, intelligendo per *principaliter spirare,* spirare per virtutem ab alio non acceptam, concedo ; intelligendo aliam principalitatem, nego consequentiam ; et distinguo similiter ultimum consequens, ita ut habeat spirationem competentem sibi ex se et non ab alio, quemadmodum Pater habet, concedo consequentiam ; alio modo, nego consequentiam. Quod autem sanctus Augustinus nihil aliud intelligat, dum dicit Patrem principaliter spirare, quam quod spiret per virtutem ex se et non ab alio habitam, patet ex verbis ipsiusmet subjunctis : *Ideo principaliter dixi, quia*

Respo[nsio]. Quom[odo] Pa[ter] princi[pali]ter spir[et].

*quod Filius spiret, hoc habet a Patre.* Ad hæc addit Doctor duas responsiones aliorum ; unam Alensis, dicentis Patrem principaliter et principalius spirare, Filium vero principaliter tantum et non principalius. Sed vel per *principalius spirare* intelligit, quod dictum est, Patrem scilicet spirare per virtutem non acceptam ab alio, et hoc ipsum posset intelligi per principaliter, ut intelligit Augustinus ; et impertinenter recurritur ad distinctionem de *principaliter* et *principalius,* vel intelligit aliquid aliud, et sic falsum est.

sponsio lensis.

icitur.

sponsio arronis.

Altera responsio est Varronis tenentis non esse comparationem inter Patrem et Filium, quoad spirationem in re ipsa, sed in voce tantum, qualis est inter dæmonem et Angelum, dum dicitur quod dæmone sit sanctior Angelus. At hæc responsio videtur omnino falsa, quia comparatio fit inter Patrem et Filium quoad spirationem, quæ certe utrique competit, sed principaliter Patri, modo supra explicato, hoc est, ratione virtutis spirativæ quam ex se habet et non ab alio Pater, Filius vero non ex se, sed a Patre ; non ergo comparatio hîc facta est talis, qualis est comparatio Angeli et dæmonis in sanctitate.

ejicitur.

Argum. incipale.

Secundum argumentum principale est ex auctoritate Hieronymi dicentis : *Spiritus sanctus proprie a Patre per Filium ;* ergo non proprie procedit a Filio. Respondet Doctor distinguendo antecedens, ac explicando Hieronymum, proprie a Patre, quatenus Pater a se habet virtutem spirativam, concedit antecedens, et in eodem sensu concedit etiam consequentiam, et quidquid inde inferri potest, quatenus aliquam aliam proprietatem habet Pater in productione Spiritus sancti quam non haberet Filius, negat antecedens.

esponsio Doct.

Alia responsio.

Aliter responderi posset negando consequentiam, quia uterque propriissime spirat, quamvis unus a se et alter ab alio ; sicut uterque propriissime creat ad extra quidquid creatur, et sicut Pater et Filius in creatis propriissime trahunt navem, quamvis Filius eam trahat per virtutem acceptam a Patre, Pater vero per virtutem non acceptam a Filio.

Argum. 3. principale.

Tertium argumentum est ex Hilario dicente Spiritum sanctum esse a Patre per Filium ; ergo non est uniformiter ab utroque. Respondet Doctor præpositionem *per* quandoque significare subauctoritatem in suo casuali, hoc est, denotare in re significata per accusativum casum quem regit, auctoritatem ab alio acceptam, et significat sæpissime sic, quando conjungitur cum verbo transitivo, ut cum dicitur : *Rex conservat pacem per ministros, judicat per judices ;* quandoque vero significat auctoritatem, et non subauctoritatem, et sic sæpius significat quando conjungitur cum verbo intransitivo, ut cum dicitur : *Homo vivit per Deum,* ubi significat auctoritatem seu vim efficientem in Deo in ordine ad vitam dandam homini ; et cum dicitur : *Homo intelligit per intellectionem,* ubi significat ly *per* vim formalem intellectionis in ordine ad reddendum hominem intelligentem. Unde ex eo quod dicat Hilarius Spiritum sanctum esse a Patre per Filium, nihil magis significari potest ad propositum quam quod Filius habeat subauctoritatem, hoc est, auctoritatem vel virtutem ab alio, nempe a Patre acceptam ad spirationem Spiritus sancti, quod concedendum est ; et si in consequenti non intendatur aliud, quam quod Filius non uniformiter spiret cum Patre, quatenus non habet virtutem spirandi a se, sicut Pater habet, conceditur consequentia ; si aliud aliquid, negatur. Brevius in forma respondetur, distinguendo consequens, non uniformiter spirat, quia non spirat per virtutem a se habitam sicut

Significatio varia propositionis per.

Responsio.

Pater, concedo ; alio modo, nego consequentiam.

11. Argum. 4. principale. Quartum argumentum est ex Richardo de S. Victore, affirmante quod Spiritus sanctus procedit a Patre immediate et mediate, a Filio autem immediate tantum ; ergo non uniformiter. Respondeo Patrem dici mediate producere Spiritum sanctum, quia producit ipsum Filius, cui communicat virtutem productivam Pater, unde distinguo consequens ; ergo non uniformiter, ita ut quemadmodum Pater producat mediate communicando virtutem productivam, Filius etiam sic producat, concedo consequentiam ; alio modo nego consequentiam.

Responsio.

Argum. 5. principale. Ultimum argumentum ex auctoritate Philosophi est : necessariorum principia verissima esse oportet, quia sunt aliis causa veritatis ; ergo omne prius producens plus producit quam secundum producens ; sed Pater videtur esse prius producens quam Filius, quia dat Filio virtutem productivam ; ergo plus vel magis producit Spiritum sanctum quam Filius. Juxta responsionem Doctoris distinguendum est consequens ; si prius producens sit vera causa respectu secundi producentis et producti, transeat consequentia, quia non haberent talia producentia eamdem numero virtutem causandi, quandoquidem vera causa debeat distingui realiter a causato in natura, et consequenter non necessario secunda causa causaret tam perfecte quam prima causa, nec necessario effectus tam dependeret a secunda causa quam a prima. Si autem prius producens non sit vera causa, sed tantum principium, nego consequentiam, quia quod est tantum principium productivum respectu alterius, et non causa, debet esse ejusdem numero naturæ ac virtutis activæ cum ipso, et consequenter secundum producens debet tam perfecte producere quod ab utroque producitur quam primum producens. In proposito autem Pater est tantum principium producens, et non causa respectu Filii, qui est secundum producens ; unde non debet magis aut perfectius producere Spiritum sanctum quam Filius.

Responsio Doctoris.

12. Alia responsio. Aliter responderi posset distinguendo consequens : omne prius producens, prioritate proprie dicta, transeat ; improprie dicta, nego consequentiam. Et similiter distinguo subsumptum, sed Pater videtur esse prius producens prioritate proprie dicta et simpliciter, nego ; improprie dicta et secundum quid, concedo subsumptum et consequentiam.

Alia responsio. Aliter etiam responderi posset, distinguendo alio modo consequens ; si prius producens et secundum producens habeant eamdem numero virtutem productivam, nec illa unquam potest esse expedita in primo producente pro ullo instanti, antequam sit in secundo producente, nego consequentiam ; sic autem se habet Pater et Filius respectu productionis Spiritus sancti, et iidem simul cum Spiritu sancto respectu productionis creaturarum, ut patet ex dictis ; si non habeant eamdem numero virtutem, transeat, præsertim si habeant diversam, non solum numero, sed specie (ut contingit in causa prima et secunda), sic autem non se habent Pater et Filius, ut est de fide.

# DISTINCTIO XIII.

*(Textus Magistri Sententiarum.)*

*Quare Spiritus sanctus, cum sit de substantia Patris, non dicatur genitus, sed tantum procedens.*

A. Post hæc considerandum est, quantum a talibus, quales nos sumus, intelligi potest, cum Spiritus sanctus procedat de Patre et sit de substantia Patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere; et cur non dicatur Filius? Quare autem Spiritus sanctus non dicatur vel sit natus, et ideo non sit
Aug. c. 27. Filius. Augustinus ostendit *lib.* 15. *de Trinit.* dicens: « Si Spiritus sanctus Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est. Filius quippe nullus est duorum nisi patris et matris. Absit autem, ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. » Absurdissime ergo Filius diceretur amborum, id est, Patris et Filii. « Amborum enim Filius diceretur, si eum ambo genuissent, quod abhorret omnium sanorum sensus. Non igitur ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus. » His verbis ostenditur, cur Spiritus sanctus, cum sit de Patre, non tamen dicatur genitus vel Filius.

*Cum Spiritus sanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere?*

Cum autem Spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum, procedens quæri solet, cur Filius non dicitur tantum genitus, sed et procedens, sicut ipse in Evangelio Joannis ait: *Ego ex Deo processi vel exivi, et veni in mundum.* Non ergo tantum Spiritus sanctus procedit a Patre, sed etiam Filius. Ad quod dicimus quod cum uterque procedat a Patre, dissimiliter tamen. Nam « Spiritus sanctus, ut ait Augustinus *lib.* 5. *de Trinitate* procedit a Patre non quomodo natus, sed quomodo datus », vel donum. Filius autem processit nascendo, exiit ut genitus. Ac per hoc illud elucescit, ut potest, scilicet cur Spiritus sanctus etiam non sit Filius, cum et ipse a Patre exeat, « ideo scilicet non dicitur Filius, quia neque natus est, sicut Unigenitus, neque factus, ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicut nos. » B. Joan. 16. 27. 28. Aug. c. 14.

*Quod non potest distingui a nobis inter generationem Filii, et processionem Spiritus sancti.*

Inter generationem vero Filii et processionem Spiritus sancti, dum hîc vivimus, distinguere non suffi- C. Quæstio Maximini Aug. tom.

6. lib. contra Maxim. 3. c. 14. Responsio Aug. quod Pater est auctor processionis Filiorum.

cimus. Unde Augustinus Maximino præmissam quæstionem refricanti, scilicet quærenti, cur Spiritus sanctus non diceretur Filius, cum de Patris esset substantia, respondens sic ait: « Quæris a me, si de substantia Patris est Filius, de substantia Patris est etiam Spiritus sanctus, cur unus Filius sit, et alius non sit Filius? Ecce respondeo, sive capias sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus, sed ille genitus est, iste procedens; ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus; iste autem Spiritus est utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo, cum de illo loqueretur, ait: *De Patre procedit*, quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit et gignendo ei dedit, ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet etiam de ipso, non diceret discipulis: *Accipite Spiritum sanctum*, eumque insufflando daret, ut, a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte. Quia ergo si nasceretur, non tantum de Patre nec tantum de Filio, sed de ambobus utique nasceretur, sine dubio Filius diceretur amborum. Ac per hoc, quia Filius amborum nullo modo esset, non oportuit nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus, procedendo de ambobus. »

Joan. 15. d.

Joan. 20. f.

### *Hic dicitur quod non valet inter illa duo distinguere.*

D. Ex eodem Aug.

« Quid autem inter *nasci* et *procedere* intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur; sicut non omne quod bipes est, homo est, quamvis bipes sit omnis, qui homo est. Hoc scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc, quia et illa et ista est ineffabili, sicut propheta de Filio loquens ait: *Generationem ejus quis enarrabit?* ita de Spiritu sancto verissime dicitur: Processionem ejus quis enarrabit? Satis sit ergo nobis, quia non est a seipso Filius, sed ab illo de quo natus est, non est a seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit, et quia de utroque procedit, sicut jam ostendimus. » De Spiritu sancto, quomodo ipse de Deo sit, nec tamen ipse Filius sit, quoniam procedendo, non nascendo legitur esse de Deo, jam superius, quantum visum est, disputavimus.

ad M[...] li[...] c. [...]

Isai[...]

### *An Spiritus sanctus debeat dici ingenitus.*

Nunc considerandum est, cum Spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenitus. Ad quod dicimus, Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici. Unde Augustinus ad Orosium ait: « Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum fides certa declarat; quia si dixerimus ingenitum, duos Patres affirmare videbimur; si autem genitum, duos Filios credere culpamur. » Sicut enim solus Filius dicitur genitus, ita et solus Pater dici-

Aug[...] 4 dia[...] q. 6[...] c

tur ingenitus, eo quod ab alio non sit. Unde Augustinus 15. *lib. de Trinitate*: « Pater, inquit, solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium et de re tanta sermonem qualem voluerint proferentium. Filius autem de Patre natus est, et Spiritus sanctus de Patre principaliter et communiter de utroque procedit. Ideoque cum Spiritum sanctum genitum non dicamus, dicere tamen non audemus ingenitum, ne in hoc vocabulo vel duos Patres in illa Trinitate, vel duos, qui non sunt de alio, quispiam suspicetur. » Ecce his verbis aperte ostendit, Spiritum sanctum nec genitum nec ingenitum debere dici.

*Quod Hieronymus dicit Spiritum sanctum ingenitum, quod videtur prædictis adversari.*

F. Hieronym. Hieronymus tamen in regulis definitionum contra hæreticos Spiritum sanctum dicit ingenitum esse, his verbis: « Spiritus sanctus Pater non est, sed ingenitus atque infectus. Pater non est, quia Patris est et in Patre est; processionem habet ex Patre, et non nativitatem; Filius autem non est, quia genitus non est. » Ecce his verbis dicitur Spiritus sanctus esse ingenitus; quod videtur adversari præmissis verbis Augustini.

*Determinatio, secundum diversas acceptiones dicit eos locutos.*

C. Aug. lib. 15. de Trin. c. 7. Sed ut istam quæ videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus quod Hieronymus aliter accepit nomen *ingeniti*, et aliter Augustinus. Accepit enim Augustinus *ingenitum*, qui vel quod ab alio non est; et secundum hoc de solo Patre dicitur; Hieronymus vero *ingenitum* dicit *non genitum*; et secundum hoc de Spiritu sancto potest dici, cum Spiritus sanctus non sit genitus.

*Ex verbis Hieronymi ostenditur ex quo sensu dixit Spiritum sanctum ingenitum.*

Quod autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis suis, quibus in eodem tractatu utitur, faciens talem divisionem : « Omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Est ergo quod nec natum est nec factum; et est quod natum est et factum non est; et est quod nec natum est nec factum est; et est quod factum est et natum non est; et est quod factum est et natum est et renatum est; et est quod factum est et natum est et renatum non est. Nunc præpositorum singulis rebus subsistentiam destinemus. Quod ergo nec natum nec factum est, Pater est; non enim ab aliquo est. Quod autem natum est et factum non est, Filius est, quia a Patre genitus est, non factus. Quod iterum nec natum, nec factum est, Spiritus sanctus est, qui a Patre procedit. Quod etiam factum est et natum non est, cœlum et terra est, cæteraque, quæ sunt insensibilia. Quod autem factum et natum et renatum est, homo est. Quod vero factum est et natum est et II. Hieron. Divisio hæc notanda est diligenter.

renatum non est, animalia sunt. » Ecce his verbis ostendit Hieronymus, se *ingenitum* accipere *non genitum*. Aliter enim non esset præmissa divisio vera, scilicet omne quod est, aut ingenitum est, aut genitum, aut factum. Atque in divisionis hujus prosecutione in assignatione *ingeniti*, ubique ponit *non natum*.

(*Finis textus Magistri.*)

## QUÆSTIO UNICA

*Utrum Spiritus* (a) *sanctus sit genitus?*

Alensis 1. *p. q.* 43. *m.* 2. Henr. *sum. art.* 37. *q.* 7. *et Quodlib.* 5. *q.* 9. D. Thom. 1. *p. q.* 27. *art.* 4. Richard. *hic q.* 3. D. Bonavent. *q.* 2. Major. *q.* 1. Suarez 1. *p. tr.* 3. *lib.* 11. *c.* 5. Vasq. 1. *p. d.* 113. *Vide* Scot. 5. *Phys. q.* 6. *ubi de distinctione motus, ex mobili et termino.* Bacon. *hic.*

1. Circa istam decimamtertiam distinctionem, in qua Magister agit de processione Spiritus sancti, prout distinguitur contra generationem Filii, quæro: Utrum Spiritus sanctus sit genitus, sive utrum productio Spiritus sancti sit generatio vel distinguatur ab ea? Quod sit generatio, probo, quia generatio in creaturis per hoc distinguitur ab aliis mutationibus, quod est ad substantiam, vel per hoc quod ea producitur aliquid in *esse* substantiæ; spiratione autem producitur Spiritus sanctus in *esse* divino, sicut generatione producitur Filius; ergo productio Spiritus sancti est generatio.

Argum. 1.

Confirmatur ratio, quia mutationes et motus distinguuntur per terminos formales eorum, secundum Philosophum *quinto Physicorum*; sed formalis terminus spirationis Spiritus sancti, est idem cum formali termino generationis, quia essentia communicatur utrobique; ergo spiratio est generatio.

Text. com. 4. et 4.8

Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem; igitur quæ eidem sunt univoca inter se sunt univoca; generatio et spiratio sunt univocæ productiones, comparando ad idem tertium ut ad Patrem, quia (sicut dictum est supra *dist.* 7.) utraque productio est univoca in se; igitur istæ duæ erunt univocæ productiones inter se, et ita unius rationis.

Præterea, differentia realis non dependet a differentia rationis, quia est perfectior; sed differentia principiorum istarum productionum sunt natura et voluntas, quæ differunt tantum secundum rationem, quia differentia realis absolutorum non videtur posse stare cum simplicitate divina; ergo distinctio istarum productionum, quæ præexigit istam, tantum erit rationis. Argum

*Probatur etiam minor aliter dupliciter. Primo, quia alias inter* intelligere *et intellectum in Deo erit relatio realis, et ita distinctio realis. Consequentia probatur, quia ubicumque intellectus ex natura rei distinguitur ab* intelligere, *intellectus recipit* intelligere, *vel est ratio recipiendi ipsum, et ita ibi erit relatio realis recipientis ad receptum.* Addit

*Et confirmatur, quia si intellectus in Deo non sit ratio recipiendi* intelligere, *non magis proprie dicitur Deus intelligere intellectu quam voluntate; ita etiam*

*potest argui de relatione prioris, quia principium est prius illo, cujus est principium.*

*Secundo probatur minor, quia absolute intellectus est principium* quo *respectu intellectionis, et in eliciendo et recipiendo*; *igitur eodem addito utrobique intellectus infinitus erit sic principium respectu* intelligere *infiniti, et ita erit ibi relatio realis.*

COMMENTARIUS.

1. (a) Titulus quæstionis sic intelligitur, cum quæritur, an Spiritus sanctus sit genitus, quia persona genita tantum differt a spirata per generationem passivam, et spirata tantum per spirationem passivam; et ideo si persona spirata esset genita, nulla esset differentia, et proprie, cum istæ personæ differant inter se per generationem passivam et spirationem passivam, quæritur an generatio passiva differat a spiratione passiva?

SCHOLIUM.

Posita ratione fundamentali, adducit sententiam Ægidii hîc artic. 2. et Varronis dicentium, productiones distingui per terminos sicut motus, ex 5. Physic. Hanc rejicit, quia emanationes non habent *esse* per terminos, ergo nec *distingui*, et id ex 5. Physic. deducit ad oppositum, de quo supra dist. 2. q. 7. ad 3.

2. Contra, Augustinus 5. de Trinitate, cap. 14. *Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, non quomodo natus, sed quomodo datus.*

Hîc sunt multæ viæ (b) ponendi et multi modi, quibus distinguuntur istæ productiones. Uno modo ponitur, istas productiones distingui per terminos formales vel totales, qui sunt personæ productæ.

Et confirmatur ista positio per illud Philosophi 5. *Physicorum*, ubi dicit quod *motus distinguuntur per terminos*, ut videtur, quia alius terminus est alterius motus, et licet istæ productiones non sunt motus, nec mutationes, sunt tamen quasi viæ quædam ad personas; igitur per istas distinguuntur.

Contra, emanationes non habent *esse* per terminos; igitur nec distinctionem. Antecedens patet, quia habent ex se *esse* formaliter. Consequentiam probo, quia ab eodem habetur *esse* et distinctio.

Item illud de 5. *Physicorum* est ad oppositum, non enim motus distinguuntur penes terminos, nisi quia formæ fluentes sunt ejusdem rationis cum formis terminantibus; sed hîc non est fluxus ejusdem rationis cum termino, nec etiam via quasi fluxus est ejusdem rationis cum terminis formalibus, quia terminus formalis est essentia, illa autem productio, quæ est quasi via, est relatio. De hoc Scot. 5. Physic. text. 30. et sup. d. 2. q. 7. ad 3.

COMMENTARIUS.

2. (b) *Hîc sunt multæ viæ.* Prima opinio est Ægidii et Varronis. Opinio Ægidii est, quod generatio passiva et spiratio passiva distinguuntur per terminos, id est, per personas productas ad quas terminantur istæ productiones. Et patet hoc per illud Philosophi 5. *Physic. text.* 6. 4. ubi vult quod motus distinguantur per terminos: *Magis* (inquit) *in quod, quam ex quo movetur, denominatur mutatio,* id est, mutatio denominatur magis a termino *ad quem* quam a termino *a quo*. Hoc idem

patet, *text. com.* 5. *et text. com.* 48. ubi dicit : *Et dicitur unusquisque in quod mutat magis quam ex quo, ut sanatio in sanitatem, et ægrotatio in ægritudinem.*

Scotus quærit distinctionem a priori, et Ægidius et D. Thomas reddunt causam a posteriori.

Contra hoc instat Doctor, quia emanationes non habent *esse* per terminos; igitur nec distinctionem. Hîc supponit unum, scilicet quod generatio passiva et spiratio passiva inter se differant, sed dubitatur per quid differant; et hoc dupliciter, scilicet per quod differant formaliter, an per seipsas, an per aliquam differentiam intrinsecam eis? sicut homo differt ab asino per rationale. Secundo, per quid quasi principiative vel causative? id est, quæ est causa distinguendi ista duo in ratione principiativi? sicut dicimus, quod aqua principiative est causa distinguendi frigiditatem a calore ignis, et e contra; et est sensus, quia sunt tales causæ, ideo producunt sic distinctos effectus, et sic Scotus diversimode quærit per quid istæ productiones differant essentialiter. Et ponitur prima opinio Ægidii, quod spiratio passiva et generatio differant per producta, ideo Doctor arguit contra, quia non formaliter per illa, cum non sint de essentia; nec originaliter, quia non habent *esse* per producta, imo magis e contra.

Ad illud 5. *Physic. est ad oppositum, quia motus non distinguitur penes terminos, nisi quia formæ fluentes sunt ejusdem rationis cum formis terminantibus*, ut patet de calefactione et frigefactione, quæ ita distinguuntur sicut calor et frigus ad quæ terminantur; et non accipitur calefactio pro solo respectu, sed pro ipso calore, qui successive acquiritur. Et de hoc satis dictum est *in secundo dist.* 2. *quæst.* 9. Sed in proposito *non est hîc fluxus ejusdem rationis cum termino*, patet, quia generatio non est ejusdem rationis cum Verbo, qui fluxus dicitur via ad terminum, sicut generatio est via in genitum, id est, et terminatur ad genitum; nec similiter generatio est via, sive quasi fluxus cum termino formali generationis, quia ille est essentia divina ut supra patuit *dist.* 5. *q.* 2. sed generatio est relatio; ergo non est ejusdem rationis.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. distingui processiones per hoc quod una est ab una persona, alia a duabus. Hanc refutat : Primo, quia si principium formale agendi est idem, non refert an sit in uno vel pluribus. Secundo, sequeretur esse infinitas personas divinas, quia poneretur quarta a tribus, etc. Tertio, distinctio reducenda est ad aliqua primo diversa, quæ sic sunt, omni alio secluso, sed unitas et pluralitas suppositi non sunt hujusmodi.

D. Th. 2. p. quæst. art. in sol. ult. ar. q. 27. Vid. Magist. in litter.

Alio modo (a) ponitur istas productiones distingui per hoc, quod una productio est ab una persona, alia a duabus personis.

Contra hoc, quia si idem sit principium formale producendi aliquid propter *esse* ejus, in hoc supposito vel in illo non erit principium alterius rationis, quia albedo in lapide et in equo est principium immutationis visus ejusdem rationis, ita etiam si eadem albedo esset in duobus ut in uno, esset principium immutationis unius rationis; istæ autem productiones ita distinguuntur, quod non sunt ejusdem rationis; ergo oportet istius distinctionis assignare aliam rationem, quam unitatem vel dualitatem suppositorum agentium.

Item, secundum istam viam (b) possunt poni infinitæ personæ in divinis. Posset enim poni quarta persona a tribus, et quinta a quatuor personis, nec esset aliqua ratio Trinitatis in personis divinis, si tantum esset distinctio per unitatem suppositi agentis et pluralitatem, et non esset distinctio per rationes producendi.

Item, omnis distinctio (c) reducitur ad aliqua primo diversa, quæ essent distincta, si per impossibile essent ab omnibus aliis separata; ergo ista distinctio est per aliqua talia, quæ essent distincta, omnibus aliis per impossibile prætermissis, quæ etiam seipsis sunt primo diversa; talia non sunt unitas vel pluralitas suppositorum agentium, si non sit aliqua alia distinctio in principiis agendi; ergo, etc. Circumscripto enim omni alio ab unitate vel dualitate suppositorum, non videtur quod ista unitas vel pluralitas sit prima ratio distinguendi productiones.

## COMMENTARIUS.

3. (a) *Alio modo ponitur*, etc. Thomas dicit, quod spiratio passiva differt a generatione passiva per hoc, quod ipsa est a Patre et Filio, et generatio passiva tantum a Patre, id est, quod ipsam esse a duobus est ratio distinguendi ab illa, quæ tantum est ab uno, et Doctor improbat hoc. Et sensus primi argumenti est, quod quæ sunt ab eodem principio formali, possunt esse ejusdem rationis si illud sit in pluribus sive in uno, ut exemplificat de albedine. Aliquid ergo esse a pluribus suppositis non est ratio distinguendi respectu illius, quod tantum est ab uno supposito, ergo oportet quærere aliquid aliud, per quod distinguantur.

(b) *Item, secundum istam viam.* Non salvat Thomas tantum esse duas productiones, quia si una productio tantum differt ab alia, quia est a duobus, et alia tantum ab uno, ita posset poni quod tertia productio per eamdem rationem potest distingui, ita quod tertia distinguatur a secunda et prima; quia tertia est a tribus, secunda a duobus, prima ab uno, et similiter de quarta, et sic in infinitum eundo; sic non ponit tantum duas productiones sub aliqua ratione distingui sic, quod impossibile est esse plures.

4. (c) *Item, omnis distinctio.* Sensus hujus litteræ est, quod omnis distinctio est inter extrema primo diversa, vel est reducenda ad aliqua primo diversa, et hoc formaliter. Exemplum, distinctio quæ est inter hominem et asinum, vel est inter ipsa tanquam inter aliqua primo diversa, et hoc non, quia conveniunt quidditative in animali; ergo distinctio hominis et asini reducenda est ad aliqua primo diversa, et sic distinguuntur per rationale et irrationale. Et sic debemus accipere primo diversa, id est, non convenientia quidditative in eodem simpliciter prædicato, quomodo conveniunt homo, et asinus, qui conveniunt in animali quidditative; rationali vero et irrationali non. Et si ultra quæratur an rationale et irrationale sint primo diversa in se? patet quod non, quia conveniunt in ente quidditative, ut patet supra *dist.* 3. *quæst.* 3. et sic distinctio rationalis et irrationalis reducenda est ad aliqua primo diversa, puta ad ultimas differentias, quæ non conveniunt in aliquo quidditative, ut patet a Doctore ubi supra, et est sensus: Si homo et asinus dif-

ferunt essentialiter, ex quo non sunt primo diversa, per quid differunt? Dico quod per rationale et irrationale; rationale et irrationale differunt, ex quo non sunt primo diversa absolute; ergo per aliquid. Dico quod per ultimas differentias, quæ non conveniunt in aliquo quidditative, et illa sunt primo diversa. Et illæ per quid differunt? seipsis tantum; et intelligo sic, quod quando aliqua differunt, et seipsis differunt, circumscripto quocumque alio per impossibile, adhuc differunt per suas rationes formales, et illæ rationes formales sunt primo diversæ, maxime ultimæ,et differunt, per quid? Dico quod seipsis, id est, quod circumscripto quocumque alio adhuc seipsis differunt, et sunt rationes formales distinguendi formaliter illa, quorum sunt tales rationes. Sed spirationem passivam esse a duobus, ita quod esse a duobus sit ratio formalis distinguendi illam a generatione passiva, quæ tantum est ab uno, tunc circumscripto quocumque alio, adhuc esset ratio distinguendi posito illo solo, et hoc est falsum, quia prius res est in se quam intelligatur esse ab alio, sicut habuimus a Doctore *dist.* 3. *quæst.* 5. contra Henricum. Nam prius intelligo lapidem absolute, et secundo intelligo relationem fundari in illo et terminari ad producens; in illo ergo priori certum est quod distinguitur a generatione passiva; ergo non per se, quia a duobus. Et ultra, si ipsa tantum esset a Patre, adhuc distingueretur a generatione passiva, ut patuit supra *dist.* 11. *quæst.* 2.

5. Et quia Doctor addit ibi : *Talia non sunt unitas et pluritas,* etc. argumentum formo aliter : Omnis distinctio est inter aliqua primo diversa, vel reducenda ad aliqua primo diversa, id est, quod omnis distinctio est originative, vel ab aliquibus primo diversis, vel reducenda ad aliqua primo diversa originative ; sed spiratio passiva et generatio passiva vere distinguuntur ; ergo erit ab aliquibus primo diversis, quibus positis, et omni alio circumscripto, erunt originative talium distinctorum ; sed posita pluralitate suppositorum et unitate, id est, posito quod spiratio passiva sit a duobus, et generatio passiva ab uno, certum est quod circumscripto intellectu et voluntate, esse a duobus non est principium distinguendi spirationem passivam a generatione passiva, sed quia una est per modum naturæ, et alia per modum voluntatis . Modo si spiratio passiva posset esse a Patre et Filio circumscripta voluntate non esset libera, et hoc est quod dicit, non tamen sic intelligo, quod intellectus et voluntas sint primo diversa absolute, quia in conceptu entis conveniunt, sed dicuntur primo diversa, quia non conveniunt in formali realitate, ita quod dicantur unum formaliter ; vel si non sunt primo diversa absolute, possunt tamen reduci ad aliqua primo diversa, puta ad ultimas differentias distinguentes illa.

SCHOLIUM.

Opinio Goffredi huc aliquo modo spectat, quatenus ait spirationem activam distingui a generatione passiva, quia stat cum hac et cum opposito ejus, id est, cum generatione activa, cum qua non compatitur passiva. Hæc refutatur sicut præcedens, et adducuntur duæ aliæ rationes contra utramque simul. Prima, ideo spiratio activa stat cum generatione activa et pasiva, et generatio activa non, quia spiratio activa distinguitur a generatione; ergo incompossibilitas illa non est prima ratio distinctionis emanationum. Secunda, emanationes distinguuntur ex principiis productivis, ex dist. 2. q. 7. et ex d. 10. quia unum est per modum naturæ, alterum per modum voluntatis, et hac ratione Verbum est Filius, Spiritus sanctus non, de quo infra ad primum, et late 3. d. 8. q. unic.

4. Aliter ponitur (a) istas productiones distingui, quia una est cum alia et cum opposito ejus, ita quod ratio distinctionis relationum disparatarum est distinctio oppositarum relationum, quatenus scilicet una relatio disparata secum compatitur duas alias relationes oppositas, sicut vis spirativa stat cum generatione activa et passiva, et ideo distinguitur ab utraque illarum.

. Quod ib 3. 3. et odlib. . q. 4. ontra, sentia cum positis, gitur tingui-tur traque. pondeo sentia opponitur cui a generans genitus, inguantur aliter, ans sic onitur.

Contra istud potest sic argui, sicut contra opinionem præcedentem; non enim assignat ista positio quare non possent esse infinitæ personæ, quia semper posterior relatio posset stare cum oppositis relationibus prioribus.

Præterea, non esset primo diversitas inter hanc productionem et illam, nisi per hoc quod ista productio esset cum una et sua opposita ; et alia non stat cum sua opposita, et ita ista non esset prima ratio distinctionis, quia prima ratio distinctionis est aliqua ratio primo distinctorum. Contra istam viam (b), et aliam præcedentem simul arguo sic : Quæro, quare spiratio activa potest stare cum generatione activa et cum generatione passiva, et generatio activa non potest stare cum generatione passiva ? Nulla est ratio, nisi propter indistinctionem spirationis activæ a generatione activa ; ideo enim aliquid est compossibile vel incompossibile alicui, quia ipsum est tale in se, et non e converso, quia veritas negativæ firmatur et fundatur super veritatem affirmativæ ; ideo enim homo non est asinus, quia, homo est homo 2. *Periherm. in fine, et* 4. *Metaph.* prius igitur est aliqua distinctio generationis activæ et spirationis activæ, propter quam est incompossibilis generationi passivæ generatio activa, et non spiratio activa, quam sit ista compossibilitas vel incompossibilitas ; ergo ista compossibilitas et non compossibilitas, non est prima ratio distinctionis productionum.

ritas r.nativæ fundat ritatem gativæ. Text. com. 26. 16.

Præterea (c) istæ productiones 5. distinguuntur, quia altera est per modum naturæ, altera per modum voluntatis ; hæc autem distinctio productionum non tantum est a suppositis producentibus, nec quia una stat cum aliqua et altera non stat cum illa, sed sumitur ex distinctione principiorum productivorum, qua habent oppositos modos principiandi ; ergo, etc. Respondet sic opinans, quod productio ibi est una per modum naturæ et altera per modum voluntatis, non quia una persona producatur naturaliter et alia non, sed quia productio una est similis productioni naturali, et alia est similis productioni voluntariæ. Naturale enim agens producit non præsupponens aliam productionem, et hoc in communi loquendo, licet per accidens unum naturale agens præsupponat aliquid producens prius ipso, ita enim productio Filii est per modum naturæ, quia non præsupponit aliam productionem. Productio voluntatis præsupponit aliam productionem, illam videlicet, quæ est per modum naturæ et intellectus, et ita productio Spiritus sancti est per modum voluntatis, quia Spiritus sanctus produ-

citur simili modo illi productioni, quæ proprie dicitur esse productio voluntatis, scilicet præsupponendo aliam productionem.

Refellitur Goffredi responsio. Ista expositio (d) non videtur secundum intentionem Sanctorum, attribuentium istas productiones proprie intellectui et voluntati, quia si tantum debeant intelligi distingui per hoc quod una præsupponat aliam productionem, et alia productio nullam præsupponit, non videtur ratio ex productionibus, quare Filius sit magis Filius, vel Verbum ex vi productionis suæ quam Spiritus sanctus, nec quod Spiritus sanctus ex vi productionis suæ magis sit amor quam Filius, quod videtur absurdum.

Item, multæ aliæ productiones possunt esse, vel præsupponentes vel non præsupponentes aliquam productionem, sicut productio per modum artis videtur aliam productionem præsupponere, scilicet productionem Verbi interioris in mente artificis ; ergo Spiritus sanctus posset dici produci per modum artis, quod est falsum. Et præter, hæc sicut est argutum *dist.* 2. *et* 10. ex quo a Deo proprie est intellectus et voluntas, et utrumque est sufficiens productivum cum objecto sibi præsente, vere producetur persona per actum intellectus, ut principii productivi, et ita persona per actum voluntatis, ut principii productivi, et non tantum metaphorice propter talem similitudinem extraneam, scilicet produci alia præsupposita vel non præsupposita.

2. p. quæst. 3. dist. § ad quæst.

COMMENTARIUS,

(a) *Aliter ponitur.* Quia Doctor non tantum quærit an spiratio passiva, quomodo distinguatur a generatione passiva, sed etiam quomodo spiratio activa distinguatur a generatione passiva et a generatione activa, nam est similis quæstio; ideo Goffredus hic ponit spirationem activam distingui a generatione passiva et activa, et vult quod ratio distinguendi illam ab eis, est, quia ipsa stat cum generatione activa et passiva, et generatio passiva non stat cum activa. 6.

Contra opinionem Goffredi. Et quia hoc nihil est, ideo Doctor arguit contra, et tota sententia est hæc, quia aliquid esset compossibile cum aliquo, et aliquid esset incompossibile; ista compossibilitas vel incompossibilitas præsupponit illa compossibilia, et incompossibilia prius esse in se, et in tali priori distingui ; patet, quia compossibilia suis rationibus formalibus sunt compossibilia, et incompossibilia suis rationibus formalibus sunt incompossibilia, ut patet a Doctore supra *dist.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. ad hoc ergo ut *A* dicatur compossibile vel incompossibile *B*, oportet quod *A* habeat prius *esse*. Sed in proposito loquimur de prima distinctione, scilicet de distinctione essentiali proprietatum ab invicem, et sic prius dicuntur quidditative distingui, quam intelligatur compossibilitas vel incompossibilitas.

Deinde instatur, quia ista opinio non 7.
assignat quare non possunt esse infinitæ personæ, quia semper posterior relatio posset stare cum oppositis relationibus prioribus, sicut tu dicis quod spiratio activa stat cum generatione activa et generatione passiva, et generatio passiva non stat cum activa, ideo spiratio distinguitur a generatione; ergo si tres personæ producerent quartam, tunc productio respe-

ctu quartæ personæ stat cum tribus oppositis prioribus, et una illarum præcedentium non stat cum alia, et sic posset procedi in infinitum in personis. Si enim spiratio activa tantum distinguitur, quia potest stare cum generatione activa, et cum opposito generationis activæ, scilicet cum generatione passiva, et passiva non potest stare cum activa, nec e contra; ex hoc non ponis in divinis tantum esse duas productiones, scilicet unam per modum naturæ, et aliam per modum voluntatis, patet, quia et si ponitur tertia productio, quæ fit a Patre, Filio et Spiritu sancto, tunc illa stabit cum generatione activa et passiva, et cum spiratione activa et passiva, et generatio activa non stabit cum passiva, nec spiratio activa stabit cum spiratione passiva, et sic stat distinctio illius productionis tertiæ ab aliis, et sic posset esse processus in infinitum, et ista opinio non ponit necessario determinatum numerum productionum, sive rationem determinari numeri. Nam a Scoto ponuntur tantum duæ productiones diversarum rationum propter diversitatem principiorum, scilicet intellectus et voluntatis.

8. Thomas ... sum- q. 27 ...l. 4. in ...ntione ...menti ...imi.

(b) *Contra istam viam.* Hoc argumentum vadit contra Thomam, inquantum res prius intelligitur in se quam in respectu ad aliud, ut dixi supra; et vadit contra Goffredum, quia res prius intelligitur in se quam intelligatur compossibilis, vel incompossibilis alteri, ita quod talis entitas est causa compossibilitatis vel incompossibilitatis. Et distinctio aliquarum rerum est causa compossibilitatis vel incompossibilitatis earum, et non e contra, id est, quod compossibilitas vel incompossibilitas, non est causa distinctionis, quia prius in se sunt distinctæ, quam intelligantur compossibiles vel incompossibiles, et sic ly, *non e converso*, positum in littera, oportet referri ad hoc, scilicet quod distinctio talis rei et rei, est causa compossibilitatis vel incompossibilitatis, et non e converso, id est, quod compossibilitas vel incompossibilitas talium rerum non est causa distinctionis earum.

(c) *Præterea, istæ productiones distinguuntur*, etc. Patet, quia suo modo præintelliguntur ipsis suppositis, loquendo de relationibus constitutivis; nec distinguuntur, quia una stat cum aliqua et altera non stat, ut supra patet, sed distinguuntur a principiis formalibus distinctivis originative, quia unum est productivum per modum naturæ, et aliud per modum voluntatis.

*Respondet sic opinans, etc.*

(d) Doctor instat contra hoc ibi : *Ista expositio non videtur esse secundum intentionem Sanctorum*, etc. Nam Filius in divinis dicitur Verbum ex vi productionis suæ, vel Filius, quia ex vi productionis (ut declaratum est supra) est imago Patris, Spiritus sanctus vero non; sed Spiritus sanctus ex vi productionis suæ dicitur amor, ut declaravi supra *in dist.* 10. *in resp. ad primum arg. principale.* Si ergo Spiritus sanctus diceretur produci libere ex hoc solo, quod præsupponit productionem Filii, sequeretur quod ex vi productionis suæ esset Filius, quia si idem principium producit unum per prius, et aliud per posterius, ita quod necessario prius præsupponitur, secundum non diceretur alterius rationis ex vi productionis suæ a primo, nec secundum diceretur magis produci libere ex vi productionis suæ quam primum. Et ultra quia productio artificialis præsupponit productionem verbi in intellectu, id est cognitionem perfectam illius artificialis, quæ dicitur verbum; ergo Spiritus sanctus, cum præsupponat hujusmodi cognitionem, posset dici produci per modum artis.

9. Filius in divinis dicitur verbum ex vi productionis.

SCHOLIUM.

Rejicit breviter duas sententias alias, altera est D. Thomæ tenentis emanationes distingui per relationes prioris et posterioris. Altera est Henrici tenentis distingui per principia formalia, quæ secundum eum sunt vis generativa et spirativa. Impugnationes utriusque opinionis sunt claræ.

6. D. Thomas 1. p. q. 27. art. 4. in solutione argumenti primi.

Aliter dicitur (e), quod istæ emanationes distinguuntur per relationes oppositas, scilicet prioris et posterioris, quia una est prior alia. Contra, ista distinctio non est prima, oportet enim dare aliquam aliam causam, quare una est naturaliter prior alia; nec est alia ratio, nisi vel quia ista est productio talis et illa talis, vel ex parte principiorum productivorum, vel ex parte suppositorum agentium.

Si enim distingueretur primo per relationem, tunc referretur primo ad aliud a suo correlativo, quod est falsum, quia ipsa refert fundamentum, et non refertur Henric. in sum. art. 37. q. 7.

Præterea, relatio non distinguitur primo et per se a relatione per relationem, quia relatio non refertur primo; ergo cum istæ emanationes sint relationes, non distinguuntur primo ab invicem per alias relationes, scilicet per relationes prioris et posterioris, et patet quod istæ relationes sunt aliæ a relationibus originis, quia sunt inter alia extrema. Nam relatio originis est inter producens et productum, relatio prioris et posterioris est inter originem et originem.

Aliter dicitur (f) quod emanationes distinguuntur penes principia formalia elicitiva, quæ ponuntur esse relationes personarum agentium, puta vis generativa et spirativa. Sed istud est improbatum *dist.* 7. sive intelligatur de principio elicitivo, sive de principio determinativo. Et præter hoc quomodo distinguantur illæ relationes, ut per eas distinguerentur relationes oppositæ. Illæ enim videntur minus distinctæ quam oppositæ, quia illæ possunt concurrere in eadem persona, puta in Patre; istæ non possunt, quia nulla eadem persona duobus modis producitur. Manifestius est igitur istas emanationes distingui quam relationes oppositas ex parte productivi; igitur assignare istarum distinctionem per illas, est assignare distinctionem magis manifestam per distinctionem minus manifestam, et etiam non per intrinseca, quia relativa non sunt intrinseca suis correlativis.

COMMENTARIUS.

(e) *Aliter dicitur* a Thoma quod generatio passiva et spiratio passiva per hoc distinguuntur, quia una est prior et altera posterior. Sed hoc nihil est, quia res prius intelligitur in se, quam comparetur ad aliam in ratione prioris vel posterioris, et sic in tali priori distinguitur. 10. Thom. quæst.

(f) *Aliter dicitur* ab Henrico, quod spiratio activa et passiva distinguuntur penes principia formalia elicitiva, quia vult (ut supra patuit *dist.* 7. *et* 10.) quod ipsa essentia sub relatione est principium determinatum ad productionem, puta Filii, et sub alia ad productionem Spiritus sancti. Sed improbatio hujus clara est, ut patuit supra *dist.* 7. Et ultra quæ est manifestior distinctio inter spirationem passivam et generationem passivam, cum sint in diversis suppositis, quam inter relationes existentes in eodem supposito? modo manifestior et notior distinctio non est per aliquam minus manifestam. Her in sum 37. q

SCHOLIUM.

Quinta sententia est etiam Henrici tenenti emanationes distingui per principia, scilicet naturam et voluntatem, licet hæc tantum ratione distinguantur. Hanc refutat Scotus primo, quia distinctio realis non præexigit ut rationem causandi distinctionem rationis, alias ens rationis causaret ens reale, de quo dist. 8. q. 4. n. 10. Secundo, essentia divina ut in Filio et Spiritu sancto, prius movet ad simplicem notitiam sui, quam ad collativam vel negotiativam, qua fit ens rationis; ergo nulla distinctio rationis præcedit emanationes. Tertio, principium productivum esset unum per accidens ex ente reali et rationis conflatum. Quarto, illi respectus non sunt iidem formaliter, quia ponuntur distincti, nec idem essentiæ, alias essent ex natura rei ibi, ergo videntur obstare simplicitati Dei. Rejicit instantiam Henrici de ideis, quidquid sit an præcedant necessario ut ratione distinctæ sua ideata, de quo infra d. 35. et 45.

7. Aliter ponitur (a), quod distinguuntur penes principalia distincta secundum rationem, puta penes naturam et voluntatem, quæ habent principiare distinctas emanationes, et tamen ipsa in essentia non distinguuntur nisi sola ratione, sicut probatur in quæstione de attributis *dist.* 8.

[Henr. Quodl. 5. q. 9. q. 4.]

Contra istud (b), distinctio realis non præexigit necessario distinctionem rationis; sed distinctio istarum emanationum necessario præexigit distinctionem principiorum elicitivorum; igitur illa si est realis, non est tantum per illam, quæ est rationis tantum. Major istius rationis ab aliquibus negatur, et ponitur instantia de ideis, quæ differunt tantum ratione, et creaturæ realiter differunt, et tamen distinctio creaturarum realis necessario præsupponit distinctionem idearum rationis.

[hoc sup. dist. . q. 4.]

Contra istud (c) arguitur, et primo probatur major; secundo excludetur ista instantia. Major probatur secundum istum intellectum, quod differentia rationis in causa, non est propria ratio distinctionis realis in effectu. Quia si sic, sit *A* causa, et diversæ rationes, sub quibus causat, sint *B. C;* causata sint *D. E*, tunc sic: si *B. C* sunt rationes propriæ ipsius *A* inquantum causat *D, E*, ergo *A* inquantum est sub *B*, est propria causa ipsius *D*, nam si non, non est magis illa differentia ratio causandi distincta quam si ipsa differentia non inesset, quia neutra ratio est propria appropriāns causam ad hunc effectum. Qui igitur concedit, quod *A* inquantum est sub *B* et *C* causat *D* et *E*, habet concedere quod utraque ratio sit propria ratio causæ respectu sui effectus; sed illud consequens est falsum, quod *A* inquantum est sub *B*, est causa ipsius *D*, quia *A* inquantum est sub *B*, quod est tantum ens rationis, tantum habet *esse* in intellectu, quia ens rationis non causatur ab objecto, nisi inquantum cognitum, et ut sic, non habet *esse* nisi in intellectu, quod est ens diminutum, ex 6. *Metaph.* nihil autem secundum quod ens diminutum est, est propria ratio entis veri et propria causa entis perfecti. Et istud probatur, quia omne causans verum ens, oportet quod habeat aliquod *esse* existentiæ inquantum est causa; ens autem diminutum, quod scilicet est ens cognitum, non ha-

[Distinctionem rationis in causa non esse rationem distinctionis realis in effectu.]

[Text. com. 8. Ens diminutum non potest causare ens verum reale.]

bet *esse* realis existentiæ; ergo nec inquantum tale potest esse causa propria alicujus realis entis.

8. Et si dicas (d), quod licet non habeat *esse* existentiæ sui, tamen habet *esse* existentiæ intellectus in quo est, quia *esse* intellectus participat, inquantum habet *esse* in ipso intellectu.

Contra (e), ex hoc sequitur quod nulla causatio competit enti cognito, inquantum tale, nisi virtute existentiæ actualis ipsius intellectus, in quo habet *esse* existentiæ actualis secundum *quid*, et tunc ultra voluntas non erit principium spirandi, nisi inquantum participat rationem intellectus, et tunc intellectus divinus erit magis ratio spirandi quam voluntas; et ita sequitur ultra, quod intellectus respectu generationis Verbi, erit duplex principium, scilicet immediatum inquantum est principium productivum, et mediatum inquantum ipsum est principium operativum, per cujus operationem ipsum habet *esse* inquantum productum, sicut cognitum inquantum cognitum, habet *esse* participatum ipsius cognoscentis. Quod si non attribuas (f) talem actionem realem ipsi intellectui existenti, sed objecto habenti *esse* diminutum in intellectu, sequitur quod actio realis erit ipsius, quod nihil minus est tale, si illud non esset omnino; nam non repugnat alicui, quod sit ens cognitum, licet nullum verum *esse* reale habeat.

Si dicatur hîc (g) quod intellectus divinus nihil cognoscat nisi intuitive, et ita illud quod habet *esse* cognitum in hoc intellectu inquantum tale, habet vere *esse* existentiæ, non autem illud quod habet *esse* cognitum intellectione et cognitione abstractiva, qualis est intellectio mea de rosa nonexistente modo, quæ non est intuitiva.

Contra (h) illa ratio quæ ponitur propria principio, scilicet Deo inquantum principiat, ponitur causari per actum intellectus in objecto cognito; intellectus autem divinus nihil causat in essentia divina, ut existens est, sicut concedunt illi de opinione opposita, quia nulla est ibi differentia rationum in essentia, ut est existens, sed tantum ut cognita est; et per se patet, quia quidquid est in essentia, ut existens est, esset in ea, si per impossibile non esset intellectus negotians circa ipsam.

Præterea secundo (i), essentia divina (ut in Filio et Spiritu sancto) habet naturaliter prioritatem aliquam ad intellectionem simplicem istius essentiæ. Sicut enim ipsa (ut est in Patre) nata est movere intellectum Patris ad simplicem sui intellectionem, ita etiam (ut in Filio) nata est movere quemcumque intellectum ad sui intellectionem simplicem, quia secundum Augustinum 15. de Trinit. *omnia videt Pater in Filio sicut in semetipso*; sed si essentia (ut in Filio) talem habet prioritatem circa talem intellectionem simplicem sui; igitur ipsa (ut in Filio) naturaliter præcedit omnem rationem, quam potest intellectus negotians fabricare circa ipsam; igitur nulla ratio fabricabilis circa eam naturaliter præcedit eam (ut in Filio)

Ca[...] Esse[...] in Fi[...] Sp[...] sa[...] præ[...] o[...] ens r[...] n[...]

alioquin esset circulus in prioritate naturali, quia et ratio causata per intellectum naturaliter præcederet esse ejus in Filio, et e converso.

Si autem dicas (k), quod essentia in Patre præcedit naturaliter omnem rationem producibilem circa ipsam, sed (ut in Filio) sequitur rationem jam productam per actum intellectus paterni, et tunc non est circulus ejusdem ad idem secundum eadem extrema, sive secundum existentiam in eodem, quia essentia secundum existentiam in uno supposito præcedit et in alio sequitur.

tc in originali uit relictum patium.

Præterea tertio (l) principaliter arguitur, et contra istam responsionem sic primo : Unius causæ in uno ordine causandi est una per se ratio causandi; ergo multo magis in divinis, ubi est primitas principiandi, oportet ponere unam rationem per se principiandi; ergo ratio principiandi generationem Verbi, erit aliqua una realis ratio per se. Res autem et ratio non faciunt unum per se, quia nec passio aliqua consequens rem ex natura rei potest facere unum per se cum subjecto, cujus est effectus; ergo nec multo magis ratio, quia non sequitur rem ex natura rei, sed tantum consequitur eam per actum intellectus; ergo alterum istorum erit præcise principium *quo* ipsi Patri producendi, non ratio sola, quia ipsa non est formaliter infinita. Probatio, quia nulla relatio realis est formaliter perfectio infinita. Probatio, quia tunc persona aliqua in divinis non haberet omnem perfectionem infinitam formaliter; ergo nec multo magis ens rationis potest esse formaliter infinitum, et per consequens nec est principium producendi *quo*, suppositum infinitum; ergo sola res, cui attribuitur illa ratio, est principium producendi suppositum infinitum, sed in quocumque est principium *quo*, respectu alicujus productionis, ei est principium producendi, si illud suppositum conveniat tali productioni, conveniens autem suppositum in divinis ad producendum talem personam in divinis est, quod non habeat talem naturam productione ista, nec aliqua productione priore ista, talis autem est Pater; ergo sola res erit sibi principium quo producit, et nullo modo ratio ista.

Si relatio divina esset infinita, aliqua persona divina careret perfectione aliqua.

Præterea quarto (m) in divinis quod non est formaliter idem alicui, non est vere idem sibi, nisi vel utrumque sit formaliter infinitum vel alterum, vel saltem utrumque sit vere idem alicui formaliter infinito. Sed istæ rationes, quæ ponuntur quasi appropriantes principium productivum duarum personarum, non sunt formaliter eædem, quia tunc non essent distinctæ rationes, nec sunt vere eædem alicui formaliter infinito, quia tunc essent in isto ex natura rei, sicut sapientia est in divinitate Dei formaliter ex natura rei, nec altera istarum est formaliter infinita, sicut probatum est in præcedenti ratione; ergo nulla istarum est vere eadem alteri aliquo modo ; ergo eo modo quo ambo sunt ibi, ita sunt vere distinctæ, quod videtur obviare summæ 10.

simplicitati, qualitercumque ponatur entitas earum, quia nihil potest poni ibi esse secundum quamcumque entitatem, quod sit non simpliciter idem alteri, propter simplicitatem illius essentiæ.

Rejicit instantiam Henr. de ideis, quæ præcedunt ideata tamen rationis entia.

Illam instantiam excludo (n), primo, quia videtur esse ad oppositum. Si enim distinctio creaturarum necessario præsupponeret distinctionem idearum, ac per hoc Deus sub ratione unius ideæ esset causa et propria ratio respectu unius ideati, hoc ideo esset, quia *esse* diminutum Dei, scilicet *esse* cognitum, esset simpliciter perfectius et prius naturaliter *esse* perfecto ideati, quia ideata sunt respectu Dei artificialia; et *esse* cognitum artificis vel exemplaris, in quo artificiatum habet *esse*, est simpliciter prius ipso *esse* essentiæ ipsius ideati. Sed illa ratio omnino deficit in personis divinis, quia *esse* cognitum essentiæ non potest esse prius naturaliter perfecto *esse* essentiæ in se; et ideo licet illa prima major falsa esset, ad cujus probationem appositæ sunt quatuor rationes in agente artificiali, non tamen esset falsa in productione naturali, ubi esset communicatio ejusdem naturæ, sicut est in proposito, quia ibi non videtur, quod aliquod *esse* cognitum posset naturaliter præcedere naturale *esse* ipsius naturæ.

An idea præcedant necessario ut ratione distinctæ ideatæ?

Præterea (o), instantia illa sumit falsum de ideis, quia illa distinctio rationis in Deo non necessario præsupponitur ipsis ideatis distinctis, nec Deus sub rationibus idearum est propria causa diversorum ideatorum, sicut patebit inferius *dist.* 35. *de ideis, et* 45. *de voluntate.*

## COMMENTARIUS.

(a) *Aliter ponitur*, quod generatio passiva et spiratio passiva distinguuntur per naturam et voluntatem, quæ inter se sola ratione differunt, id est, quod voluntas est principium spirationis passivæ et non generationis passivæ, et sicut sunt principia essendi elicitiva, ita et distinguendi.

(b) *Contra istud.* Vide glossam supra *dist.* 8. *quæst. penu'l.* contra Henricum. *Major istius rationis*, (quæ est distinctio realis non præexigit necessario distinctionem rationis) *ab aliquibus negatur*, etc.

(c) *Contra istud arguitur, et primo probatur major*, scilicet quod distinctio rationis non sit ratio vel causa distinctionis realis, probatio clara est, quæ consistit in hoc : Si enim ens rationis est causa distinguendi aliqua realiter, et per consequens essendi, tunc ens reale dependebit in *esse* et in *distingui* ab ente rationis, tanquam a ratione formali producendi, quod est impossibile, quia ratio formalis producendi, vel est nobilior producto vel æque nobilis, et ens rationis semper est ignobilius ente reali.

(d) *Et si dicas.* Dicit Henricus quod licet intellectus et voluntas, quæ sun diversæ rationes producendi, et tantum sunt entia rationis, in divinis tantum ut habent *esse* cognitum in intellectu participant *esse* existentiæ intellectus, et inquantum participant tale *esse*, possunt esse rationes formales producendi ens reale.

(e) *Contra, ex hoc sequitur.* In ista littera Scotus ponit duo inconvenientia. Primum, quia si voluntas esset principium formale productivum inquantum participat *esse* existentiæ intellectus divini ;

ergo intellectus ille, cujus est tota existentia, erit magis ratio producendi Spiritum sanctum. Patet, quia si non producit, nisi inquantum participat tale *esse* existentiæ, ergo a fortiori, ut est existens per essentiam magis producit. Secundum, quod respectu Verbi erit duplex principium productivum, patet, quia intellectus per te, ut habet *esse* cognitum, et ut est ens rationis causatum ab intellectu, est principium productivum, inquantum participat *esse* realis existentiæ intellectus negotiantis; ergo a fortiori et ipse intellectus, cujus est tota existentia, erit principium, et sic respectu Verbi erit duplex principium, quod est falsum. Et quomodo intelligatur secundum Henricum, quod intellectus sit ibi ut intellectus, et ut negotiativus, et ut causatus in *esse* rationis a se ipso, patet supra *dist.* 8. *q. penultim.*

13. (f) *Quod si non attribuas*, etc. id est, quod voluntas, ut tantum est ens rationis habens *esse* cognitum est principium, etc. Et similiter de intellectu ut habet *esse* cognitum tantum, cum possint habere *esse* cognitum, etiam ipsis non existentibus, sequitur quod actio realis poterit esse ab ente diminuto nullam existentiam habente, quod est impossibile.

(g) *Si dicatur hîc.* Vult dicere Henricus quod quamvis cognitio abstractiva possit esse non existentis, non tamen cognitio intuitiva; et cum omne cognitum in divinis respectu intellectus divini sit intuitive cognitum, sequitur quod illud vel erit in se existens vel in essentia divina existens.

(h) *Contra, illa ratio.* Dicit Doctor quod illa ratio, puta intellectus et voluntas, quæ ponitur propria ratio principiandi in Deo, ponitur causari ab ipso Henrico, per actum intellectus in objecto cognito, et causatum in objecto cognito inquantum tale, non dicitur ibi existere, quia objectum cognitum inquantum tale habet *esse* diminutum.

Si dicatur, quod causatur in essentia inquantum existens, et non inquantum cognita : Objectio.

Contra, quia nihil causatur ab intellectu negotiante in aliquo inquantum existente, sed solum inquantum cognito, ut patuit supra in glossa contra Henricum *dist.* 8. *quæst.* 3. et quidquid est in essentia ut est existens, est ibi præter intellectum negotiantem, ergo ex natura rei; et si sic intellectus et voluntas essent ibi hoc modo, tunc non essent entia rationis, quod est contra Henricum. Solutio.

(i) *Præterea secundo.* Hæc ratio includit aliqua. Primo, quod essentia divina existens in tribus, movet intellectum Patris ad simplicem notitiam sui, ita quod existens in tribus, prius movet ad notitiam simplicem sui, quam sit ibi aliqua ratio fabricabilis ab intellectu; nam prius est notitia simplex, et deinde est notitia negotiativa, sive comparativa, qua comparatur unum cognitum ad aliud. Secundo, si essentia divina est in Filio et in Spiritu sancto, et ut ibi prius movet ad notitiam simplicem ante omnem negotiationem, certum est, quod erit in Filio et in Spiritu sancto per productionem. Et quæro, quid sit principium productivum respectu Filii et Spiritus sancti? Non essentia sola, quia tunc una persona non esset magis per modum voluntatis quam alia. Nec per essentiam et paternitatem et spirationem activam, quia istæ non sunt formales rationes producendi, neque determinandi essentiam ad productionem Filii et Spiritus sancti, ut patuit supra *dist.* 7. *et* 10. ergo erit in Filio per intellectum, tanquam per principium productivum, et in Spi- 14.

Essentia simul cum intellectu est principium productivum

ritu sancto per voluntatem; ergo intellectus et voluntas sunt ibi principia ex natura rei, quod patet, quia ipsa essentia, ut est in Filio et Spiritu sancto, prius movet ad notitiam simplicem quam ad negotiativam, et non est in illis nisi per intellectum et voluntatem, et præcedunt omnem negationem. Et hoc est quod dicit. Et si intellectus est ibi ens rationis, tunc esset circulus in prioritate naturali, quia idem prius et posterius; patet, nam si essentia est in Filio per intellectum, et intellectus ibi est ens rationis ut præcedit essentiam, ut in Filio, et ex alia parte essentia ut in Filio, cum prius moveat ad notitiam simplicem, præcedit omne ens rationis, et sic ipsa, ut in Filio esset prior et posterior, quod est inconveniens.

15. (k) *Si autem dicas.* Quamvis hoc sit extra textum, tamen solutio hujusmodi patet ex dicto modo, et ex dictis *in dist.* 8. *quæst.* 3. et magis patebit infra *distinct.* 30. *et in* 2. *distinct.* 1. *quæst.* 1. quod omnis relatio rationis, sive omne ens rationis causatur ab intellectu negotiativo, ut communi tribus, ut quod omne ens rationis sequitur ipsum intellectum jam in tribus existentem.

(l) *Præterea tertio.* Hæc ratio clara est, et in hoc consistit, quia respectu unius productionis oportet assignare unam rationem formalem producendi; illa ergo ratio producendi, vel erit essentia sola una cum intellectu ex natura rei, et habetur propositum, quod persona habens illam potest producere; vel erit essentia et intellectus ut est ens rationis, et sic erunt unum ens per accidens, et magis ens per accidens quam subjectum et passio; modo nullum aggregatum ex subjecto et passione potest esse una ratio formalis producendi aliquid per se, multo minus aggregatum ex ente reali et ex ente rationis; aut erit sola relatio rationis, puta intellectus, ut est quædam relatio rationis, et patet quod non, quia relatio realis, cum non sit formaliter infinita, non potest esse principium formale producendi aliquid infinitum, multo minus nec relatio rationis.

Quare ti[...] non p[...] ess[...] princi[...] produ[...] di[...] aliqu[...] finit[...] nec es[...] ti[...] divina[...]

Si dicas, quod essentia nuda, hoc improbatum est supra, quia tunc non essent duæ productiones, una per modum naturæ, et alia per modum voluntatis.

(m) *Præterea quarto.* Hæc ratio in hoc consistit, quia si intellectus vel voluntas sunt ibi tantum ens rationis, et non idem formaliter essentiæ, nec possunt identificari sibi realiter, quia quod identificatur enti reali est ex natura rei, et sic essent aliqua plura in Deo non identificata realiter sibi, quod est contra simplicitatem divinam.

Sed oritur difficultas contra Scotum, quia ipse vult, quod in Deo sit aliqua relatio rationis ab æterno, causata ab intellectu divino, ut patet infra *dist.* 30. *et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. et certum est quod non est idem formaliter Deo, nec identificatur realiter; ergo erit contra simplicitatem Dei. 16. Difficu[...]

Dico, quod est inconveniens apud Henricum, quia ipse ponit illas esse in essentia divina formaliter, non quod sint de formalitate ipsius, sed quod sint ibi fundatæ et quod sint rationes producendi, quæ sunt valde inconvenientia, quæ sequerentur sic ponere illas in Deo, et non perfecte idem realiter. Doctor autem si ponit ens rationis, non ponit illud habere aliquam rationem principii, nec dicere aliquam perfectionem, et hujusmodi, et sic non est contra simplicitatem Dei. Respo[...]

Dico ultra, quod non habet ponere illa subjective in Deo, sicut Henricus, sed tantum objective, sicut etiam ideæ sunt in mente divina non formaliter et Ide[...] sunt mente[...] na[...] non for[...] lite[...] et subj[...]

ve ...tantum ...jective Esse ...ognitum lapidis in Deo est ...rfectius ipso lapide.

subjective, sed tantum objective.

(n) *Illam instantiam.* Hic Doctor dicit non affirmando, quod si idea ponitur esse rationem formalem in Deo producendi ideatum ipsum, ipsa est perfectior ipso ideato. Nam *esse* cognitum lapidis in mente divina, vel ipsum lapidem in *esse* cognito in mente divina, ponitur habere simpliciter verius et perfectius *esse* quam in se ipso, quia ut intelligitur ab intellectione divina denominatione extrinseca, ab illa dicitur esse cognitum ; et quia intellectio divina est ipse Deus, ideo lapis in tali *esse* cognito participative potest dici Deus. Patet similiter a Doctore *in* 4. *dist.* 1. *quæst.* 1.

(o) *Præterea instantia.* Vide glossam *supra dist.* 8. *quæst.* 3. contra Henricum, quomodo distinctio realis non præexigit necessario distinctionem rationis, etc.

SCHOLIUM.

Sexta sententia, essentiam ut omnino indistinctam esse principium productivum, et hoc, ratione suæ illimitationis, sicut Sol est principium multorum generabilium. Hanc rejicit Scotus primo, quia spiratio non esset libera nec per modum voluntatis, quia si nulla distinctio præcedit, non plus erit per voluntatem quam Filius. Secundo sequeretur, si essentia ut indistincta esset principium duarum emanationum, quod intellectus et voluntas iterum principiarent, et sic essent quatuor personæ productæ; et si negetur intellectum et voluntatem distingui ex natara rei, dabitur processus. Tertio, beatitudo Dei est intellectio et volitio ; ergo principia horum sunt in eo ex natura rei. Quarto, si non esset talis distinctio ex natura rei, intellectus in Deo non esset perfectio simpliciter, quia non est melius ipsum quam non ipsum.

11. ...dam lib. 1. dist. 6. q. 1. art 2. sequitur

Alia est opinio ad quæstionem, quæ ponit quod essentia sub ratione una omnino indistincta, est principium istarum productionum, quia sicut duo limitata possunt esse principia duorum actuum, ita, idem illimitatum continens in se virtualiter ipsa plura, potest esse principium proprium eorumdem actuum et sub ratione una, nulla existente distinctione in eo, sed ex sola illimitatione sui ipsius, ut indistinctum est, sicut patet de Sole respectu multorum generabilium in istis inferioribus.

hanc viam quære Alexand. de Alexand.

Et confirmatur ista positio, quia oportet ponere essentiam divinam immediate habere sapientiam et bonitatem, et esse quodammodo quasi radicem et principium illarum perfectionum attributalium, et sine omni distinctione in ipsa essentia, alioquin procederetur in infinitum ; igitur ita videtur posse poni immediatum principium duarum productionum.

12. Refellitur

Contra hoc (a), quia actio volendi in nobis non est formaliter libera, sed ipsa voluntas, quia actio illa est quædam qualitas, et quædam forma naturalis in se, et non aliquid intellectuale habens inclinationem ad opposita. Ita igitur in divinis ipsa productio Spiritus sancti, ut ipsa jam posita est in *esse*, non videtur formaliter esse libera, sed præcise libertas videtur esse in principio hujus productionis, inquantum est hujusmodi ; ses si nulla distinctio præcedat productionem Filii et Spiritus sancti, prima distinctio, quæ est hujus productionis, et illius est, ut sunt posita in *esse* ab illo principio ; ergo non est una productio in divinis per modum intellectus sive naturæ, et alia per modum libertatis, quia nullum principium præ-

cedit, quod ex se aliter se habeat ad hanc productionem quam ad illam; et illæ productiones, in quibus est distinctio primo, omnino in se uniformes sunt in naturalitate, ut jam positæ sunt *esse*. Assumptum de volitione, licet posset multis viis probari, patere tamen potest per hoc, quia quidquid generat ipsa volitio, generat naturaliter. Unde habitus appetitivi virtute actuum appetitus, ita generantur naturaliter ex eis, sicut habitus intellectivi generantur naturaliter ex intellectionibus.

Ex alio etiam apparet, quia tunc formaliter posset aliquis gaudere et tristari libere, inquantum scilicet gaudium et tristitia sunt passiones consequentes *velle* et *nolle*, quia illæ, quæ sunt immediatæ causæ istarum passionum, ponerentur formaliter liberæ. Consequens tamen de passionibus videtur satis manifestum inconveniens, quia non videtur esse in potestate voluntatis gaudere, nisi quia in potestate ejus est velle illud ad quod sequitur gaudium, et ita nec tristari, nisi quia in potestate ejus est nolle illud ad quod sequitur tristari, et ideo tristatus de adventu alicujus rei nocivæ sive displicibilis, si vult amovere tristitiam, oportet quod desinat nolle illud quod noluit, non autem expedit ad hoc deliberare, ut stante nolitione et eventu noliti non sequatur tristitia.

Tristitia et gaudium quomodo libera ?

13. Præterea secundo, si essentia, (ut omnino indistincta) esset principium duplicis productionis; ergo cum intellectus sub ratione infiniti sit sufficiens principium productivum et sufficiens ratio principiandi verbum infinitum, et voluntas sub ratione infiniti sit principium productivum amoris infiniti, et antequam intelligatur intellectus infinitus et voluntas divina infinita formaliter distincta, præintelligitur essentia ut essentia infinita; ergo per ipsam, ut præintelligitur, erit duplex productio intrinseca. Iterum etiam quando posterius intelligitur ibi intellectus formaliter infinitus et voluntas formaliter infinita, erunt duæ personæ infinitæ productæ virtute illorum duorum principiorum; ergo erunt quatuor personæ productæ infinitæ. Quod si dicatur nunquam ibi esse infinitum intellectum, nec infinitam voluntatem ex parte rei, sed tantum esse ibi illam unam naturam omnino indistinctam ex natura rei, et ex ejus ratione esse tres personas, et intellectum et voluntatem esse ibi præcise per considerationem intellectus, et ita non esse ibi principia productiva personarum realium ex natura rei distincta.

Contra, si aliqua sint ibi distincta per actum intellectus, sint *A* et *B*, tunc quæro, aut illa ex natura rei sunt distincta, aut non. Et si sic, contradicis tibi ipsi; si non, sed per intellectum, ergo intellectus sub ratione intellectus et non sub ratione naturæ distinguit. Aut igitur ante distinctionem istorum est ibi intellectus sub ratione intellectus, et habetur propositum, quod est ibi ex natura rei; aut non, sed ipse intellectus sub ratione intellectus, est ibi productus per actum intellectus negotiantis et

Concl[...] tu intelle[...] D[...] distin[...] a vol[...] te ex na[...] re vel d[...] proces[...] in infinit[...]

distinguentis, et tunc erit quærere de illo intellectu quo actu producitur; aut ex natura rei, aut ex intellectu ut intellectus est, et procederetur in infinitum; vel ubicumque stabitur, ibi erit intellectus inquantum intellectus et ex natura rei; vel prima distinctio, quæ ponetur, ibi erit ex natura rei, cujus oppositum ponis.

14. Deus non esset formaliter beatus potentiæ ab essentia non distinguerentur ex natura rei. Text. 5.

Præterea, Deus est ex natura rei formaliter beatus et non formaliter in relationibus rationis; beatitudo autem ejus est formaliter in intellectione et volitione; ergo intellectus et voluntas, quæ sunt principia istorum, sunt ibi ex natura rei.

Confirmatur ista ratio per Philosophum, 12. *Metaph.* qui probat, quod si *Deus non sit actu intelligens, nihil honorabile inerit ei, se habebit enim, ut dormiens;* ergo secundum ipsum non est perfectus ex natura rei, nisi ibi esset formaliter intellectus ex natura rei, et per consequens est ibi intellectus distincte ex natura rei, quia non potest intelligi actualis intellectio formaliter sine intellectu formaliter.

Præterea, si intellectus non est ibi formaliter ex natura rei, sed fundamentaliter; ergo intellectus formaliter non est perfectio simpliciter, quia non est ibi melius habere ipsum formaliter quam non habere ipsum. Imo, per te, in essentia illa quæ optima est, non habetur formaliter, sed tantum opposito modo habendi; ergo non potest concludi ibi esse intellectum, quia est perfectio simpliciter, sed magis videtur sequi oppositum. Quid igitur dicit Anselmus Monol. 15. quod *quidquid est in Deo, melius est ipsum quam non ipsum?* sicut est de sapiente; et Augustinus 15. de Trinit. cap. 4. *Neque enim divinorum librorum auctoritas tantummodo esse Deum prædicat, sed omnis, quæ nos circumstat natura, proclamat habere se præstantissimum conditorem, qui nobis mentem rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, prædita sensu non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, immortalia mortalibus, impotentibus potentia, injustis justa, bona malis, incorruptibilia corruptibilibus, immutabilia mutabilibus, invisibilia visibilibus, incorporalia corporalibus, beata miseris præferenda videamus. Ac per hoc quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione præponimus, oportet eum et summe vivere, et cuncta sentire atque intelligere;* et parum post: *Justissimum, speciosissimum, optimum et beatissimum fateamur,* etc. quære ibi Augustinum. Quæ consequentia esset illa, si ratio naturalis dictat beatum esse meliorem misero? ergo Deus est beatus, si ipsum quod est in creaturis melius est suo opposito, hoc est, propter ejus realitatem, et in Deo ex natura rei non est aliquo modo realitas illa, sed tantum fundamentum cum opposito modo formalitatis hujus.

Idem de civit. lib. 2. c. 16 et 12. Met. text. com. 51. et 2. de gen. Anim.

Quod autem intellectus, qui probatur ibi esse ex natura rei, sit infinitus, probo: Intellectus enim ut intellectus, essentiam divinam comprehendit, ut objectum formaliter infinitum; nihil autem comprehendit objectum formaliter infinitum, nisi ipsum comprehendens sit formaliter infinitum, ergo, etc. 15.

15. Probat intellectum esse infinitum.

Præterea, intellectus divinus intelligit simul infinita intelligibi-

Deus intelligit infinita Psalm. 146.

lia secundum Augustinum 12. de civit. Dei, cap. 18. *Ita nec numeros propter infinitatem nescit omnipotens Deus, et si usque ad quamdam summam numerorum scientia Dei pervenit et cæteros ignorat, quis hoc vel dementissimus dixerit?* Et subdit parum post : *Infinitas itaque numeri quamvis infinitorum numerorum non sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus sapientiæ non est numerus.*

Et si dicas, intellectus non est formaliter infinitus inquantum intellectus, sed inquantum est idem essentiæ divinæ infinitæ, et ideo non habet inquantum intellectus, quod sit principium productivum alicujus personæ infinitæ, et ita non erunt duæ personæ divinæ.

Contra hoc arguo, quia hoc modo posset dici, quod paternitas est formaliter infinita, quia est idem essentiæ infinitæ, et tunc non esset magis inconveniens Filium non esse formaliter intelligentem quam ipsum non esse formaliter Patrem, quod est manifeste absurdum.

Probatur etiam ex alio, quia illa quæ non sunt formaliter infinita in divinis, (si accipiantur in abstracto), non prædicantur de se invicem etiam per identitatem, sicut nec formaliter. Hæc enim non conceditur : *Paternitas est innascibilitas*, cujus ratio dicta est *dist.* 8. *quæst. de Attributis*, quia illa abstractio tollit illud quod fuit causa veritatis, scilicet identitatem extremorum, quia ut præcise sumuntur, neutrum est formaliter infinitum ; et ideo neutrum, ut præcise abstractive sumptum, includit quod sit idem alteri, sed ista est vera : *Intellectus est paternitas, et intellectus est filiatio,* licet non sit formalis prædicatio ; ergo intellectus habet infinitatem formalem, qualem non habet filiatio, vel paternitas vel innascibilitas.

q. 4. fin. Paternitas non prædicatur de spiratione activa quare ?

Et si quæras, estne intellectus omnino infinitus formaliter ex se, sicut essentia? 16

Respondeo, potest dici quod sicut distinguendo res ab invicem, aliqua res est infinita a se et in se, sicut Pater et prima persona in divinis aliqua res est in se infinita, sed non a se, sicut Filius et Spiritus sanctus; aliqua autem res est ex se finita et in se simpliciter finita, sicut creatura. Ita considerando aliqua, quæ non sunt formaliter eadem, potest aliquid accipi tanquam infinitum in se et omnino a se, sicut essentia divina, quæ est radix et fundamentum, quæ infinitatem a nullo habet. Unde Joannes Damascenus cap. 12. *esse Dei est velut pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum*, aliquid autem est infinitum per se et in se, sed non omnino a se tanquam prima radix et fundamentum omnis infinitatis, sicut attributa divina, quæ secundum eumdem Damascenum cap. 5. *dicunt aliquid quasi circa essentiam*, et bene possunt esse talia formaliter infinita et in se et per se, sed radicaliter in essentia sicut in fundamento, cui sunt eadem; ulterius aliquid est, quod nec in se formaliter est infinitum, nec idem formaliter infinito, sicut personales proprietates. Sed quæ ratio, quare ista non habent formalem infinitatem aliam ab essentia, sicut intellectus habet, hoc alias poterit patere.

Quo s intell es infinit s

17. Doctor dimisit spatium vacuum ide q. 5. quodl. art. 3. et in prol. Reportationum, et dist. 8. et 10 et alibi sæpe ad hoc. Quare essentia immediate ex se habet attributa, non tamen emanationes si per potentias ?

Ad argumenta pro opinione ista nunc ultimo improbata, cum dicitur, infinitum ex se omnino indistinctum potest esse principium distinctorum, verum est, ubi illa distincta non requirunt ex ratione sui distinctionem priorem in principiis; talem autem requirit productio libera et naturalis, quia ad illa non potest esse prima distinctio, sed præexigitur aliqua distinctio in principiis, quæ aliquo modo habent principiare naturaliter et libere personas divinas. Et per hoc patet ad confirmationem illam, quæ adducitur ibi, quod essentia habet sapientiam, bonitatem et omnes alias perfectiones attributales ante omnem considerationem intellectus, et hoc absque omni distinctione præsupposita in essentia. Verum est, quia illæ perfectiones attributales non requirunt oppositum modum principiandi, nec distinctionem in principiis, ita enim essentia naturaliter est intellectus, sicut est voluntas. Similiter illa attributa non sunt proprie principiata ab essentia divina, licet essentia divina concedatur aliquo modo habere rationem perfectionis radicalis et fundamentalis respectu eorum.

## COMMENTARIUS.

17. Doctor arguit contra opin. Adam, et vide Alex. de Alexand. illam lib. 1. dist. . q. 1. art. 2.

(a) *Contra hoc.* In hac ratione Scotus supponit aliqua. Primo, quod Spiritus sanctus secundum Sanctos, est productus libere, et Filius naturaliter sive per modum naturæ. Secundo, quod si Spiritus sanctus est productus libere, aut hoc est, quia immediate ab essentia divina; et hoc non, quia essentia divina ut essentia, non est principium productivum liberum, ut patet. Et ultra, si Filius et Spiritus sanctus sunt immediate ab essentia divina, non apparet quomodo una persona dicatur libere producta et alia naturaliter; aut hoc est, quia productio qua producitur Spiritus sanctus, est libera, ita quod talis productio posita in *esse* dicitur libere elicitiva, quamvis talis productio sit immediate ab essentia; et hoc non, quia productio illa posita in *esse* non est libere elicitiva, et hoc est quod probat Doctor in simili de actu voluntatis, quia ille actus posito etiam quod libere producatur, tamen ut est positus in actu, non est libere elicitivus, quod dupliciter probat Doctor. Primo, quia si volitio generat, generat habitum naturaliter. Secundo, quia tunc esset in potestate voluntatis, posito actu in *esse*, tristari et lætari, quod est falsum. Nam voluntas si libere delectatur, hoc est, quia libere producit actum ad quem naturaliter sequitur delectatio, sed stante tali actu non est in facultate tristari et lætari; patet, quia posita volitione circa præsens delectabile, stante illa, non est in facultate voluntatis delectari, vel non, quia ad ipsam volitionem necessario sequitur delectatio; et si talis volitio esset libere elicitiva delectationis, stante ipsa volitione, adhuc esset in potestate voluntatis delectari vel non, quod non videtur.

Similiter est de nolitione respectu noliti. Exemplum de nolitione mutilationis manus, nam stante mutilatione manus est in potestate voluntatis tristari de illa vel non, quia est in potestate ejus nolle illam vel non; sed stante nolitione illius mutilationis nolitæ ad quam nolitionem sequitur tristitia, non est in facultate voluntatis tristari vel non, de mutilatione manus. Et si ipsa nolitio esset libere elicitiva tristitiæ, tunc stante tali nolitione esset in facultate voluntatis posse tristari

18. Pulchrum exemplum.

et non tristari, cujus contrarium experientia docet. Si ergo actus voluntatis libere productus et positus in *esse* non est elicitivus libere, multo minus spiratio erit libere productiva, nam ipsa, ut est ab essentia immediate, est naturaliter producta, non libere. Cætera patent usque ad argumenta principalia. Et Scotus concludit ad quæstionem, quod ipsæ productiones se ipsis distinguuntur formaliter et principiative sive originative distinguuntur per intellectum et voluntatem, quia illæ potentiæ sic se habent, quod intellectus producit per modum naturæ, et voluntas per modum libertatis.

SCHOLIUM.

Resolvit Doctor has processiones, spirationem scilicet et generationem, se ipsis primo distingui, ita quod non sit quærendum per quid distinguantur, quia tota ratio formalis unius est non eadem rationi formali alterius, et probat hoc solide ex Augustino, de quo fuse agit quodl. 2. per totum.

18. Ad quæstionem respondeo, quod productiones se ipsis formaliter distinguuntur. Generatio enim formaliter se ipsa est generatio, et spiratio se ipsa formaliter spiratio. Et ex rationibus formalibus eorum, impossibile est generationem esse spirationem, circumscripto per impossibile quocumque alio, ita quod non oportet quærere quibus distinguuntur, quia tota ratio formalis unius est non eadem toti rationi formali alterius. Hoc apparet per Augustinum 15. *de Trinit. cap.* 27. ubi dicit : *Sic enim videbis quid distet nativitas Verbi a processione doni*; et paulo post : *Voluntatem de cognitione procedere, non tamen esse cognitionis imaginem*, etc. Quære totum, ubi vult ex processionum distinctione, concludere distinctionem personarum procedentium; similiter 5. de Trinit. cap. 9. et 14. *Cur Spiritus sanctus non sit Filius, cum tamen a Patre exeat?* Et solvit dicens : *Exit enim non quomodo natus, sed quomodo datus*; solvit ergo ibi quæstionem de distinctione personarum per distinctas earum emanationes.

Et si objicitur, quod emanationes non sunt a se; ergo non distinguuntur a se. Consequentia probatur, quia a quo aliquid habet entitatem, ab illo habet unitatem, 4. *Metaph.* quia dicuntur ad convertentiam ens et unum. 19.

Respondeo, differentiæ specificæ non sunt effective, et tamen sunt se ipsis primo distinctæ formaliter, ab eo tamen sunt distinctæ effective a quo habent *esse* effective. Distingui autem primo formaliter non est distingui per aliquod inclusum in uno aliquo, et in aliquo convenire, sed se toto formaliter distingui, etiamsi per impossibile omne aliud a ratione sua circumscribatur. Ita dico, quod si differentiæ ultimæ oppositæ essent, se totis distinguerentur, et se totis essent primo diversæ formaliter. Ita dico in proposito, quod si per impossibile istæ personæ distinctæ vel productiones possent esse imprincipiatæ, se totis essent formaliter distinctæ, ita quod nihil formaliter inclusum in una, esset formaliter inclusum in altera, et tamen sicut principiata sunt ita principiative seu originative, distinguuntur a suis principiis, intellectu scilicet et voluntate, Aliqua ipsi distingu[untur] formali[ter] a se licet eff[ecti]ve sint ab

quæ non tantum distinguuntur ratione, sicut argutum est contra penultimam opinionem ; sed intellectus formaliter non est voluntas ex natura rei, et cum infinitas addita alicui non variet rationem ejus formalem, intellectus infinitus non est formaliter voluntas infinita. Et licet non necesse sit distinctionem illam formalem reducere ad aliam, inquantum est formalis, tamen quod est formale in principiatis, reducitur ad istam distinctionem principiorum.

20. Ad arg. 1. de quo sup. dist. 5. q. 1. et dist. 5. q. 2. Si essentia esset quasi materia generationis, spiratio esset naturalis. quæst. 2.

Ad argumenta principalia (a.) Ad primum dico, quod videtur concludere contra eos, qui ponunt quasi subjectum generationis esse essentiam divinam. Nam cum in creaturis generatio sit naturalis ex inclinatione principii passivi, non autem ex ratione principii activi ; quia si voluntas mea generaret ignem de materia illa, generatio passiva esset naturalis propter inclinationem potentiæ passivæ ad formam, licet principium activum esset liberum. Ita videtur si divina essentia esset quasi subjectum in divinis respectu proprietatum personalium, æque naturaliter inclinaretur essentia ad proprietatem Spiritus sancti sicut et Filii, et per consequens productio Spiritus sancti, scilicet passiva, esset æque naturalis sicut et Filii, licet ab alio principio activo esset hæc productio et illa. Sed contra me non concludit, quia nego ibi esse generationem sub ratione mutationis, et omnino quodcumque passivum respectu actus, sicut patuit *dist.* 5. sed præcise pono ibi generationem sub ratione productionis, cujus termini sunt producens et productum. Præcise igitur dicetur illa generatio naturalis, quia illa habitudo inter producens et productum, est naturalis, et naturalitas hujus habitudinis est ex parte naturalitatis ipsius producentis, quia producit principio naturaliter inclinato ad agendum, et hoc modo non spirat Pater.

Spiratio non est generatio quia producens non inclinatur ad eam naturaliter.

Alio modo dicitur, quod generatio sumitur uno modo pro generatione substantiæ, vel alio modo specialiter pro productione vivi ex vivo, et hoc modo dicitur animal generari et non ignis ; et ibi communiter concurrit ex parte agentis, inclinatio naturalis sive forma naturalis, quæ est principium generandi, et hoc modo ultimo videtur esse generatio in divinis. Prima responsio est melior.

21. Ad 2. Limitatur illud : quæ sunt eadem uni tertio etc.

Ad secundum dico (b), quod quando comparantur duo ad tertium illimitatum secundum illud, secundum quod comparantur ad tertium, non sequitur ex unione eorum in tertio unio eorum inter se. Exemplum, si ego sum cum Deo hîc, et Papa sit cum Deo Romæ; ergo ego sum simul cum Papa. Non sequitur, quia Deus est illimitatus secundum præsentiam, quia est præsens omnibus locis. Ita etiam non sequitur, ego sum cum æternitate, et Abraham fuit cum æternitate, ergo ego sum vel fui simul cum Abraham, quia Deus æternus, et æternitas ejus sunt illimitata. Ita dico in proposito, quod Pater habet in se duplicem fecunditatem perfecte, utraque autem productio correspondet præcise uni

fecunditati, et ideo Pater respectu duarum productionum est illimitatum vel quasi indeterminatum comparatum ad determinata, et ideo non sequitur quod si utraque productio sit univoca in tertio tali, quod illæ productiones sint univocæ inter se.

Text. 45. et 48. De hoc actum est supr. dist. 2. q. 3. p. 2. ad primum et dist. 7.

Contra istud arguitur sic: Si productiones non sunt univocæ, sed sunt alterius rationis; ergo et termini productionum erunt alterius rationis, ex 5. *Phys.* igitur cum in terminis productis requirant talem distinctionem formalem, termini non erunt univoci alicui tertio; ergo ex opposito si termini sunt univoci alicui tertio, et productiones erunt univocæ inter se.

Præterea, intellectus et voluntas, prout sunt potentiæ operativæ, requirunt distinctionem formalem in objectis, et si respectu objectorum essent potentiæ productivæ, talem producerent distinctionem in objectis; ergo cum termini producti requirant talem distinctionem formalem, termini non erunt univoci.

Præterea (c), productum per intellectum ex vi productionis suæ, est notitia genita, productum autem per modum voluntatis est amor procedens; sed notitia ut notitia, et amor ut amor, videntur alterius rationis formaliter; ergo, etc.

22. Ad primum dico, quod illa propositio de motibus et terminis, quæ adducitur ad propositum, non est vera, nisi quando aliæ duæ sunt veræ, scilicet quod forma fluens secundum quam est motus, est ejusdem rationis cum forma terminante, et motus est ejusdem rationis cum forma fluente.

Ad propositum igitur applicando, productio ista non est fluxus aliquis, neque forma fluens, neque est ejusdem rationis cum forma, quæ est terminus formalis productionis, quia formalis terminus productionis est aliquod essentiale; productio autem est relatio formaliter, et ideo non oportet ex distinctione productionum, concludere distinctionem formalem terminorum. Exemplum hujus quod dictum est de motibus, patet ex 5. *Phys.* quia idem *ubi* potest acquiri per motum rectum et per motum circularem, qui sunt omnino alterius speciei, sicut probatur ex 7. *Phys.* quia non sunt comparabiles; sed hæc forma secundum quam est fluxus in motu, si est ejusdem rationis cum termino, non est ex hoc distinctiva rationis motuum. Ista responsio tacta est supra *dist.* 2. *quæst. de productionibus*, pro argumento Commentatoris.

De hoc de supr. dis 7. num.

Text. 2

23. Et si objicias, saltem primi termini, scilicet termini formales, erunt non univoci, ex quo productiones non sunt univocæ, et ita personæ, quæ sunt primi termini, erunt non univocæ inter se, et ita neque erunt univocæ in tertio.

Respondeo, productio non includit formaliter essentiam divinam; persona autem includit formaliter eam, quia persona non est tantum proprietas sive relatio, sed hypostasis subsistens in natura divina, sicut Socrates

Non opo constit ita disting sicu constitu tia, de qu supr dist. 8. 3. ad arg. op

non tantum includit proprietatem individualem, sed etiam naturam humanam. Licet enim primi termini sint ejusdem rationis cum productionibus quantum ad hoc, quod primi termini includunt relationes, et productiones sint relationes, non tamen sunt ejusdem rationis quasi adæquate, quia primi termini non tantum includunt relationes, sed etiam absolutum. Et tunc non oportet eas tantum distingui, sicut productiones distinguuntur, quia quæ includunt aliqua distinctiva, non oportet tantum distingui sicut illa, ut dictum est *supra dist.* 8. quæstione illa : *Utrum Deus sit in genere?* quia differentiæ sunt primo diversæ, non tamen includentia eas sunt primo diversa.

Idem est objectum intellectus et voluntatis divinæ de quo supra dist. 3. q. 3.

Ad aliud de potentiis, dico quod ut sunt potentiæ operativæ non requirunt distinctum objectum formale, imo illud idem quod est primum objectum formale intellectus divini, est etiam primum objectum et formale voluntatis divinæ, ita quod utraque potentia beatificatur in eodem objecto primo, secundum eamdem rationem formalem primi objecti. Nulla enim perfectio quasi radicata in ipsa essentia divina est primo beatificativa intellectus vel voluntatis divinæ ; sed ipsa essentia divina sub omnimoda prima ratione, ut scilicet est fundamentum omnis perfectionis in divinis, ita quod argumentum est ad oppositum, quia sicut non requiritur distinctio formalis in objectis ut sunt potentiæ operativæ, ita nec in potentiis ut sunt productivæ.

24. Ad tertium dico (d) quod non est ad propositum, quia tenentes in divinis generationem esse æquivocam, in se haberent dicere eam in se æquivocam esse propter æquivocationem termini producti a producente. Similiter habent dicere spirationem in se esse æquivocam propter differentiam spirantis a spirato ; non igitur sufficeret eis ad istam conclusionem quod genitum et spiratum essent æquivoca ; argumentum autem in se, si quid probet, non probat nisi distinctionem geniti et spirati, vel formalium terminorum generationis et spirationis, et ita non propositum eorum.

Sed contra arguo sic (e), non tantum notitia ut notitia, et amor ut amor, sunt alterius rationis, sed etiam notitia ut notitia actualis, est alterius rationis a memoria, et amor ut amor, est alterius rationis a voluntate, ut est actus primus ; ergo si concedatur distinctio formalis in terminis productionum, scilicet notitiæ et amoris, et quod producantur isti termini, scilicet notitia et amor virtute memoriæ et voluntatis, oportet concedere distinctionem formalem principii productivi, a termino formali producto, et ita æquivocationem in unaquaque productione.

Respondeo, potest dici quod illud assumptum, scilicet quod genitum ex vi productionis suæ, scilicet generationis suæ, sit notitia actualis, potest distin-

gui de primitate originis et primitate adæquationis. Si intelligatur de primitate originis, potest negari, quia tunc non essent tres personæ uniformiter Deus; essentia enim in Patre intelligitur esse in eo, quasi principium et fundamentum cujuslibet perfectionis. Et tunc si in Filio præintelligitur notitia ante essentiam, Filius tunc non haberet essentiam ante quodcumque aliud in se, sicut non ante notitiam, et ita non esset uniformiter Deus cum Patre.

25. Quantum igitur ad istam primitatem, (licet non sit originis, correspondet tamen primitati originis plurium perfectionum in una creatura) potest dici quod primum in quacumque persona est essentia, quia quando aliquid continet in se plures perfe tiones communicabiles, communicans illud unum, communicat omnes perfectiones in eo, eo ordine quo natæ sunt esse in illo uno. Exemplum tam in distinctione rerum quam non rerum, tamen ex parte rei, primi quidem, si ignis generaret totum ignem, et produceret tam materiam quam formam, prius origine communicaret materiam quam formam, eo ordine, scilicet quo illa sunt in generante. Exemplum secundi, ignis est substantia corporea, inanimata, et elementum, sicut tunc sunt ista per ordinem in igne generante, ita communicantur simili ordine igni genito, et tamen primus terminus secundum adæquationem est ignis ut ignis, quia hoc est quod principaliter intendit ignis generans, et in quo perfectissime sibi assimilatur ignis genitus, scilicet ignis ut ignis.

De hoc in 3. dist. 1. q. 1.

Ita potest dici in proposito, quod ly *essentia divina* in qualibet persona sit omnino primum, quasi fundamentum cujuslibet perfectionis essentialis; prima tamen persona appropriate habet memoriam, et virtute illius principii productivi, producit prima productione adæquata secundam personam; et secunda persona quasi adæquata principio productivo producitur, ut notitia actualis; et Spiritus sanctus quasi adæquatus suo principio productivo producitur, ut amor actualis.

Notiti actuali appropri tur Filio, an actuali Spiritu sanct

Sed adhuc videtur (f) stare argumentum, quia univocatio vel æquivocatio magis videtur concludi ex primitate adæquationis quam ex primitate originis. Licet enim Sol sit substantia, et vermis sit substantia, non propter hoc dicitur generatio univoca vermis a Sole, quia non assimilat sibi terminum in forma specifica; ita igitur hîc videtur æquivocatio, ex quo primus terminus productus adæquatus non est omnino univoce ejusdem rationis cum principio productivo. 26.

Respondeo, et dico quod non est æquivoca productio, si principium productivum non est ejusdem rationis cum termino formali producto, loquendo de termino formali primo producto et de principio primo productivo; sed requiritur, quod illud quod est principium productivum non communicetur ejusdem rationis genito, et quod illud quod est terminus formalis in producto, non sit

Ad gene tionen univoca suffici terminu formale produc esse ejusde ration in produce supra d. 2. p. 2. quæst

ejusdem rationis in producente. Opposita (g) autem istorum sunt in proposito, quia memoria est formaliter in notitia genita actuali, et notitia est formaliter in persona generante, licet neutrum illorum sit prima ratio agendi, et prima ratio terminandi productionem.

ADDITIO. *Exemplum hujus est : si asinus generaret asinum, licet forma specifica non sit primum principium producendi asinum, et ideo propter hoc non est univoca generatio nec æquivoca, quia illud quod est per se formalis terminus generationis, est ejusdem rationis in generante et genito, licet non sit ibi prima ratio producendi seu generandi. Quod autem aliquid ejusdem rationis primo sit in isto ut producente, et primo in illo ut in termino producto, non requiritur ad generationem univocam. Ita potest poni exemplum de carne animata generante carnem animatam naturaliter virtute caloris naturalis, ubi tamen ipsa anima vel quæcumque alia forma detur, non est necessario primum principium producendi in producente, et primus terminus formalis in producto, ideo hoc saltem non requiritur ad univocationem in generatione.*

*Ad tertium dico, quod generatio activa et spiratio activa non sunt idem formaliter, nec primi termini formales ipsarum, scilicet notitia actualis et amor actualis, sunt idem formaliter, et tamen primi termini producti illis productionibus, sunt univoci inter se et producenti, quia personæ productæ habent omnino eamdem perfectionem absolutam inter se et eamdem cum producente.*

27. *Ad tertium principale dico, quod antecedens de distinctione principiorum sola ratione falsum est.*

Responsio ad arg. in additione circa initium quæstionis.

*Ad primam probationem cum arguitur, quod oppositum non staret cum simplicitate divina, responsum est prius sæpe dist. 2. et 8. ubi intentio habita est de non identitate formali absque distinctione reali.*

*Ad secundam probationem, cum arguitur quod aliter esset relatio realis inter intellectum et intelligere, respondeo, intellectus est potentia operativa et productiva primo modo, scilicet inquantum est principium operativum; nec intellectus nec suppositum cujus est actio, habet relationem realem ad operationem realem quæ nata est esse in ipso, sed hoc accidit in nobis, quia est ibi distinctio realis seu differentia inter ipsum et operationem ad quam est; ut autem est principium productivum, licet ipsum non habeat relationem realem ad productum, quia idem est producto, nec ad productionem, propter idem, tamen producens ipso, habet relationem realem ad productum propter distinctionem eorum realem, et hæc sufficit ad hoc quod productio sit realis. Sed talis relatio non requiritur inter intellectum et intelligere, ad hoc quod operatio intellectus sit realis. Sed nec ipse intellectus, nec operans eo habet relationem realem ad* intelligere, *quia non est distinctio realis hujus et illius; nec hoc, quod intellectus dicitur Patri esse principium ad intelligendum, notat relationem realem ipsius intellectus ad intellectionem, quæ inest Patri secundum hoc principium, quia hoc magis videtur de gignitione quam de intellectione, quia gignitio majorem distinctionem requirit; nec tamen cum dicitur, intellectus est Patri principium dicendi, notatur relatio realis intellectus ad* dicere.

In Deo principium productivum non refertur realiter ad productum bene tamen producens; in creatis et producens et productivum realiter referuntur ad productum.

*Et cum arguitur, quod tunc non magis intelligeret intellectu quam voluntate,*

*consequentia non valet. Nec tamen dicitur ita intellectu intelligere, quia fit relatio realis intellectus vel Patris secundum intellectum ad* intelligere, *sed tantum quia ista sit aliqua perfectio operativa, secundum quam nata est competere Patri talis operatio. Nec sequitur, quod non magis intelligat Pater intellectu quam voluntate, quia hæc operatio, quæ est* intelligere, *nata est primo competere intellectui, non autem est nata competere voluntati, nec est alia ratio, nisi quia intellectus est intellectus, et voluntas est voluntas; cuicumque enim principio operativo ex eo quod tale, sive sit res per se, sive unitive contineatur in aliquo, nata est competere propria operatio.*

*Contra, conceditur in Patre intellectum esse sibi principium intelligendi, sed esse principium importat relationem aliquam; et si est ex natura rei principium, est ex natura rei relatio, et per consequens realis. Respondeo, quidquid competeret alicui, si esset res realiter, hoc idem deberet ei competere et non alteri, ubi est ratio vel secundum rationem; hoc modo est in Patre intellectus respectu* intelligere, *quia principium est omnino idem realiter cum* intelligere.

28. *Ad aliam rationem de æqualibus et eodem addito, quod adhuc debet tenere consequentia, et ita est in proposito. Respondeo, sicut dicitur in consequentiis, et si consequentia teneat eodem addito, adhuc tenebit, et verum est addito non destruente rationem consequentiæ, sicut est cum dicitur homo, ergo animal, omnis homo, ergo omne animal, respectu cujuscumque prædicati, vel e converso negative. Ita in proposito dico, quod inæqualitas intellectionis et intellectus, est propter limitationem extremorum propter quam, vel qua alterum excedit alterum additum ex utroque extremo; additum autem infinitum utrique extremo, tollit ab utroque extremo limitationem, et ideo inæqualitatem, et ideo tunc non sequitur, quod sint inæqualia, imo æque perfectionis est intellectus infinitus, et* intelligere *infinitum.*

*Et si objiciatur contra hoc quod infinitas non tollit omnem inæqualitatem, quia albedo infinita adhuc excederet in perfectione nigredinem infinitam.*

*Dico quod infinitas addita alicui limitato ex se est infinitas secundum* quid, *qualis scilicet potest competere rationi talis limitati, quia non dicit infinitatem vel illimitationem, nisi ratione illius cui additur, quia hoc non potest esse formaliter simpliciter infinitum. Infinitas autem addita alicui perfectioni simpliciter, cui scilicet non repugnat infinitas simpliciter, est infinitas simpliciter in illa ratione, et ideo est simpliciter infinitas.* Intelligere *autem et intellectus sunt ex se perfectionis simpliciter formaliter, nec ex se limitationem includunt, et ideo infinitas addita utrique dicit infinitatem simpliciter, non tantum in istis rationibus, sed concomitanter in entitate, veritate et bonitate, omni perfectione simpliciter, universaliter, quia omnis perfectio simpliciter, mutuo et unitive se includit, et ideo* intelligere *infinitum simpliciter æquaretur intellectui infinito, et e converso.*

## COMMENTARIUS.

(a) *Ad argumenta principalia. Ad primum.* In ista littera sunt tria dicta satis singularia. Primum, quod generatio in creaturis, ut est mutatio (de qua supra *d.* 2. *q.* 3. *et d.* 5. *q.* 2.) dicitur naturalis, quia materia, quæ est subjectum generationis, est naturaliter inclinata ad formam substantialem, et hoc ut recipiat illam. Et 19.

Natura citur de prin pio passivo

merito dicit Doctor *d.* 18. *secundi*, quod natura dicitur de principio passivo, de quo ibi. Dicitur etiam generatio naturalis, quia principium generativum habet naturalem inclinationem ad producendum sibi simile. Secundum est, quod generatio in divinis dicitur ut tantum est a principio productivo, et terminatur ad productionem, ita quod non est ibi essentia ut materia, quæ quodammodo dicatur subjectum generationis sive filiationis, ut satis deductum est *dist.* 5. *quæst.* 2.

Quare dicatur generatio naturalis in divinis.

Non dicitur ergo generatio naturalis in divinis ex hoc quod essentia sit inclinata ad talem proprietatem, quia cum æqualiter sit inclinata ad omnes, etiam spiratio posset dici generatio, sed dicitur naturalis, quia habitudo, quæ idem est quod ipsa generatio, dicitur naturalis, et ex hoc dicitur naturalis, quia Pater generans naturaliter inclinatur ad generationem Filii, et quod naturaliter inclinetur, hoc habet a ratione formali producendi, puta a memoria fecunda, et hæc est optima responsio.

Generatio duplex. Ignis non proprie dicitur generari. Spiritus non dicitur generari, quia talis productio non est per modum naturæ.

Tertium, quod generatio uno modo sumitur, ut terminatur ad substantiam productam, et est a substantia producente. Alio modo, ut terminatur ad vivum, et est a vivo; et hoc modo animal generatur, et non proprie ignis dicitur generari, et ibi agens inclinatur, etc. ut supra. Et hoc ultimo modo videtur esse generatio in divinis, quia viventis a vivo, et hoc cum inclinatione naturali ut supra. Tamen prima responsio videtur melior, scilicet quod dicatur generatio, ut simpliciter est a producente ad productum cum naturali inclinatione, etc. et non solum ut est viventis a vivo. Modo Spiritus sanctus non dicitur generari, quia talis productio non est per modum naturæ.

(b) *Ad secundum.* Et patet responsio, quia non sequitur, aliqua duo dicuntur univoca, id est, ejusdem rationis in tertio; ergo inter se sunt ejusdem rationis, et ratio est, quia illud tertium est illimitatum.

(c) *Præterea, productum.* Vult in isto 20.
argumento, quod si istæ productiones non sint univocæ inter se, sed alterius rationis, quod etiam producta per illas sint alterius rationis; quod patet, quia productum per intellectum ex vi productionis talis dicitur notitia genita, et productum per voluntatem ex vi talis productionis dicitur amor producens; ergo videtur quod si tales productiones sint formaliter alterius rationis, quod etiam notitia genita et amor spiratus, ut hujusmodi, sint alterius rationis, quod videtur inconveniens.

(d) *Ad tertium dico.* Hic Doctor respondet in simili, quod hoc argumentum non concludit ipsa producta esse alterius rationis; patet, quia sicut tenentes generationem in divinis esse æquivocam in se, ex hoc tenere habent quod productum est alterius rationis a producente. Et similiter tenentes spirationem esse æquivocam in se, tenere habent ex hoc quod spiratum esset alterius rationis a spirante, et tamen non sequitur quod si illæ productiones sint æquivocæ inter se, quod producta sint æquivoca inter se; quod patet, quia Sol si producit duos vermes ejusdem speciei specialissimæ inter se, productio unius vermis dicetur æquivoca, quia vermis ille est alterius rationis a Sole; et similiter productio alterius vermis erit æquivoca, quia ille alius vermis est alterius rationis a Sole. Sic in proposito, non sequitur: Si productiones istæ sint alterius rationis inter se, quod producta sint alterius rationis, et si quid concluditur, concluditur tantum quod si productiones sunt distinctæ; ergo et producta sunt distincta, non tamen tanta distinctione quanta inter productiones,

vel sequitur quod si productiones sunt distinctæ, quod formales termini erunt distincti. Et accipit hîc Doctor formales terminos generati et spirati pro ipsis proprietatibus, quæ formaliter constituunt personas, et non essentia divina, quia est eadem simpliciter, et hoc est quod dicit.

21. (e) *Sed contra arguo.* Vult hîc probare quod generatio notitiæ genitæ sit vere æquivoca, et productio amoris infiniti sit vere æquivoca ; nam vult quod generatio Filii sit univoca, et spiratio Spiritus sancti similiter, ut patet supra *distinct.*8. Inter se tamen non dicuntur univocæ, id est, non ejusdem rationis. Et probatur sic : quia notitia actualis est alterius rationis a memoria, et similiter amor actualis est alterius rationis a voluntate ; cum ergo Filius dicatur notitia genita, ergo Filius est alterius rationis a memoria fecunda, et sic dico de amore. Respondet Doctor quod aliud est loqui de primo termino productionis, scilicet primitate originis et primitate adæquationis, et tamen in ista littera ponit plura dicta. Primum, quod quando dicit quod *genitum ex vi productionis suæ sit notitia actualis*, hoc debet intelligi appropriate, id est, quod Filius ex quo producitur per modum intellectus est notitia actualis appropriate tamen. Et dicitur *appropriate*, quia in creaturis, quod producitur ab intellctu dicitur vere notitia, tamen hæc notitia est communis tribus, licet approprietur Filio ex vi productionis suæ.

22. Secundum, quod Filium esse notitiam actualem appropriate potest dupliciter intelligi, aut primitate originis, aut primitate adæquationis. Non primo, quia primum absolute, quod est in Filio est essentia, quæ est quodammodo fundamentum notitiæ actualis et aliarum perfectionum ; et si notitia illa esset primum origine in Filio et non essentia, tunc essentia non uniformiter esset in tribus, quod est falsum. Nam, ut in Patre est fundamentum omnium perfectionum, et ut in Filio, et ut in Spiritu sancto, et si notitia illa esset primum in Filio, esset fundamentum essentiæ et aliarum perfectionum. Primum ergo primitate originis in Filio et in Spiritu sancto est ipsa essentia, non quod proprie sit origo inter essentiam, et illas perfectiones. Sed sic debet intelligi quod in originatione Filii primum est essentia, secundum aliæ perfectiones, tertium proprietates, et sic in originatione Spiritus sancti. Tertium dictum, quod notitia illa, nec essentia nec perfectiones illæ, nec proprietas est primum primitate adæquationis, sed est ipsa persona constituta ex essentia et proprietate, et aliis perfectionibus. Quartum, quando in productione alicujus ponitur aliquod primum primitate originis, contingit dupliciter : Primo, ut talis primitas et posterioritas est inter res et res, ut si ignis generaret ignem causando materiam et formam, tunc materia quæ est alia res a forma, diceretur primum primitate originis, et ignis productus compositus ex tali materia et forma diceretur primum primitate adæquationis. Aliquando talis primitas et posterioritas non est proprie inter rem et rem, sed inter conceptum et conceptum, ut si homo produceret hominem, primus conceptus in homine producto esset ens, secundus substantia, et sic descendendo ; primum tamen primitate adæquationis esset ipse homo productus.

Primum primitate originis in Filio est essentia divina.

23. Vult ergo dicere Doctor quod primum productum primitate adæquationis est simpliciter ejusdem rationis cum producente, quia omnis perfectio, quæ est in producto, est etiam in producente ; licet ergo primum productum primitate originis, cujusmodi est essentia, non sit ejusdem rationis cum producente, quia pro-

Primu[m] product[um] primit[ate] adæquatio[nis] est simplic[iter] ejusde[m] ration[is] cum producen[te]. Adver[te] hunc passum

ducens est relativum, et essentia non, nec etiam notitia actualis cum Patre, quia ipsa est absoluta et formaliter infinita. Pater vero non, nec etiam proprietas Filii sit ejusdem rationis cum proprietate Patris, ut patet; tamen ipsum productum primitate adæquationis dicitur ejusdem rationis, cum idem habeat eamdemmet perfectionem cum producente. Et hoc est, quod intendit Doctor in ista littera.

(f) Et cum addit ibi : *Sed adhuc videtur stare argumentum*. Ista instantia, licet sit soluta, tamen Doctor respondet, dando eamdem solutionem, scilicet quod univocatio attenditur penes productum primum primitate adæquationis eo modo quo exposui. Dicit ergo : *respondeo, et dico quod non est æquivoca productio, si principium productivum non est ejusdem rationis cum termino formali producto, loquendo de termino formali primo producto*, qui est persona producta, *et principio productivo*, supple, quod est ratio formalis producendi, quia certum est quod memoria fecunda, quæ est principum formale producendi Filium, non est simpliciter eadem cum Filio, sed requiritur quod illud quod est principium productivum non communicetur genito ejusdem rationis, et illud quod est terminus formalis in producto non sit ejusdem rationis in producente. Exemplum, homo producit hominem, natura humana in homine est principium formale producendi Franciscum, certum est quod ipsa est alterius rationis a Francisco, et tamen talis generatio non dicitur æquivoca, imo univoca, quia similis ratio producendi, puta natura humana communicatur Francisco ut terminus formalis, et ille terminus formalis est ejusdem rationis cum principio formali productivo, ideo Franciscus productus est ejusdem rationis cum homine producente. Si vero terminus formalis Francisci esset alterius rationis a formali principio productivo, puta si Sol produceret Franciscum, natura humana in Francisco est alterius rationis a natura Solis, quæ est principium formale productivum, et hoc est quod dicit.

(g) *Opposita autem istorum sunt in proposito*, etc. Supple quia principium forma- 24.
le productivum in Patre est simpliciter idem in Filio, et illud idem in Filio est terminus formalis, et sic Filius est ejusdem rationis cum Patre. Et cum dicit, *quia memoria est formaliter in notitia genita actuali*, id est, quod eadem memoria fecunda, quæ est in Patre est formaliter in Filio genito, qui dicitur notitia actualis, et hoc per attributionem, et talis notitia attributa Filio est formaliter in persona generante, et hoc sic debet intelligi. Et in sententia vult dicere, quod omnis perfectio, quæ est in Patre generante, est in Filio genito, et e contra, licet ordine quodam, quia prius origine essentia, et post aliæ perfectiones, ut supra exposui.

FINIS TOMI NONI.

# INDEX

## DISTINCTIONUM ET QUÆSTIONUM LIBRI PRIMI SENTENTIARUM.

(CONTINUATIO)

### DISTINCTIO TERTIA.



### DE VESTIGIO.



### DE MEMORIA.



### DISTINCTIO QUARTA.



### DISTINCTIO QUINTA.

## DISTINCTIO SEXTA.



## DISTINCTIO SEPTIMA.



## DISTINCTIO OCTAVA.



## DISTINCTIO NONA.



## DISTINCTIO DECIMA.



## DISTINCTIO UNDECIMA.



## DISTINCTIO DUODECIMA.



## DISTINCTIO DECIMA TERTIA.

# ERRATA

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Pag. 14 | col. 1 | lig. 43-44 | negaive | lege : negative |
| 109 | 2 | 25 | sit | si |
| 112 | 2 | 44 | orma | forma |
| 240 | 1 | 12 | reperir | reperiri |
| 347 | 1 | 12 | inform | informatio |
| 609 | 2 | 43 | ationis ; dico prrimo | rationis ; dico primo |
| 666 | (en marge) | | caulis | causalis |
| 728 | 1 | 44 | potestas | potestas Dei |
| 781 | 2 | 1 | sita | ista |
| 864 | 2 | 2 | ctus | actus |